ST PETERSBURG BRANCH
OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES
OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

Aleksandr G. Grushevoy

THE JEWS AND JUDAISM IN THE HISTORY OF THE ROMAN REPUBLIC AND THE ROMAN EMPIRE

St. Petersburg State University
Faculty of Philology and Arts
2008

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ

А. Г. Грушевой

ИУДЕИ И ИУДАИЗМ В ИСТОРИИ РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ И РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Факультет филологии и искусств
Санкт-Петербургского государственного университета
2008

ББК 63.3(0)32+86.31
Г91

Грушевой А. Г.

Г91 Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. — СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. — 484 с. — (Историческая библиотека)

ISBN 978-5-8465-0728-9

В предлагаемой книге впервые в отечественной литературе всесторонне анализируются дошедшие до нас источники, позволяющие исследовать историю взаимоотношений иудеев и римского государства от первых контактов Римской республики с государством Маккавеев в первой половине II в. до н. э. до потери Ближнего Востока Восточной Римской империей в результате арабского завоевания во второй четверти VII в. н. э. Предпринимается попытка показать, что в истории взаимоотношений римского государства и иудеев следует выделять три этапа: 1) до поражения восстания Бар Кохбы; 2) до воцарения императора Константина; 3) до арабского завоевания. Автор при этом особо подчёркивает, что для языческой античности принципиально неверно употребление термина «антисемитизм». Все известные анти-иудейские высказывания историков языческого времени не более чем проявление аристократической ксенофобии отдельных представителей очень узкого круга образованной элиты.

Grushevoy A. G.

The Jews and Judaism in the History of the Roman Republic and the Roman Empire. — St. Petersburg: St. Petersburg State University Faculty of Philology and Arts, 2008. — 484 p. — (Historical library)

ISBN 978-5-8465-0728-9

This book contains a comprehensive analysis of the survived original sources important for the study of mutual relations between the Jews and the Roman state and progress of these relations during the period from the first contacts of Roman Republic and the state of Maccabees in the first half of 2nd century B.C. till the second quarter of 7th century A.D. when the Eastern Roman Empire has lost its territories in the Near East as the result of Arabian conquer. The author makes a special emphasis on the impropriety of using the term "anti-Semitism" applied to pagan antiquity. Any anti-Judaic utterances found in the books written by pagan historians should be rated as no more than aristocratic xenophobia, an arrogant contempt in relation to the persons of different nationality.

ББК 63.3(0)32+86.31

Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 07-01-16112д)

© А. Г. Грушевой, 2008
© Филологический факультет СПбГУ, 2008
© С. В. Лебединский, оформление, 2008

ISBN 978-5-8465-0728-9

С благодарностью — учителям
Э. Д. Фролову, И. М. Дьяконову,
И. Ш. Шифману, Г. Л. Курбатову

Введение

1

Данная работа является обработкой лекций, читавшихся автором в 2000–2002 гг. в нескольких высших учебных заведениях Санкт-Петербурга. История иудеев и иудаизма в настоящее время изучается во многих вузах, однако лишь за последние 10–15 лет (после 1990 г.) на русском языке стали появляться отдельные работы, чаще всего переводные, отражающие современный уровень развития иудаики как науки. При этом серьезного учебного пособия по истории иудеев и иудаизма по рассматриваемому в работе периоду как не было, так и нет (во всяком случае в России). В этом и заключается одна из основных причин, заставивших автора взяться за эту работу.

Автор не ставил перед собой цели в рамках данной работы разрешить непростую проблему, пытаясь изложить все аспекты истории иудеев в рамках античной истории. Изобилие источников, касающихся различных аспектов жизни и верований адептов иудаизма в античности и ранневизантийское время, позволяет в принципе писать многотомные исследования по данной теме. Имея в виду это обстоятельство, автор решил, соблюдая по возможности разумный баланс между простотой изложения и научным подходом, представить основные факты, касающиеся политической истории, экономической и культурной жизни иудеев и адептов иудаизма в римский и ранневизантийский период.

Обращаясь к этой теме, автор имел в виду прежде всего совершенно неподготовленного по данной проблематике читателя, каковым чаще всего и оказывается современный студент любого гуманитарного факультета любого вуза. Обращение к такому читателю требует скорее качественного изложения информации, чем, собственно, исследовательского подхода: особого внимания к нерешенным и спорным проблемам. Этот принцип и выдерживается в работе, однако в ней

содержится несколько положений, которые автор рассматривает именно как свой личный вклад в разработку рассматриваемой проблематики. Речь идет о следующих достаточно очевидных фактах, которые, как ни странно, особого внимания исследователей не привлекали.

Взаимоотношения иудеев и римского государства, иудеев и Восточной Римской империи до арабского завоевания прошли несколько этапов. При этом характер этих взаимоотношений для каждого из периодов будет особым, существенно отличающимся от других этапов.

Первый этап этих отношений начинается ориентировочно со времени Маккавейских войн (от первых контактов Рима и иудеев) и заканчивается поражением восстания Бар Кохбы (полным и окончательным включением Палестины в состав римского государства в качестве провинции Syria Palaestina). *Все конфликты Рима и иудеев относятся лишь к этому, первому периоду их взаимоотношений*, отличавшемуся крайней политической нестабильностью на всем своем протяжении в связи с тем, что это было время медленного поглощения Римом Восточного Средиземноморья.

Три крупных антиримских восстания, имевших место в это время (Иудейская война, восстание в диаспоре при Траяне и восстание Бар Кохбы) завершились поражением восставших. Здесь не место говорить о причинах восстаний, ибо этот вопрос в основном будет рассмотрен ниже в соответствующих главах. Здесь важно отметить другое. Взаимоотношения людей — вне зависимости от того, идет ли речь о двух или же, скажем, о двух миллионах — всегда складываются на двусторонней или многосторонней основе. При этом принципиально отметить, что не бывает стопроцентной вины или правоты какой-либо одной из сторон. Так, на совести греков, как известно, скандальный иудейский погром в Александрии в 38 г.[1] На совести эллинизированного населения городов Ближнего Востока (в основном арамеев и лишь в незначительной степени греков) массовые убийства иудеев в первые месяцы Иудейской войны[2].

Было бы антиисторично думать, что иудеи в этих конфликтах безвинны. Источники свидетельствуют о многочисленных провокациях греков на конфликт и многочисленных убийствах эллинизированного населения в городах Ближнего Востока в первые месяцы

[1] Весь комплекс проблем, связанных с александрийским погромом 38 г., прекрасно освещен в известных исторических сочинениях Филона Александрийского — «Против Флакка»; «Посольство к Гаю». Информация об изданиях текста трактата и комментариев к нему приведена в библиографии.

[2] См. подробнее гл. 2.

Иудейской войны. Неслучайно, естественно, император Клавдий, обращаясь к жителям Александрии в связи с завершением разбирательства дела о погроме 38 г., призывал к сдержанности обе стороны[3]. Можно по-разному относиться к шумному конфликту двух этнических общин в Кесарее Палестинской накануне Иудейской войны, однако же очевидно, что *обе стороны* вели себя не так, как следовало бы себя вести тем, кто по-настоящему хочет о чем-то мирно договориться с другой стороной.

После восстания Бар Кохбы, когда все протестующие в Палестине были истреблены или проданы в рабство, во взаимоотношениях Рима и иудеев наступает — как бы это ни казалось странным в первый момент — значительное улучшение. Выжившие смирились с римской властью, мессианские и эсхатологические идеи, столь распространенные среди иудеев I в. н. э., показали свою полную несостоятельность (мессия, в иудейском понимании этого слова, не пришел), новых идей, которые звали бы к борьбе за национальное освобождение, не возникло, и в результате очень быстро сложилась ситуация, когда исчезла сама база для конфликта между иудеями и римской властью, готовой благожелательно воспринимать любой народ, не бунтующий и не злоумышляющий против Рима.

Начался второй, принципиально отличающийся от предыдущего, период взаимоотношений иудеев с языческим Римом. После смерти императора Адриана, последовавшей через 3 года после окончания восстания Бар Кохбы (в 138 г.) процесс интеграции иудеев и римского языческого государства развивается только по нарастающей и достигает своего максимума при династии Северов. Тогда были приняты два закона, один из которых имел большое юридическое значение для всего населения империи, а следовательно и для иудеев. Второй закон, адресованный иудеям, имел, несомненно, большое значение для них.

Дата первого закона известна точно. В 212 г. сын Септимия Севера император Каракалла издал знаменитую Constitutio Antoniana, т. е. закон, согласно которому римское гражданство предоставлялось абсолютно всем подданным, за исключением тех, кто был захвачен в плен с оружием в руках. Иными словами, в 212 г. иудеи были полностью уравнены в правах на государственном уровне со всеми остальными подданными[4].

---

[3] CPJ. Vol. 2. N 153. l. 75–98.

[4] *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces er sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères. (31 avant J.-C. — 235 après J.-C.). Paris, 1991. P. 67–68.

Второй закон, касающийся иудеев и относящийся к началу III в. н. э., сохранился в Дигестах[5]. Eis qui Iudaicam superstitionem sequuntur, divi Severus et Antoninus honores adipisci permiserunt, sed et necessitates eis imposuerunt, qui superstitionem eorum non laederent («Тем, кто следует иудейскому суеверию, божественные Север и Антонин разрешили занимать должности, но и наложили на них повинности, чтобы они[6] не вредили их [собственному] суеверию»). Концовку предложения надо понимать в том смысле, что исполнение иудеем любой магистратуры не должно нанести вред их вере и должно соответствовать предписаниям их веры. Нюанс этот весьма важен для правильного понимания истории развития Рима и иудеев. Он показывает понимание центральной властью, к сколь прискорбным последствиям может привести такой, пусть даже гипотетический, конфликт[7].

Так продолжалось до рубежа III и IV вв. Политический кризис в государстве и сложности экономической жизни привели к тому, что практически весь III в. государство в какой-то мере забыло о существовании иудеев. На протяжении этого времени сохранялось своего рода status quo — действовали все законы, принятые при Северах, иудеи были абсолютно полноценными гражданами государства и взаимовлияние двух культур сохранялось на достаточно высоком уровне.

Положение, однако, начало кардинально меняться, когда в 305 г. к власти пришел император Константин и наступил третий этап

---

[5] Dig., L, 2, 3, 3.

[6] Имеются в виду те, кто придерживается иудейского суеверия.

[7] К сожалению, приходится отметить, что принципиально неверен перевод этой фразы в следующем издании: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введение и комментарии М. Штерна. Русское издание под научной и литературной редакцией Н. В. Брагинской. Т. II. Часть вторая. От Диогена Лаэртского до Симпликия. М., 2002. С. 399: «Тем, кто придерживается иудейского суеверия, божественные Север и Антонин разрешили занимать должности, но и наложили на них повинности, не вредящие их суеверию». Местоимение qui (форма мужского рода) не может заменять слово necessitates (слово женского рода). Кроме того, последние слова данной фразы образуют отдельное придаточное (целевое) предложение, что видно по конъюнктиву глагола, завершающему данную фразу. Столь же неверен перевод данной фразы в седьмом томе полного издания латинского текста Дигест с русским переводом: «Тем, кто придерживается иудейского вероисповедания, божественные Север и Антонин разрешили занимать почетные должности, но вменили им в обязанности, чтобы они своим вероисповеданием никому не вредили» (Дигесты Юстиниана. Т. VII. Полутом 2. Кн. XLVIII–L / Отв. ред. Л. Л. Кофанов. М., 2005. С. 369). В словах, завершающих анализируемую фразу (qui superstitionem eorum non lederent), нет ничего, что позволило бы увидеть в них кого-то третьего, кому иудейское суеверие могло бы нанести вред.

взаимоотношений иудеев с римским государством. Он характеризовался медленным, но неуклонным ухудшением положения иудеев в римском государстве в связи с изначальной, хотя и непоследовательной враждебностью христианства к иудаизму. Этот **третий этап** взаимоотношений Рима и иудеев, а затем Византии и иудеев продлился до завоевания Ближнего Востока арабами.

Отношение христиан к иудеям, сложившееся в IV–VI вв., во многом определило последующий характер взаимоотношений адептов двух мировых религий вплоть до наших дней.

Внутренняя жизнь иудейского общества в рассматриваемый период (с первой половины II в. до н. э. до арабского завоевания) отличалась разнообразием как по формам политической организации, так и по проявлениям культурной жизни. Так, не считая некоторых универсальных различий жизни иудеев в Палестине и в диаспоре (в работе они отмечены), необходимо иметь в виду, что даже в пределах, собственно, Палестины условия жизни иудеев во внутренних областях были иными, чем в городах приморской равнины. Что же касается диаспоры, то условия жизни и взаимоотношения общин с окружающим миром, например, в Риме, Александрии, Малой Азии или Карфагене, также различались между собой во многих отношениях.

Эти различия не исключали, естественно, культурного единства всех иудеев, объединенных языком, законом и вытекающими из его соблюдения обычаями. Однако необходимо особо отметить, что внутренняя жизнь иудейского общества в целом и культурная в частности отнюдь не ограничивались школами по изучению Писания и нормами раввинистического иудаизма.

Жизнь иудеев в языческом обществе Римской империи — особенно это касается общин диаспоры — сталкивала их с представителями принципиально иной культуры, что делало актуальным для обеих сторон вопрос о толерантном отношении друг к другу, о пределах этой толерантности и о готовности использовать культурные достижения друг друга.

С одной стороны, у нас нет оснований преувеличивать роль культурного взаимовлияния эллинистического, римского, а затем ранневизантийского мира и иудейского общества. Контакты двух культур были весьма разнообразны по форме и по сути, но при этом и античная, и иудейская культура сохранили свои корни и свою неповторимость. Необходимо также помнить, что иудеи для эллинистических государств, римского языческого общества и затем общества Восточной Римской империи всегда были лишь одним из многих периферийных народов со своей особой культурой.

Однако здесь существует и одна серьезная проблема, порожденная скорее особенностями политической истории XX столетия, чем реальностями политической и культурной жизни древних обществ. Многочисленные преследования иудеев в Новое и Новейшее время, антииудейские по духу высказывания целого ряда греческих и римских авторов привели к формированию устойчивого представления о существовании антисемитизма в языческом обществе.

Его истоки очевидны — печальное наследие многочисленных погромов в сочетании с особенностями менталитета целого ряда исследователей[8] способствовали совершенно неоправданному **по сути**, хотя, формально говоря, вполне возможному «переносу» отношения к евреям в Европе XVIII–XX вв. на языческую, эллинистическую и римскую, эпоху. Формальная возможность подобного «переноса» объясняется тем, что антииудейские выпады в общественной жизни древних обществ и в творчестве древних писателей действительно имели место, хотя и не являлись универсальным явлением ни в общественной жизни, ни в литературе (во времена язычества).

Автор данной работы берется утверждать и доказать на фактическом материале, что все антииудейские выпады в жизни античных обществ и в творчестве греческих и римских авторов нельзя называть антисемитизмом, если иметь при этом в виду характерную для современности и являющуюся своего рода концепцией высшую форму антииудейских настроений, когда каждый член общества в принципе знает, в чем заключается «вина» иудея.

Для языческого времени мы имеем дело не более чем с аристократической ксенофобией и высокомерным презрением аристократа к инородцу, что отражало взгляды отдельных представителей очень узкого круга образованной элиты и могло находить какой-то отклик у тех, кто тянулся к знаниям и интересовался литературными новинками. В целом же, если исключить рабов, античное общество состояло прежде всего из нескольких категорий свободных земледельцев или арендаторов, ремесленников и торговцев. Иными словами, абсолютное большинство членов римского общества языческого пе-

[8] Естественно, если считать, что любое критическое высказывание в адрес иудея или иудаизма — это уже антисемитизм, тогда проблема «снимается» сама собой и античная история оказывается наполненной антисемитизмом. С точки зрения автора данной работы, такой подход ни в малейшей мере нельзя назвать научным, ибо уводит от изучения реальных фактов в область политизированных эмоций современности. Кроме того, как будто бы не требует доказательств и то, что ни один человек, ни одна группа не могут считать себя стоящими вне критики и безгрешными.

риода, работающих на земле или в мастерских, имели минимальные шансы вообще что-либо знать об иудеях, не говоря уже о том, почему, собственно, отдельные представители пишущей элиты могли по каким-то своим личным причинам высказывать в адрес иудеев критические замечания.

Почему об этом можно говорить уверенно? Общеизвестен тот факт, что общины диаспоры были распространены в античном Средиземноморье очень широко. Если следовать стереотипам современности, отсюда можно сделать вывод о том, что с иудеями были знакомы повсеместно. Подобный вывод будет не совсем оправдан, ибо, за исключением особо крупных городов, иудейские общины были малочисленны и, как правило, совершенно не заинтересованы активно заявлять о себе, привлекая внимание к своим нуждам. Справедливо и обратное утверждение. Особенности жизни и культуры *любых* общин инородцев с Востока где-либо в Греции, Италии или Северной Африке просто не представляли интереса для граждан города, если, конечно, не возникало конфликтных ситуаций, которые не были частыми и повсеместными.

В языческой античности полностью отсутствовало столь характерное для наших дней болезненно пристрастное внимание к иудеям и иудейскому. Именно в этом отношении принципиально не правы некоторые современные исследователи, подходящие к вопросу о положении иудеев в языческой античности так, словно у грека и римлянина размышления об иудеях и иудейской культуре составляли одно из важнейших проявлений интеллектуальной деятельности и повседневных забот.

Отметим далее, что в дохристианскую эпоху любое отношение к иудеям было в римском обществе личным делом каждой отдельно взятой личности, ибо в языческие времена никакой общегосударственной политики в этом вопросе не было и не могло быть. (Отдельные факты, которые можно воспринять как государственное преследование иудеев — политика Антиоха IV, некоторые факты истории Птолемеевского Египта или погром в Александрии в 38 г., несколько изгнаний иудеев из Рима, — требуют отдельного осмысления в каждом случае, но не складываются в какую-либо систему гонений хотя бы потому, что относятся к разным странам и разным историческим периодам.)

Лишь в связи с победой христианства как идеологии в отношении общества к иудеям начинает проявляться нечто принципиально новое. Многократно повторяющиеся у отцов церкви рассуждения о вине иудеев за богоубийство и за то, что в Иисусе они не увидели

мессию, создали новую идею, которая объединила все разнообразные проявления аристократической ксенофобии к иудеям предшествующей эпохи. Иными словами, лишь с победой христианства в общественной жизни создается база для развития в последующем антисемитизма, так как была изобретена идея, за что, собственно, «следует» не любить иудеев. Римское же языческое общество «изобрести» такую идею оказалось, к счастью, не в состоянии.

Появление же соответствующей идеи в христианское время объединило не только интеллектуалов, но и практически все население, ибо в Восточной Римской империи столкновения на конфессиональной почве между христианами и иудеями, а также погромы становятся достаточно частым явлением.

Заявляя об отсутствии антисемитизма в античности, автор совершенно не стремится утверждать, что открыл нечто принципиально новое. Сходные идеи разрабатывались и разрабатываются гебраистами разных стран (от Израиля до США), придерживающимися скорее европейской системы ценностей и **не** стремящимися к резкому противопоставлению самих себя и европейской, христианской культуры (к примеру, Д. Асковиц, Л. Шифман, Ш. Коен)[9]. Автору, естественно, известна и иная точка зрения (самые яркие представители — С. Я. Лурье, Г. Алон) по вопросу об отношении к иудеям со стороны язычников. Вопрос же о том, какая из них более правильна — всегда ли иудеи были преследуемым и гонимым народам, всегда ли они сталкивались с враждебностью окружающего общества, — не решается столь однозначно, как хотелось бы представителям радикальных взглядов. Для каждой эпохи и даже каждого региона следует говорить лишь о преобладающей тенденции во взаимоотношениях окружающего общества и иудеев. Иное следует назвать подгонкой источников под собственные взгляды, примеров чему, к сожалению, не так мало.

Что же касается языческой античности, то ввиду отсутствия общей идеи, которая могла бы объединить ксенофобии отдельных авторов в нечто универсальное и по-настоящему общественно значимое, мы не можем говорить о преобладании враждебного (антисемитского, по выражению некоторых авторов) отношения к иудеям в римском обществе в целом. Как уже отмечалось выше, антииудейские выпады некоторых авторов языческого периода являются эмоциями отдельно взятого человека, не имеющими общественного значения.

[9] Подробности см. ниже, в обзоре историографии.

Наконец несколько слов о принципах использования источников, которых придерживается автор. Греческие и латинские авторы языческого времени, раннехристианская литература и византийские авторы IV–VI вв. используются чаще всего в традиционных, академических по духу немецких и французских (реже — английских) изданиях. Последнее, однако, не исключает обращения к известной, существующей ныне на английском и русском языках хрестоматии М. Штерна «Греческие и латинские авторы о евреях и иудаизме». Русский вариант этого издания, несмотря на встречающиеся ошибки в переводах и нарочито архаизирующий стиль многих переводов, следует считать положительным явлением в научной жизни[10]. Издание ценно качественными воспроизведениями оригинальных текстов, комментариями самого М. Штерна, прекрасно знавшего материал, наконец обилием ссылок на научную литературу и тем, что дает заинтересованному читателю возможность сориентироваться и разобраться в материале. Отметим также, что использование английского издания М. Штерна является нормой для современных западных работ по проблемам истории иудеев римского периода.

За редкими исключениями, отмеченными специально, все переводы из греческих и латинских источников сделаны автором. Иное относится к цитатам из стихотворных произведений. В тех случаях, когда автор работы находил перевод, с эстетической точки зрения нравящийся ему больше, чем собственный вариант, выбор делался в пользу того перевода, который представлялся лучшим.

2

Рассмотрение основных проблем истории иудеев в рамках Римской республики, империи и ранней Византии следует начать с нескольких замечаний историко-этнографического характера, ввиду того что в понятие «еврей» («иудей»[11]) вкладывается очень разное содержание.

---

[10] Так например, Либаний в русском переводе М. Штерна по воле переводчиков иногда говорит языком рубежа XVIII–XIX вв.: «Да и кто бы не закручинился, что таковой народ таково долго страждет?» (Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введение и комментарии М. Штерна. Русское издание под научной и литературной редакцией Н. В. Брагинской. Т. II. Часть вторая. От Диогена Лаэртского до Симпликия. М., 2002. С. 248.) В научных сочинениях, не посвященных русской литературе соответствующих веков, подобные стилистические изыски представляются излишними.

[11] В современном русском языке термин «иудей» имеет скорее этноконфессиональный оттенок, обозначая последователя иудаизма, а термин «еврей» является скорее чистым этнонимом. Однако же строгого разграничения между этими терминами нет.

Современным антропологам и этнографам давно известна гетерогенность евреев. Иными словами, на антропологическом уровне такого понятия, как «еврей», не существует. Современные адепты иудаизма представлены различными группами, заметно различающимися между собой по своим физическим признакам[12].

В конечном счете это означает, что этническое единство евреев, бесспорно существовавшее во времена Единого царства Давида и Соломона, оказалось безвозвратно утраченным, причем очень давно. *Евреи сохранили язык и самобытную культуру ценой утраты этнического единства, что объясняется особенностями их истории.* Действительно, рассеяние не могло не сопровождаться смешанными браками[13], так же как и прозелитизм, масштабы которого мы не имеем возможности оценить, не мог не сопровождаться привлечением в общину новых членов, *не являвшихся этническими евреями.*

В какой-то степени мы можем представить себе, как это происходило. Совпадение в еврейской культуре этнического и конфессионального вело закономерно к тому, что прозелит, принявший иудаизм и вошедший в общину, начинал *считаться евреем.* Однако же такой человек *продолжал, естественно, и далее оставаться* представителем определенного этноса, принявшим иудаизм. Эти процессы, шедшие медленно, ибо обращение язычников в иудаизм не было очень частым явлением, и приводили к постепенному размыванию этнического единства древних евреев. Этому же способствовали по понятным причинам и смешанные браки. *Однако не менее важно отметить, что и прозелитизм, и смешанные браки на культуре евреев не сказывались. Дело в том, что принимавший иудаизм принимал именно обычаи, веру и язык, которые и так поддерживались веками.*

Логично предположить, что процесс утраты этнического единства, присущего евреям на древнем Ближнем Востоке, начинается с вавилонского плена, развивается в эпоху эллинизма и, вероятнее всего, доходит до логического конца к началу Средних веков, когда

---

[12] См., например: *Comas J.* Les mythes raciaux. Paris, 1951. В русском переводе: *Комас Х.* Расовые мифы. В кн.: Расовая проблема и общество. М., 1957. С. 228–237. О совпадении антропологических типов евреев с местным населением тех стран, где евреи проживают, писал также Я. Рогинский, автор заметки в первом издании БСЭ. Евреи. I. Антропологический очерк. (Цит. по кн.: Евреи. История по Брокгаузу и Бухарину. М.; СПб., 2003. С. 136–138).

[13] Регулярность запретов в законодательстве христианских императоров Римской империи (IV–VI вв.) браков между евреями и христианами уже само по себе показывает обычность таких браков. Не столь уж редки были и браки между евреями и язычниками в дохристианские времена (см. подробно: *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économque et sociale. Tome second. Paris, 1914. P. 42–48).

история евреев окончательно становится историей адептов иудаизма, проживающих в той или иной стране (регионе) и объединенных языком, культурой и обычаями. Однако, видимо, уже и в отношении той эпохи уместно говорить о *еврейской цивилизации* — особом типе культуры, объединяющем представителей различных социальных и этнических группировок. *Отмеченные процессы утраты этнического единства евреев составляют основу истории адептов иудаизма в рамках истории Римской империи.*

Это явление было отмечено уже античными авторами. Первые достаточно ясно выраженные мысли о том, что приверженец иудаизма — совершенно не обязательно этнический иудей, встречаются у знаменитого римского поэта Горация (65–8 гг. до н. э.) и отражают ситуацию, с которой сам поэт сталкивался в Риме в годы гражданских войн после смерти Цезаря (44 г. до н. э.)[14]. Иудейская тематика сама по себе Горация не очень занимала, однако используемые им сравнения говорят о многом. Четвертая сатира первой книги завершается (Hor. Serm., I, 4, 139–143) словами о том, что если друг поэта не отнесется снисходительно к его стихам, то появится толпа поэтов, которые вступятся за Горация и, подобно иудеям, принудят того, кому адресована сатира, вступить в их сообщество (ac veluti te Iudaei cogemus in hanc concedere turbam). Уже давно стало общим местом видеть в этом сравнении Горация указание на успешную миссионерскую деятельность иудеев в Риме[15].

В девятой сатире той же первой книги Гораций описывает (Hor. Serm., I, 9, 60–78) встречу со своим знакомым, римским поэтом Аристием Фуском. Оба римских литератора обмениваются шутливыми репликами, среди которых нельзя не заметить слов и о празднике субботы, и об обрезании иудеев как о вещах, хорошо знакомых обоим поэтам. Это свидетельствует о том, что в среде образованных римлян, к которой принадлежали оба поэта, было не так уж мало «иудействующих». Но предположение о том, что Аристий Фуск или Гораций могли иметь иудейские корни, антиисторично[16].

---

[14] Сатиры написаны между 41 и 33 гг. до н. э. См.: *Horaz.* Satiren und Episteln. Auf der Grundlage der Überstzung von J. K. Schönberger, Lateinsich und Deutsch von O. Schönberger. Berlin, 1976. S. 14 (Schriften und Quellen der Alten Weltm Band. 33).

[15] Подр. см.: *Feldman L.* H. Jews and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. Princeton, 1993. P. 299.

[16] Как справедливо замечает М. Штерн (Штерн, 1997. С. 323–324), любые рассуждения об иудейском происхождении самого Горация совершенно безосновательны. Отметим также, что иудеи никогда не были и не могли быть заметной политической силой в столице. См.: *Leon H. J.* The Jews of Ancient Rome, Philadelphia, 1960. P. 8.

Следующее бесспорное свидетельство существования приверженцев иудаизма среди неиудеев встречается у Светония. Рассказывая о Домициане (81–96 гг.) и о том, как во время его правления взимался иудейский налог, биограф пишет (Domitianus, 12, 2), что налог взимался как с тех, кто не сознавался в жизни по иудейским нормам, так и с тех, кто скрывал свое происхождение (qui velut inprofessi Iudaicam viverent vitam, vel dissimulata origine...). Комментаторы единодушны в том, что здесь имеются в виду как иудеи, так и живущие по иудейским нормам представители других народов[17].

Определеннее других высказывался по этому вопросу Дион Кассий (III в.). Рассказывая в 37-й книге о событиях, происходивших в Палестине в I в. до н. э., историк приводит небольшое отступление этнографического характера об иудеях и особенностях их жизни (XXXVII, 17, 1):

ἡ δὲ ἐπίκλησις αὕτη ἐκείνοις μὲν οὐκ οἶδ᾽ ὅθεν ἤρξατο γενέσθαι, φέρει δὲ καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι, καὶ ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ρωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολουσθὲν <μὲν> πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ ἐς παρρησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι («Я не знаю, откуда взялось это их прозвание[18], распространяется же оно и на других людей, которые, даже будучи другого народа, соблюдают их обычаи. И у римлян[19] есть этот род людей. Он часто был угнетаем, однако же существенно увеличился, так что отвоевал возможность жить по своим обычаям[20]».)

О людях, придерживающихся иудейского образа жизни, но не являющихся иудеями, Дион Кассий упоминает еще дважды. Описывая преследования высшей знати при Домициане, историк утверждает, что осуждению подверглись среди прочих многие другие, перенявшие иудейские обычаи (LXVII, 14, 2). Чуть ниже, при описании правления Нервы (96–98 гг.), Дион Кассий упоминает об официальном запрете на обвинение в иудейском образе жизни (LXVIII, 1, 2). Это можно расценивать как фактическое признание законности прозелитизма.

---

[17] Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введение и комментарии М. Штерна. Русское издание под научной и литературной редакцией Н. В. Брагинской. Т. II. Ч. I. От Тацита до Артемидора. М., 2000. С. 127.

[18] Речь идет об этнониме «иудеи».

[19] В данном случае это следует понимать — «среди жителей города Рима».

[20] Последние слова являются важным свидетельством широкого распространения прозелитизма при жизни Диона Кассия (первая треть III в. н. э.).

3

Мы не знаем точной численности евреев в древности ни в Палестине, ни в диаспоре. Если говорить о Палестине, то фактически мы можем лишь указать максимально и минимально реалистичные цифры, понимая, что реальная численность евреев в Святой земле в римский период где-то между этими величинами. *Максимально возможная цифра для римского времени — несколько меньше 3 млн, минимально возможная цифра — несколько менее одного миллиона человек*[21].

Ориентировочные оценки позволяют также говорить о том, что площадь обрабатываемой земли в Палестине римского и византийского времени могла составить 700–750 тыс. га[22]. Соотношение же городского и сельского населения в Палестине в римский и ранневизантийский период, видимо, было одинаковым 1 : 3 (треть городского населения — две трети сельского)[23]. Это позволяет с известной долей правдоподобия говорить о следующем. Число городских жителей Палестины I–II вв. могло колебаться от 600 тыс. до 1 млн человек. Сельское же население составляло от 1,5 до 2 млн человек. Можно ли что-то сказать о динамике численности населения Палестины в целом? Многие косвенные данные позволяют считать, что численность населения Палестины после восстания Бар Кохбы уменьшилась. Мы не знаем точно, в каких именно цифрах это выражалось. Отметим лишь, что О. Г. Большаков с осторожностью оценивает возможную численность населения Палестины в V–VII вв. в 1,2–1,3 млн человек[24].

---

[21] Максимально возможная цифра получается в том случае, если принять на веру — в принципе это возможно — утверждение Иосифа Флавия (Bel. Jud. VI, 425), что количество празднующих Пасху перед Иудейской войной составляло 2 млн 700 тыс. человек. О проблеме в целом см., например: *Broshi M.* The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period // BASOR. N. 236. 1979. P. 1–10; *Broshi M.* The Role of the Temple in the Herodian Economy // JJS. 1987. Vol. 38. N. 1. P. 37. См. также: *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 292–293. *Byatt A.* Josephus and population numbers in first century Palestine // PEQ. 105. January-june. 1973. P. 51–59.

[22] См. подробно: *Broshi M.* The Role of Temple in the Herodian Economy // JJS. 1987. Vol. 38. N. 1. P. 32, 37.

[23] *Broshi M.* The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period // BASOR. 1979. N. 236. P. 5.

[24] *Большаков О. Г.* Средневековый город Ближнего Востока VII — середина XII вв. М., 1984. С. 136.

Информации о численности евреев за пределами Палестины (в диаспоре) в римское время еще меньше, и давать однозначные оценки здесь вряд ли возможны. Предположительно их численность достигала 1,5–2 млн. Бóльшая их часть проживала в Египте, Малой Азии и Сирии. Данных, позволяющих называть какие-либо конкретные цифры численности иудеев за пределами Палестины, крайне мало. Максимальное их количество — если брать отдельный конкретный регион — проживало в Египте. Население долины Нила в римское время составляло ориентировочно 7 млн человек[25]. Обычно считается, что численность евреев в античном Египте составляла примерно 1 млн человек, хотя цифра эта, вероятнее всего, весьма преувеличена[26]. В Александрии могло проживать около 200 тыс. иудеев[27]. Мы можем также утверждать, что за пределами Александрии количество иудеев в каждом отдельно взятом населенном пункте было весьма незначительным.

Судя по всему, около 20 тыс. евреев проживало в крупнейшем городе Ближнего Востока — в Антиохии[28]. Относительно достоверная информация есть также об их количестве в Риме. Ж. Жюстер писал[29] о том, что в главном городе империи количество евреев мог-

---

[25] Сведения о количестве населения в античном Египте сообщают два автора. У Диодора (I, 31, 8) — это 7 млн. В другом месте (XVII, 52) Диодор определяет численность населения Александрии в 300 тыс. человек. У Иосифа Флавия (Bel. Jud. II, 385) население Египта определено в 7,5 млн, не считая населения Александрии. У Иосифа Флавия нет информации ни о численности населения Александрии в целом, ни о численности еврейского населения в ней в частности.

[26] Единственным основанием для этого является конец гл. 6 сочинения Филона Александрийского «Против Флакка», где автор утверждает, что в Александрии и Египте в целом живет не менее 1 млн человек. Далее возникает вопрос, насколько можно доверять этим данным, особенно если учесть, что Филон далеко не беспристрастен? Если учесть апологетический характер всего творчества Филона, то вряд ли можно будет принимать это свидетельство на веру. См. также: *Tcherikover V.* Prolegomena // Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I. Edited by V. Tcherikover in collaboration with A. Fuks. Cambridge, 1957. P. 4.

[27] Точная численность населения античной Александрии нам неизвестна, как неизвестна и точная численность населявших Александрию иудеев. С уверенностью можно говорить лишь о том, что Александрия входила в четверку крупнейших городов античного Средиземноморья, насчитывавших более 100 тыс. населения (Рим, Константинополь, Антиохия, Александрия). Все имеющиеся источники позволяют также утверждать, что именно в Александрии проживало максимальное для одного города древнего Средиземноморья количество иудеев. (Наиболее здравым подходом к вопросу о численности евреев в античном Египте и Александрии являются взгляды В. Чериковера — *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 286–287, 293–295.)

[28] *Левинская И. А.* Указ. соч. С. 239.

[29] *Juster.* Op. cit. P. 209. Note 12.

ло составлять 50–60 тыс.[30] Однако источники, на которые он ссылается, допускают разные варианты истолкования[31], а позиция самого Ж. Жюстера имеет слабое логическое обоснование. Правда, отмеченные источники позволяют — вне зависимости от не ясных до конца деталей — говорить о том, что количество евреев в античном городе Риме действительно могло исчисляться десятками тысяч (возможно, около 20 тыс.).

Что касается иудействующих — греков и римлян, по тем или иным причинам частично принимавших нормы иудаизма, но в основном в иудаизм не обращавшихся, — то их числа мы тоже не знаем. Однако именно потому, что иудействующие представляли — как будет показано ниже — серьезную проблему для римского общества, можно, видимо, считать, что таковых было в общей сложности несколько миллионов человек.

Завершая этнографическую часть введения, отметим, что применительно к античности можно употреблять, заранее обговорив смысловую нагрузку, как термин «еврей», так и «иудей». Последний, правда, предпочительнее именно потому, что позволяет уйти от опасного соблазна приравнять евреев древних к евреям современным, ибо разница между одними и другими — как в антропологическом и этнографическом смысле, так и в том, что касается культуры, — огромна. Именно поэтому автор всюду ниже придерживается термина «иудей», считая такой подход более научным.

4

В связи с тем что ниже рассмотрены основные данные источников по экономике Палестины римского и византийского времени, здесь представляется необходимым отметить изменения границ Палестины с I до VII в. н. э., а также существующие на ее территории географические, историко-культурные и экономические зоны.

---

[30] Свои умозаключения Ж. Жюстер основывает на сообщениях источников по поводу высылки иудеев из Рима при Тиберии либо за пределы Италии, либо на принудительную военную службу. Ж. Жюстер исходил при этом из идеи — в принципе допустимой, но никак в тексте не обоснованной, что отправленные на военную службу 4000 человек (цифра есть у Тацита — Ann. II, 85) составляли всю иудейскую молодежь Рима. Отсюда делается вывод, что общее количество иудеев в Риме должно было составить 50–60 тыс. Видимо, Ж. Жюстер полагал, что молодежь, годная для службы в армии, должна была составлять по численности примерно одну пятнадцатую от общего числа иудеев в Риме.

[31] Suet., Tib., 36; Tac. Ann. II, 85; Fl. Jos. XVIII, 81–84.

Вопрос об исторических и географических границах Палестины и прост, и сложен одновременно. Прост он в том смысле, что физическая география Святой земли изучена уже давно и описана многократно. Сложность же вопроса будет заключаться в том, что под Палестиной разными исследователями понимается не всегда одна и та же территория[32]. Последнее же объясняется тем, что границы Палестины как административно-территориальной единицы в составе Римской империи и Византии совпадают не полностью.

В современной исторической географии при определении границ Палестины как историко-географической области принято исходить из реалий Библии. Иными словами, под Палестиной понимается территория, ограниченная с запада Средиземным морем; с севера — Нахр ал-Касимийе, т. е. водоразделом между холмами Галилеи и Хермоном; с востока — Иорданом и Мертвым морем. Незначительная часть областей Заиорданья, расположенных севернее Мертвого моря, также входили в состав географической Палестины в связи с тем, что здесь проживала восточная группа древнеизраильских племен — Реувен, Гад и Менассе[33]. Позже, с эллинистического времени, эта область называлась Перея. Несколько менее определенной является южная граница географической Палестины. С одной стороны, рубежами здесь являются южная оконечность Мертвого моря и вади ʻАраба, т. е. разграничение между Палестиной, Моавом и Эдомом. С другой стороны, если следовать вдоль приморской полосы на юг, такой границей будет вади ал-Ариш, естественная восточная граница Синая.

В этой работе именно такие границы имеются в виду при рассмотрении материала, относящегося к Палестине I в. н. э.[34]

---

[32] Так, не может не вызвать удивления одна из карт в серьезном исследовании о бедности и благотворительности в римской Палестине (*Hamel G.* Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. Los Angeles; Oxford, 1989. P. 150. University of California Press. Near Eastern Studies. Volume 23), где в состав Палестины оказываются включенными Финикия, значительная часть Сирии и вся территория провинции Аравии.

[33] См. подробно: *Abel F.-M.* Géographie de la Palestine. Tome II. Géographie politique. Les villes. Paris, 1938. P. 69–72.

[34] Ср., например, карту Палестины у Битенхарда (*Bietenhard H.* Die syrische Decapolis von Pompeius bis Traian // ANRW. 2, 8. Berlin; New York, 1977. P. 224, вкл.). Из карты видно, что немецкий исследователь придерживался тех же взглядов в вопросе определения границ Палестины. Здесь представляется необходимым отметить также следующие два момента. Выбор в качестве ориентира географических границ в чем-то является догматизмом, ибо тем самым отсекаются территории, формально относящиеся к соседним провинциям, но объединенные с Палестиной культурно-историческими связями. Однако

Административно-территориальные изменения границ Палестины в римское и византийское время были сложными. Достаточно долго политико-правовая организация пространства в Палестине при римлянах была несколько неопределенной из-за сосуществования в Палестине национальной царской власти (Ирод и его преемники) и римской провинциальной администрации с 6 г. н. э. До взятия Иерусалима Титом в 70 г. н. э. на территории географической Палестины отдельной административной единицы римского государства в полном смысле слова не было: Палестина формально составляла часть провинции Сирии, находясь с 6 г. н. э. под «надзором» прокуратора, который, в свою очередь подчинялся легату Сирии. Если же говорить по существу, то в это время, до Иудейской войны, римляне в Палестине предпочитали действовать опосредованно — через Ирода и его преемников, а также через многочисленных этнархов и тетрархов, сохранявшихся на востоке Палестины и в областях Заиорданья и вытеснявшихся с политической сцены достаточно медленно.

Лишь после взятие Иерусалима в 70 г. н. э. на территории Палестины была образована отдельная провинция Иудея, отнесенная к числу императорских и управлявшихся сенатором преторианского ранга. Политическое устройство областей Заиорданья обрело определенность и стабильность после 106 г., когда в результате аннексии Набатеи и Синая, области Заиорданья и Южная Сирия составили провинцию Аравию.

До 117–120 гг. на территории Иудеи размещался один легион, затем все последующее время — два. После подавления восстания Бар Кохбы провинция получила новое название — Палестина Сирийская. Провинция по-прежнему относилась к императорским, но управлялась легатом в звании консула (с 120 г.).

Административные границы Палестины в римское время могут быть описаны следующим образом[35]:

же географический догматизм, как кажется, лучше культурно-исторического, когда — как будет показано ниже — из-за бесспорных в принципе культурно-исторических связей в разряд палестинских городов относят много таких, которые с ней, по сути, никак не связаны. Что же касается данной работы, то в ней географический догматизм является не всегда достижимым идеалом. Так, основные папирусные находки, рассматриваемые ниже и дающие нам возможность судить о повседневной жизни деревни с еврейско-набатейским населением, происходят с территории провинции Аравии, с той ее части, которая вошла в состав Палестины Третьей, но лишь в ранневизантийское время.

[35] Описание границ между провинциями делается на основе письменных источников (чаще всего — это надписи), позволяющих определить административно-территориальную принадлежность того или иного пункта. Несмотря на очевидную сложность определения линий границ и неизбежную их приблизительность, сопоставление карт, при-

— южная граница, граница с провинцией Аравией, шла от западного берега Мертвого моря, примерно от Масады, и далее почти по прямой линии, несколько севернее Беершевы, в направлении Риноколуры;

— восточная граница, опять же с провинцией Аравией, шла от восточного берега Мертвого моря, примерно от устья Арнона (вади Муджиб), на северо-восток под незначительным углом к Иордану. При этом к Палестине относились следующие города области Десятиградья (Декаполиса) — Дион, Пела, Гадара. В III в. линия разграничения между провинциями Аравия и Палестина была слегка сдвинута к западу. В результате она шла почти параллельно Иордану;

— точное направление северной границы провинции, границы с Финикией и Сирией, нам неизвестно. Ясно лишь, что оно близко к географическому, т. е. шло с запада на восток несколько севернее Тивериадского озера, начинаясь немного южнее финикийского порта Птолемаида.

Именно такие границы имеются в виду в этой работе при рассмотрении материала, относящегося к Палестине римского времени, к расположенным на ее территории провинциям Иудея и Syria Palestina и соседствующей с Палестиной провинции Аравией.

Последующие серьезные изменения в административно-территориальном устройстве провинции относятся уже к ранневизантийскому времени[36]. В результате целой серии административно-терри-

---

водимых различными исследователями, показывает, что погрешность в «вычислении» границ между провинциями невелика. О разграничении между провинциями Палестина и Аравия см., например: *Bowersock G. W.* Roman Arabia. Harvard; Cambridge; London, 1983. P. 90–109. Что касается карт региона и разграничения между провинциями, см.: *Sartre M.* Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine. Bruxelles, 1982. Cartes 2–4; *Abel F.-M.* Géographie de la Palestine. Tome II. Géographie politique. Les villes. Paris,1938. Carte X; *Sperber D.* Roman Palestine. 200–400. The Land. Crisis and change in agrarian society as reflected in rabbinic sources. Ramat-Gan, 1978. P. 12. На прекрасных картах, сопровождающих работу Ф. Миллара (*Millar F.* The Roman Near East 31 BC — AD 337. Cambridge Mass., London, 1993), границы провинций не обозначены.

[36] Политическая история римской Палестины изучена давно и описана во множестве работ. Поэтому приведем лишь несколько ссылок — *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés en Méditerranée Orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J-Chr. — 235 après J-Chr.). Paris, 1991. P. 358–391; *Millar F.* The Roman Near East 31 BC — AD 337. Cambridge Mass., London, 1993. P. 337–386. См. также *Goodman M.* The ruling class of Judaea. The origins of the jewish revolt against Rome A. D. 66–70. Cambridge, 1987, где проанализированы все стороны взаимоотношений Рима и иудеев в I в. н. э. Много полезной информации по этому вопросу содержит также обновленное издание первого тома работы Э. Шюрера. — *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135). A new Englsh version revied and edited by G. Vermes and F. Millar. Vol. I. Edinbourgh, 1973.

ториальных реформ в III–IV вв., не имевших, похоже, под собой особого логического смысла, кроме административного усердия, территория Палестины была разделена на три провинции, а территория провинции Аравии — значительно сокращена[37].

Вся южная часть провинции Аравии, т. е. территория Заиорданья, южнее вади Муджиб, а также вся территория южнее линии Масада–Беершева–Риноколура и Синайский полуостров составили провинцию Палестину Третью с административным центром в Петре. Галилея, самая северная область географической Палестины, а также западный сектор Декаполиса составляли в ранневизантийское время провинцию Палестину Вторую с административным центром в Бетше'ане (Скифополисе). Центральный район географической Палестины — т. е. территория севернее линии Масада–Беершева–Риноколура, вплоть до Галилеи, а также район Заиорданья, соответствовавший территории расселения древнеизраильских племен Реувен, Дан и Менассе, составляли провинцию Палестину Первую с административным центром в Кесарии. Все три палестинские провинции ранневизантийского времени входили в так называемый диоцез Восток[38].

Именно такие провинции имеются в виду всюду ниже при рассмотрении материала, относящегося к Палестине византийского времени.

Рассмотрим теперь подробнее историко-географические структуры, собственно Палестины. По всей работе автор придерживается принципов подхода к исторической географии Палестины, определившихся во французской исторической науке, когда территория Святой земли делится либо на физико-географические, либо на исторические зоны. Англо-американский и отчасти немецкий принцип подхода, когда Палестина по течению Иордана делится на западную и восточную, представляется искусственным[39].

---

[37] Об этих реформах см. подробно: *Грушевой А. Г.* История формирования византийской провинции Палестина Третья // Вв. Т. 51. 1990 (М., 1991). С. 124–131.

[38] О разделении империи на диоцезы см., например, *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire. 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey. Vol. I. Baltimore, 1986. P. 47–48.

[39] Так, в частности, построено изложение у Г. А. Смита во многочисленных томах серий A Survey of Western Palestine; A Survey of Eastern Palestine (*Smith G. A.* The Historical Geography of the Holy Land especially in relation to the history of Israel and of the early church. London, 1898; *Conder C. R., Kitchener H. H.* The survey of Western Palestine. Memoirs of the topography, orography, hydrography and archaeology. Vol. I. Sheets I–VI. Edited with additions by E. H. Palmer and W. Besant, London, 1881). В литературе встречаются и иные принципы подхода к исторической географии Палестины, лежащие все же за пределами

В чисто географическом отношении Палестина делится при движении с запада на восток на следующие четыре зоны:

— приморская (прибрежная) равнина[40];

— прибрежная горная цепь[41];

— срединная «депрессия» с многочисленными озерами, реками и источниками воды[42];

— восточный горный барьер, переходящий к востоку в степь и пустынную степь[43].

При движении с севера на юг Палестина делится на четыре исторические области, особенности экономической жизни которых освещены в источниках и научной литературе неодинаково. Это Галилея[44], Самария[45], Иудея[46], Негев[47].

Особого внимания заслуживает также вопрос об экономических зонах на территории Палестины в римское и ранневизантийское время, об особенностях хозяйственной жизни в каждой из этих зон, а также о Палестине в рамках средиземноморских и мировых для того времени торговых связей.

Выделение экономических зон в Палестине труда не представляет, ибо в целом они совпадают с уже упомянутыми естественно-географическими зонами на ее территории. Это:

— *приморская* — представленная целым рядом портовых городов, являвшихся крупными центрами средиземноморской и мировой торговли;

— *центральная*, являющаяся основной сельскохозяйственной зоной в Палестине вследствие обилия здесь водных источников;

науки. Так, в известной работе Э. Шюрера — помимо естественного разделения Палестины на историко-географические зоны — встречается и следующее утверждение (*Schürer E.* The History... Vol. I. P. 56). Автор в отмеченном месте дает понять, что, согласно его точке зрения, собственно Палестиной являются внутренние области с преобладанием еврейского населения, тогда как греческие города (т. е. приморская зона и Десятиградье) образовывали «окрестности, внешнюю среду» Палестины. Такой подход возможен, но представляется непродуктивным, ибо Палестина — это прежде всего понятие историко-географическое, и лишь постольку-поскольку этнокультурное. Иными словами, история и культура любой многонациональной страны никогда не сводится к истории и культуре только одного из населяющих ее народов.

[40] См. подробно: *Abel F.-M.* La Géographie... Vol. I. P. 2–5; 94–98.

[41] См. подробно: там же. P. 5–8.

[42] См. подробно: там же. P. 8–11; 79–88; 93–94.

[43] См. подробно: там же. P. 11–16.

[44] О Галилее см. подробно: там же. P. 59–62, 69–70, 75–76.

[45] О Самарии см. подробно: там же. P. 62–63, 70–71, 76–78.

[46] Об Иудее см. подробно: там же. P. 65–66, 71–72, 78–89.

[47] О Негеве см. подробно: там же. P. 65–66, 71–72.

— *аридная*, или полупустынная, зона интенсивного сельскохозяйственного производства лишь некоторых культур, годных для выращивания в засушливом климате (полупустынный Негев и районы, прилегающие к Мертвому морю).

Условия для хозяйственной деятельности человека в центральной и полупустынной экономических зонах Палестины были весьма различными, что определялось условиями климата в целом и неравномерностью распределения водных ресурсов в различных историко-географических областях Палестины. По-настоящему плодородной и выгодной для занятия сельским хозяйством в Палестине во все века была только Галилея. Климатические же и гидрологические условия южных районов (Негев) позволяли — правда, небезуспешно — выращивать лишь определенные сельскохозяйственные культуры, например (как явствует из папирусов архива Бабаты), финиковые пальмы различных сортов.

Глава 1

ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ (ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

1. Источники

Источники по истории иудеев в рамках истории Древнего мира описаны уже давно и чего-либо принципиально нового здесь сказать практически невозможно[1], не считая некоторых второстепенных деталей.

Здесь, однако, представляется необходимым отметить одну особенность античных литературных источников, касающихся Палестины и иудеев.

Для писателей, определявших облик языческих культур Греции и Рима, история и культура иудеев не представляла интереса. До наших дней сохранилось, в общей сложности, произведения нескольких тысяч языческих авторов, писавших по-гречески и по-латыни. Лишь у одного из них (анонимный автор трактата «О возвышенном») встречается цитата из Ветхого Завета[2], Новый Завет, судя по всему, остался и вовсе незамеченным авторами-язычниками[3]. Положение

---

[1] Новые находки в этой сфере, к сожалению, редки.

[2] Часто встречающееся предположение о том, что влияние Книги Бытия чувствуется в сочинении Окелла Луканского, выглядит натянуто и бездоказательно. См. подробно: Греческие и римские авторы о иудеях и иудаизме. Введение и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под научной и литературной редакцией д. и. н. Н. В. Брагинской. Т. I. От Геродота до Плутарха. М., 1997. С. 131–133. В прошлом в науке высказывались также предположения о знакомстве Агафархида Книдского с Септуагинтой, о иудейском происхождении знаменитого римского поэта Горация. Эти гипотезы следует отвергнуть как совершенно бездоказательные. (См. подробно — *Штерн. М.* Указ. соч. С. 104–105, 323–324).

[3] Влияние христианских идей на четвертую эклогу Вергилия исключается уже потому, что данное стихотворение написано задолго до рождения Иисуса и полностью укладывается в традиционные римские представления о золотом веке.

несколько меняется во II–III вв. н. э., когда христианство начинает представлять собой реальную общественную силу и у авторов-язычников появляется интерес к новому, набирающему силу вероучению, отношение к которому у образованных язычников до времени Константина было резко отрицательным[4].

Правда, необходимо уточнить, что античная языческая литература была, естественно, явлением сложным и имела много своего рода «уровней». Уже в эллинистическое время на периферии античного мира (Финикия, Палестина, Месопотамия, Египет) начинается расцвет национальных историографий на греческом языке. Насколько возможно судить по сохранившимся отрывкам, эти авторы писали весьма подробно об истории и культуре народов Ближнего Востока, в том числе и иудеев. Кроме того, и в, собственно, античной историографии были авторы, по тем или иным причинам интересовавшиеся историей и культурой экзотических для греков и римлян народов. Таков, например, один из основных источников Евсевия Александр Полигистор[5], составивший подробнейший конспект из большого количества работ иудейских историков, писавших по-гречески. Таков же, судя по всему, мавританский царь Юба, написавший весьма ученое сочинение по истории Аравии, ставшее одним из важнейших источников информации по Аравии для Плиния Старшего — автора знаменитой «Естественной истории». Именно благодаря такого типа авторам отдельные страницы истории народов Востока, в том числе и иудеев, попадали на страницы сочинений античных историков и раннехристианских авторов без особых искажений.

Это, однако, не меняет основного. Как известно, сочинения того типа, что писали Александр Полигистор и Юба Мавританский, практически не сохранились, что показывает отсутствие к ним большого интереса у последующих поколений греков и римлян с конца античности.

---

[4] Специальные исследования позволяют утверждать, что некоторые языческие авторы I–II вв. н. э., если и не были знакомы с Новым Заветом, то имели известное представление о христианских идеях. Это, в частности, относится к Лукиану, в творчестве которого можно проследить отдельные новозаветные мотивы. См. подробно: *Betz H. D.* Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und Paränetische Parallellen. Berlin, 1961.

[5] Об Александре Полигисторе и использованных им источниках, сохранившихся в передаче Евсевия, см.: *Denis A.-M.* Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament. Leiden, 1970. P. 241–269; в особенности, p. 244–245; *Schürer E.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Dritter Band. Hildesheim, 1970, S. 470–471.

Вот почему большое количество упоминаний об иудеях в античной литературе не столько объясняется внутренним интересом к ним, сколько является отражением следующих двух факторов.

Прежде всего здесь следует назвать сочетание двух исторических случайностей: любознательность Иосифа Флавия, собравшего в сочинении «Против Апиона»[6] огромное количество выписок из сочинений, которые были бы иначе нам совершенно неизвестны и недоступны, и любознательность ученых деятелей раннехристианской церкви (особенно Климента Александрийского и Евсевия), весьма интересовавшихся историей возникновения христианства и всем тем, что так или иначе связано с Ветхим Заветом. У Псевдо-Юстина (Cohortatio ad Gentiles; De Monarchia), Климента Александрийского (Stromata, V)[7] и Евсевия (Praeparatio Evangelica, IX, XI–XIII) встречается множество цитат из предшественников, с помощью которых они стремятся доказать вторичность античной культуры по отношению к ветхозаветной. Все трое делают это с помощью цитат из Библии, а также большого количества цитат из сочинений иудейских авторов, которые писали по-гречески, сохранившихся до нашего времени лишь в цитатах у Отцов церкви.

Совпадение этих цитат у разных авторов доказывает общность источника цитирования и достоверность цитируемого текста. Действительно, в тех случаях, когда два не зависимых друг от друга автора цитируют третьего и цитируемый текст оказывается близким или тождественным, можно быть уверенным по меньшей мере в том, что цитата не выдумана.

К сожалению, не имеет однозначного ответа вопрос, что представляли из себя источники Псевдо-Юстина, Климента и Евсевия: они не сохранились. Текстологический анализ позволяет все же предположить, что они имели дело чаще всего с разными вариантами своего рода тематических сборников цитат и лишь в некоторых случаях — непосредственно с произведениями иудейских авторов, писавших по-гречески. Автором некоторых из тематических подборок, сделанных на основе иудейской литературы и доступных раннехристианским авторам, был уже упоминавшийся выше Луций Корнелий Александр, более известный как Александр Полигистор. Его труды не сохранились.

---

[6] Есть русский перевод: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона. М., 1994.

[7] Строматы Климента Александрийского переведены на русский язык (особо отметим, что издание содержит также и греческий текст). — Климент Александрийский. Строматы. Кн. 4–5. Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого и комментарии Е. В. Афонасина. СПб., 2003.

Иными словами, имеющиеся у Отцов церкви многочисленные цитаты из грекоязычных иудейских авторов являются материалом из третьих рук. Дошедшим до нас цитатам предшествуют не сохранившиеся тематические подборки, частично составленные Александром Полигистором, а не сохранившимся тематическим подборкам предшествуют опять же не сохранившиеся произведения иудейских авторов[8]. Следовательно, если бы не любознательность Иосифа Флавия и некоторых Отцов церкви, наши сведения по древней истории иудеев в эллинистический и римский периоды были бы весьма ограничены. Проверить добросовестность Иосифа Флавия и раннехристианских авторов мы не можем, однако исходя из общих соображений[9], представляется возможным воспринимать данные цитаты как подлинные.

Подводя итоги, отметим, что изобилие информации об иудеях, сохранившееся до наших дней у древних авторов, писавших на греческом и латинском языках, в конечном счете объясняется тем, что на базе иудаизма возникло христианство. Именно этот факт способствовал сохранению до наших дней произведений Иосифа Флавия[10], а также — актуальности для очень многих раннехристианских авторов истории иудаизма и иудеев[11].

Отметим далее несколько не устаревших до сих пор источниковедческих обзоров, касающихся интересующего нас периода:

— заслуживает внимание, хотя написано 90 лет назад, обстоятельное введение к книге Ж. Жюстера. — *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Tome premier. Paris, 1914. P. 1–179;

— очень важно источниковедческое введение к обновленной английской версии известной работы Э. Шюрера. — *Schürer E.* The

[8] См. *Denis A.-M.* Introduction aux pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament. Leiden, 1970. P. 223–283.

[9] У Иосифа Флавия, пожалуй, не было оснований искажать такого рода информацию в целом, хотя нельзя исключить, что какие-то отдельные детали могли быть им приукрашены.

[10] Мы лишены возможности сравнить сочинения Иосифа Флавия с трудами каких-либо других авторов, писавших по-гречески об иудеях. Из трудов Иосифа известно лишь, что такие существовали и из них, судя по всему, наиболее значимыми были сочинения Юста Тивериадского и Николая Дамасского. Поэтому в качестве предположения хотелось бы отметить следующее. Не исключено, что труды Иосифа Флавия сохранились не только из-за интереса к ним у раннехристианских авторов, но и потому, что сочинения иных авторов были просто хуже.

[11] В какой-то мере эти проблемы рассмотрены в следующей работе: *Гиршман М.* Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. М., 2002.

History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135). A new English version revised and edited by G. Vermes and F. Millar. Literary Editor P. Vermes, Organizing Editor M. Black. Vol. I. Edinburgh, 1973. P. 6–122;

— подробная характеристика раввинистической литературы в целом содержится на с. 68–122 отмеченного английского издания первого тома работы Э. Шюрера.

Этот же сюжет составляет основное содержание следующей, весьма важной в практическом и методическом отношении книги: *Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Edinburgh, 1996.

Подробная характеристика всех античных языческих авторов, так или иначе писавших об иудеях и иудаизме, есть в Хрестоматии М. Штерна (Stern, 1976, 1980, 1984 = Штерн, 1997, 2000, 2002). Проделанная М. Штерном работа избавляет от необходимости писать справки-характеристики использованных авторов. Русское издание М. Штерна вполне доступно, взгляды самого М. Штерна в основном нареканий вызвать не могут и в настоящий момент едва ли кто-либо лучше его напишет, как и в какой связи писал о Палестине и иудеях, к примеру говоря, Тацит или Страбон. Правда, говоря о русском издании Хрестоматии М. Штерна, хотелось бы еще раз подчеркнуть, что приведенные в ней переводы не идеальны и поэтому требуют осмотрительного к себе отношения.

По вполне понятным причинам М. Штерн в своей Хрестоматии совершенно не затрагивает Иосифа Флавия. Общая характеристика Иосифа Флавия как историка и его сочинений есть в следующей, существующей на русском языке книге:

— *Раджак Т.* Иосиф Флавий. Историк и общество. М., 1993[12];

— немалую ценность по своим комментариям представляет также неоднократно переиздававшееся десятитомное издание сочинений Иосифа Флавия в серии Loeb Classical Library.

Этого, к сожалению, нельзя сказать о современных русских переводах Иосифа Флавия. Воспроизведение старых переводов, практическое отсутствие комментариев и устаревшая разбивка текста на главы и параграфы делает эти издания, в лучшем случае, годными для первичного ознакомления с содержанием трудов историка, но никак не для научной работы. Первый, действительно новый перевод Иосифа Флавия на русский язык появился только к 2004 г.:

[12] На русском языке этому предшествует лишь — *Дубнов В. М.* Иосиф Флавий, его жизнь, литературная и общественная деятельность. Одесса, 1896.

— *Иосиф Флавий*. Иудейская война / Пер. с древнегр. М. Финкельштейна и А. Вдовиченко под ред. А. Ковельмана. М., 2004. Примечаний к тексту в книге нет, что в какой-то мере компенсируется наличием большого указателя имен и географических названий.

Античные юридические источники по истории иудеев (под ними принято понимать сохранившиеся у Иосифа Флавия пересказы законов времен Цезаря, Антония и Августа об иудеях, а также данные сводов римского права V–VI вв.) рассмотрены в целом ряде работ. Отметим следующие из них:

— *Askowith D.* The Toleration of the Jews Under Julius Caesar and Augustus. New York, 1915;

— *Rajak T.* Was there a Roman Charter for the Jews // JRS. 1984. Vol. 74. P. 107–123.

— *Saulnier C.* Lois romaines sur les juifs selon Flavius Josèphe // RB. 1981. Vol. 88. P. 161–198.

— *Linder A.* The Jews in Roman Imperial Legislation, edited with Introductions, Translations and Commentary. Detroit, 1987.

В настоящее время все более возрастает роль папирусных источников в истории иудеев эпохи Римской империи. Речь идет о большом количестве документов, обнаруженных в 50–60-х гг. XX в. в Иудейской пустыне. Их публикация по-настоящему не закончена до сих пор. Подавляющее большинство этих находок составляют хорошо известные кумранские документы, однако среди этих находок есть несколько десятков папирусов социально-экономического характера. По преимуществу это несколько семейных архивов. Речь идет о следующих публикациях:

— *Benoit P., Milik J. T., de Vaux R.* Les Grottes de Murabba'at. Oxford, 1961;

— The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri edited by N. Lewis. Aramaic and nabataean subscriptions edited by Y. Yadin and J. C. Greenfield. Jerusalem, 1989;

— The Documents from the Bar Kohba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri. Edited by N. Lewis. Aramaic and Nabatean Signatures and Subscriptions edited by Y. Yadin and J. C. Greenfield. Jerusalem, 1989; Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and other Sites. With an Appendix containig alleged Qumran Texts. (The Seiyal Collection II). By H. M. Cotton and A. Yardeni. Oxford, 1997 (Discoveries in the Judaean Desert, XXVII).

Из этих сборников папирусов, второй и третий являются публикацией архивов жителей одной деревни, расположенной на южной

конечности Мертвого моря Махозы (греч. форма — Маоза)[13]. Документы, представленные в первом сборнике, единого архива не образуют, будучи связаны лишь местом находки.

Общий, достаточно новый обзор папирусных находок по всему Ближнему Востоку есть в следующей статье: *Cotton H. M., Cockle W. E. H., Millar F. M.* The Papyrology of the Roman Near East: a Survey // JRS. 85. 1995. P. 214–235.

Обзор документов, относящихся ко времени восстания Бар Кохбы, есть в следующей работе: *Millar F.* The Roman Near East. 31 BC — AD 337. London, 1993, Appendix B. Documents from the Bar Kochba War. P. 545–552.

Особо приходится отметить, что, к сожалению, к Палестине не имеет никакого отношения известное трехтомное издание Corpus Papyrorum Judaicarum:

— Vol. I. Edited by V. A. Tcherikover and A. Fuks. Cambridge Mass., 1957;

— Vol. II. Edited by V. A. Tcherikover and A. Fuks. Cambridge, Mass., 1960;

— Vol. III. Edited by V. A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern. With an epigraphical contribution by D. M. Lewis. Cambridge Mass., 1964.

Все три тома CPJ посвящены исключительно Египту и египетским папирусам.

И наконец несколько общих замечаний по поводу информации, касающейся иудеев и иудаизма в раннехристианской литературе, а также — в юридических источниках IV–VI вв. Эта информация не систематизировалась в той мере, в какой это относится к авторам язычникам, хотя количество упоминаний на иудейские сюжеты у Отцов церкви и апологетов весьма велико. Последнее, впрочем, легко объяснимо, ибо ввиду тесной в историческом плане связи христианства и иудаизма вопрос об иудейской вере и ее адептах приобрел в каком-то смысле общегосударственное значение в период IV–VI вв. Не было практически ни одного императора, который не издавал бы законов, так или иначе касающихся иудаизма и различных аспектов правового положения иудеев.

В связи с тем, что ниже используется множество источников правого характера (законы, сохранившиеся в тексте сочинений Иосифа Флавия, статьи Codex Theodosianus, Codex Iustinianus), представляется необходимым сказать несколько слов о специфике

[13] В еврейских и арамейских папирусах — Махоза. Ниже всюду употребляется греческая форма топонима — Маоза.

юридических источников в целом и той информации, которую они дают.

Любое историческое сочинение (авторское повествование, хроника, летопись) или документ отражают — естественно, с разной степенью субъективизма — имевший место факт. В то же время юридический источник (любой свод законов) отражает нечто иное. То, что записано в законе, следует назвать реакцией законодателя на факт, имевший место в реальной жизни. Фиксируя в законе некую норму, законодатель проявляет заинтересованность в закреплении в общественной жизни или исключении из нее того или иного общественного явления, рассматриваемого соответственно либо как полезное, либо как вредное. Именно поэтому здесь также следует сказать несколько слов о соотношении закона и реальной жизни.

Сам же по себе закон является своего рода идеальной нормой, обязательной, с точки зрения законодателя, для исполнения. Однако вопрос о претворении закона в реальность не так прост, как может показаться, именно из-за изначальной «идеальности» закона. Об этом всегда необходимо помнить, имея дело с источниками юридического характера. Так, самое тщательное изучение Кодекса законов о труде любой страны и любого времени не даст полной картины о реальных трудовых отношениях в обществе. Точно так же знакомство с законами о иудеях времени обоих Феодосиев, Аркадия и Юстиниана, не дает полной и реальной картины жизни иудеев в рассматриваемое время, ибо перед нами предстает лишь идеальная модель того, какой эта жизнь должна была быть с точки зрения законодателя.

Иными словами, исторические выводы на базе источников юридического характера необходимо делать с известной оглядкой. Тот факт, что в том или ином законе прописана та или иная норма, совершенно не означает автоматической и повсеместной реализации этой нормы на местах. Существующее даже в условиях наших дней расхождение между нормой права и ее реализацией не могло не быть в древности еще большим как из-за большего несовершенства самой структуры общества, так и из-за несовершенства средств связи провинций и центра[14].

Это имеет самое непосредственное отношение к рассматриваемому сюжету, ибо издание как благосклонных, так и дискриминационных по отношению к иудеям законодательных актов и в эпоху

[14] Хорошо известен тот факт, что известие о смерти императора Юлиана, погибшего в Персии во время военного похода, стало известно в Империи с большим опозданием.

Принципата, и в IV–VI вв., **совершенно не означало** немедленного и всестороннего воплощения на местах всего предписанного законодателем. Материал, особенно относящийся к V в. н. э., показывает, что конкретно-исторические ситуации в регионах могли складываться по-разному: наступление христианства на иудаизм и его адептов не было и не могло быть последовательным.

Об иудеях писали очень многие раннехристианские авторы. В целом направленность этих сочинений всегда враждебна, однако же в этой враждебности можно различить довольно много оттенков, объясняющихся или взглядами автора, или задачами, ради которых то или иное сочинение писалось.

Некоторое представление о том, какие именно раннехристианские авторы касались иудейской проблематики, может дать указатель источников, помещенный в третьем томе неоднократно упоминавшейся Хрестоматии М. Штерна[15]. Из указателя к его работе видно, что сам М. Штерн прекрасно знает раннехристианскую литературу по интересующим его сюжетам, но сознательно не включает ее в свод рассматриваемых им источников. Последнее объясняется, скорее всего, идеологическими мотивами: гораздо более ярко выраженной антииудейской направленностью раннехристианской литературы IV–VI вв. по сравнению с языческой.

Гораздо более подробное описание произведений раннехристианской литературы, касающейся иудеев, есть в уже упоминавшейся выше работе Ж. Жюстера[16]. Приводимая же ниже примерная классификация раннехристианской литературы, посвященной иудеям и иудейской проблематике, основана отчасти на наблюдениях автора данной работы, отчасти — на выводах Ж. Жюстера.

По жанру эти сочинения делятся на несколько групп:

а) теологические трактаты — сочинения, так или иначе обосновывающие идею о том, что именно Иисус является ветхозаветным Мессией;

б) своего рода научные исследования по истории христианства, авторы которых доказывали вторичность античной культуры по отношению к ветхозаветной мудрости. Принципиально важно отметить следующий факт: авторы таких сочинений, превознося ветхозаветную мудрость, фактически выступали апологетами иудаизма. Сюда относятся — из числа сохранившихся — сочинения Евсевия, Климента Александрийского, Псевдо–Юстина;

---

[15] *Штерн.* 2002. С. 402–434.

[16] *Juster J.* Les juifs dans l'Empire Romain... Vol. 1. Paris, 1914. P. 40–119.

в) легенды — фантастические переосмысления ученых диспутов христиан и иудеев, проходивших вплоть до конца IV в. достаточно мирно;

г) многочисленные апологетические сочинения раннехристианских авторов — полемические сочинения, адресованные язычникам вообще и иудеям в частности и направленные на прославление христиан и христианства с очевидным намерением пополнить ряды своих сторонников (Ориген, Тертуллиан).

Отметим, наконец, что многочисленные упоминания об иудеях содержатся в сочинениях, в целом не связанных с иудейской проблематикой. Их содержат многочисленные исторические сочинения общего характера, церковные истории, хроники, своды законов, письма (сочинения Прокопия, Созомена, Иоанна Малалы, Кодекс Феодосия, Кодекс Юстиниана). Что касается последних, то здесь прежде всего следует упомянуть эпистолярное наследие Иеронима. Он много лет жил в Палестине, и поэтому иудеи и иудейская проблематика появляются во многих его письмах.

Подводя итоги, отметим, что общего свода сведений раннехристианских авторов об иудеях и иудаизме, подобного Хрестоматии М. Штерна, в настоящий момент, к сожалению, не существует.

2. Зарубежная историография

Для начала хотелось бы отметить, что ниже рассматриваются лишь отдельные эпизоды из истории иудаики как науки, представляющиеся автору наиболее важными. По большому счету, эту историю следует писать отдельно и подробно для каждой страны, что в рамках данной работы невозможно. Автор не станет также отрицать известной субъективности в выборе исследований, которые представлены в этом разделе, не отличающемся исчерпывающей полнотой.

Важнейшая особенность истории изучения Палестины определяется тем, что этот регион стал родиной двух монотеистических религий. Этот факт привел к тому, что вольно или невольно последователи этих идеологических систем всегда относились к истории Палестины как к чему-то уникальному, присущему только его духовной истории. Это ставит исследователя перед непростым выбором — какую именно историографию исследовать? Отметим, что в этой главе не рассматриваются работы по истории раннего христианства и работы ярко выраженного конфессионального характера.

Точно так же ниже не затрагиваются те работы, в которых история иудеев является своего рода иллюстрацией идей автора, но не специальным предметом исследования. Таковы, например, труды А. Дж. Тойнби, в которых автор неоднократно обращается к истории иудеев, но не исследует ее специально, хотя и высказывает отдельные интересные мысли[17].

История научного изучения Палестины, т. е. оформление иудаики как науки, начинается в середине XIX в., а во второй половине столетия интерес к ней усиливается. Особое внимание к Ближнему Востоку в это время как в Западной Европе, так и в России было связано с Восточным вопросом: ослаблением Османской империи, и соответственно, с повышением небескорыстного интереса всех крупных европейских держав к судьбам тех стран, которые входили в ее состав[18]. В эти годы резко увеличилось число научных экспедиций и паломников из Европы, прежде всего в Египет и Палестину.

Если сопоставить историко-археологическое изучение этих стран во второй половине XIX в., то нельзя не заметить, что итоги изучения древней Палестины оказались гораздо более скромными. Среди обширной литературы XIX — начала XX вв., традиционно относимой к категории научной о Палестине, преобладают описательные рассказы о путешествиях по Святой земле и дневниковые записи. Достаточно полная библиография таких работ есть у Р. Веля[19].

Уровень этих работ весьма различный. Среди них встречаются откровенные заявления о том, что исследователь высаживается на Святой земле, чтобы воочию увидеть места, где происходили события, описанные в Новом Завете, и для того, чтобы своими изысканиями подтвердить правоту Писаний[20]. Встречаются среди них и работы исследовательского характера. Здесь хотелось бы отметить, например, многочисленные тома серий A Survey of Western Palestine, A Survey of Eastern Palestine, изданные в Англии на рубеже XIX–XX вв., и уже упоминавшуюся выше (прим. 3) работу Р. Веля.

Главы, посвященные истории Палестины, всегда были и есть в общих обзорных работах по истории Рима, столь популярных в ев-

---

[17] См., например: *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории. М., 2003. С. 149–198.

[18] Об этом комплексе проблем см. подробно: Восточный вопрос во внешней политике России. Конец XVIII — начало XX вв. М., 1978.

[19] *Weill R.* La presqu'île de Sinaï. Etude géographique et historique. Paris, 1908. P. 254–318.

[20] *Tristram H. B.* The Land of Israel: A Journal of Travels in Palestine, undertaken with special reference to its physical character. London, 1865. P. 1.

ропейской историографии с конца XIX в. Приведем лишь несколько примеров. Отдельная глава посвящена Палестине в неоднократно переиздававшемся пятом томе Римской истории Т. Моммзена. Упоминания о Палестине есть в известном и издававшемся на многих языках сочинении М. И. Ростовцева о социальной и экономической истории Римской империи[21]. Немало внимания уделено Палестине в работе А. Х. М. Джонса о городах восточных провинций Римской империи и в общей работе о Поздней империи в целом[22]. О Палестине пишет в своем обзоре экономической жизни Римской империи Ф. Хайхельхайм[23].

Общей направленностью отмеченных выше работ — и любых других, подобных им, — является ориентация преимущественно на сведения античных авторов и археологический материал.

Иная ситуация наблюдается в работах по истории Палестины, написанных современными исследователями в Израиле, гебраистами Европы и США, а также их многочисленными предшественниками рубежа XIX–XX вв. Для перечисляемых ниже работ характерна преимущественная ориентация на Талмуд и раввинистическую литературу. Ценность этих книг различна. Чем дальше отстоит от нас время их публикации, тем больше они, как правило, описательны[24].

Так, между 1910 и 1912 гг. в Лейпциге были изданы три тома сочинения С. Краусса (S. Krauss) Talmudische Archäologie[25]. К сожалению, материал в них не систематизирован. В его изложении сме-

---

[21] *Rostovtseff M. I.* Histoire économique et sociale de l'Empire Romain. Paris, 1988. P. 83, 116, 142, 156, 197–198, 201–202, 248, 251, 260, 296, 312, 419, 454, 484, 535, 566.

[22] *Jones A. H. M.* The Cities of the Eastern Roman Provinces. Oxford, 1971. P. 228–229, 230, 233, 247, 251, 258, 269–278; *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey. Vol. I–II. Baltimore, 1986. P. 75, 208, 233–234, 281, 282, 468, 609, 630, 797, 877, 882, 929, 931–933, 994.

[23] *Heichelheim F. M.* Roman Syria // T. Frank (ed.) An Economic Survey of Ancient Rome. Vol. IV. Baltimore, 1938. P. 128, 141, 158, 159, 247.

[24] Краткий обзор всей научной литературы по изучению Талмуда содержат библиографические справки, предваряющие каждую главу книги *Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash. Edinburgh 1996. Большей обстоятельностью отличаются специализированные справки в следующих изданиях: *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A D. 135). A New English versin revised and edited by G. Vewrmes and F. Millar. Vol. I. Edinburgh, 1973. P. 68–118 (Talmudic Literature; Rabbinic Literature); *Bokser B. M.* An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud // ANRW. 2, 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 139–256; *Goodbaltt D.* The Babylonian Talmud // ANRW. 2, 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 257–337.

[25] Все три тома этого сочинения были сравнительно недавно переизданы — Hildesheim, 1966.

шаны библейские сюжеты и реалии современной С. Крауссу жизни в Палестине. Эта работа в научном отношении слабее изданной несколько позднее многотомной работы Г. Дальмана Arbeit und Sitte in Palästina[26], являющейся всесторонним описанием повседневной жизни Палестины начала XX в.

В известной степени до сих пор не утратила своего значения работа французского исследователя Ж. Жюстера (J. Juster). Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition économqiue et sociale[27]. Она является солидным по источниковедческой базе исследованием всех сторон жизни — в том числе и экономики — иудейского населения Римской империи, но за пределами Палестины. В работе Ж. Жюстера учтены не только все источники на греческом и латинском языках, но и раввинистическая литература, хотя последняя и привлекается в меньшем объеме. Некоторым недостатком работы Ж. Жюстера можно считать тот факт, что она является скорее комментированной хрестоматией, чем, собственно, исследованием по выбранной теме. Ж. Жюстер, указав все источники по рассматриваемому сюжету, чаще всего ограничивается краткими комментариями по поводу источников и не предлагает своего варианта осмысления сообщений источников.

В целом же как минимум до середины XX в. конфессиональный подход к истории иудеев в рамках античности проявлялся очень сильно, приводя к антиисторичности многих в принципе добротных работ.

В этом отношении, например, совершенно одинаковы Э. Ренан, Б. А. Тураев и известный историк и археолог середины XX в. М. Ави-Йона. Первые двое писали о том, что иудаизм с появлением христианства выполнил свою историческую роль[28], М. Ави-Йона начинает свою работу о политической истории иудеев от восстания Бар Кохбы до арабского завоевания с заявления о том, что основное содержание истории иудеев в рассматриваемое им время составляет борьба иудеев с античной цивилизацией[29]. Высказывания Э. Ренана и Б. А. Тураева в комментариях не нуждаются, что же касается М. Ави-Йоны, то следует отметить, что далеко не все иудеи боролись с античной цивилизацией, а после поражения восстания Бар Кохбы в Палести-

[26] Издано: Gütersloh, 1928–1935.

[27] Издано: t. 1–2. Paris, 1914.

[28] См.: *Renan E.* Histoire du peuple d'Israel. Tome cinquième. Paris, 1893. P. 414–415; *Тураев Б. А.* История Древнего Востока / Под ред. В. В. Струве и И. Л. Снегирева. Т. II. Л., 1936. С. 276–282.

[29] *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 1.

не практически не осталось способных сопротивляться. Иными словами, постулат М. Ави-Йоны, имеющий некоторое отношение к действительности, в конечном счете отражает стремление автора увидеть в источниках то, что ему хочется[30].

К середине XX в. относится также прекрасное во всем том, что касается изложения фактов, исследование Г. Алона: *Alon G.* The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 С. Е.). Translated and edited by Gershon Levy. London, 1989[31]. Хорошее знание источников сочетается у автора работы с весьма избирательным подходом к материалу. Не менее трех четвертей объема работы занято изложением событий до восстания Бар Кохбы включительно (по английскому изданию это с. 3–637). Все последующее интересует автора уже гораздо меньше, и период от поражения восстания Бар Кохбы до арабского завоевания занимает с. 641–757. Это можно было бы пытаться объяснить тем, что работа Г. Алона представляет собой во многом сложную реконструкцию текста, предпринятую учениками Г. Алона на основе собственных записей лекций Г. Алона и черновых материалов самого лектора[32]. Все же красноречивый заголовок четвертой части работы (Decline — упадок), посвященной событиям после восстания Бар Кохбы, свидетельствует скорее об ином. Тот период, в ходе которого иудеи практически не сопротивлялись иноземному господству, интересует автора гораздо меньше того периода, когда иудеи оказывали сопротивление. Подобный политизированный подход, естественно, снижает научную ценность работы.

К пятидесятым же годам прошлого века относится многотомный компендиум С. В. Барона (S. W. Baron) о социальной и религиозной истории иудеев с древнейших времен до наших дней. История иудеев в эпоху античности, так же как и общая характеристика Талмуда, в той или иной мере рассмотрена в первом и втором томах издания[33]. Материал в книге расположен не столько хронологически,

---

[30] Сам М. Ави-Йона в одном из предисловий к своей книге (*Avi-Yonah M.* Op. cit. P. XVII) пишет о желании писать о прошлом «без гнева и пристрастия» (sine ira et studio: слова принадлежат Тациту. — Ann. I, 1,3). Факты показывают, что этого не смогли достичь в полной мере ни Тацит, ни М. Ави-Йона.

[31] Есть русский перевод: *Аллон Г.* История евреев Эрец-Исраэль в Талмудическую эпоху. Т. 1–2. Иерусалим, 1994.

[32] Об истории текста работы см.: *Аллон Г.* История евреев Эрец-Исраэль в Талмудическую эпоху. Т. 1. Иерусалим, 1994. С. 9–12.

[33] *Baron S. W.* A Social and Religious History of the Jews. Vol. I. Ancient Times. The Beginning of the Chrisitian Era. New York, 1952; vol. II. Ancient Times. Christian Era. The First Five Centuries. New York, 1952.

сколько тематически, и в рамках одного сюжета могут иметь место факты, относящиеся к разным периодам. Так, в гл. VIII первого тома Social Turmoil рассмотрены основные факты экономики и торговли, богатства и бедности, социальной стратификации иудейского общества, а также вопрос о правовом статусе иудеев в рамках римского общества. В каждом из сюжетов собран весь доступный автору материал, относящийся ко II–I вв. до н. э. С современных позиций работа значительно устарела, ибо она написана и опубликована до того, как стали доступны кумранские документы. Кроме того, распределение и рассмотрение материала в работе на основе довольно субъективных критериев[34] (о многом говорят названия глав второго тома — New Horizons, The Great Schism, Breakdown and reconstitution, Closing the ranks, Inicipent Medievalism, World of the Talmud, Talmudic Law and Religion) затрудняют использование работы.

В рамках данного введения хотелось бы также отметить, что с рубежа XIX–XX вв. в иудаике как науке достаточно четко оформляются две тенденции в подходе к истории, в точности соответствующие двум направлениям идейной жизни в иудаизме, засвидетельствованным с античных времен[35]. Одно из них можно — естественно, условно — назвать охранительно-консервативным, другое — либеральным[36]. О первом из них, представители которого прежде всего обращали внимание на взаимоотношения иудеев с окружающим миром в целях самосохранения, речь уже частично шла выше[37].

Не меньшего внимания, однако, заслуживает и другое направление. Одним из первых систематизированных выражений этой точки зрения следует назвать следующую работу: *Askowith D.* The Toleration of the Jews Under Julius Caesar and Augustus[38].

Она отличается хорошей продуманностью, аргументированностью и четким построением. С точки зрения автора, в толерантности (терпимости) следует различать несколько аспектов — религиозный, социальный, или этический, и политический. Он считает, что все эти

---

[34] Автор имеет в виду преобладание в работе Барона тематического принципа организации материала над хронологическим.

[35] Ср. I Macc., 1:11; 1:62.

[36] Идея использования этих терминов применительно к идейной жизни иудеев принадлежит автору данной работы.

[37] См. также ниже. С. данной главы, по поводу работы С. Я. Лурье.

[38] Опубликовано — New York, 1915. Заглавие книги содержит также следующий элемент, показывающий, что работа Доры Асковиц по меньшей мере задумывалась как первый выпуск целой серии исследований: The Toleration and Persecution of the Jews in the Roman Empire, Part 1.

проявления толерантности имеют место в римской политике по отношению к иудеям. В своем исследовании он доказывает это на примере известных законов времен Цезаря и Августа, сохранившихся в тексте Иосифа Флавия. С современных позиций работа Д. Асковица представляет интерес своими принципами подхода к материалу, четкостью и ясностью изложения. Фактическая же ее сторона устарела.

Сходные идеи особенно активно стали разрабатываться в конце XX в. Отметим здесь работу Л. Шифмана (Lawrence Schiffman) «От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда»[39]. В целом проблема так называемого антисемитизма автора интересует мало: ей уделена всего одна страница (по русскому изданию 2000 г. это с. 92).

Позиция автора в отношении античного антисемитизма отличается некоторой непоследовательностью. С одной стороны, он отмечает, что на эллинистический период приходится зарождение многих элементов классического антисемитизма. Одна эта формулировка позволяет считать, по мнению Л. Шифмана, что в древности возникают только элементы антисемитизма. Автор считает, что эти «многие элементы» следует разделить на две группы: социально-экономические появляются с эллинистического времени, образ иудея как убийцы Христа возникает в процессе становления христианства. С другой стороны, как явствует из текста на той же с. 92, Л. Шифман с некоторыми оговорками готов считать антисемитизм явлением, которое «выходит за хронологические рамки определенных исторических периодов». Иначе говоря, антисемитизм, по мнению ученого, является своего рода внеисторическим, вечным спутником истории иудеев. Для думающего читателя остается, однако, неясным, как могут сочетаться «элементы» антисемитизма с его вечностью и внеисторичностью.

Идеи, выраженные в работе Л. Шифмана несколько расплывчато, гораздо более четко сформулированы в целой серии исследований других авторов. Отметим прежде всего несколько сочинений Ш. Дж. Д. Коэна (Shaye J. D. Cohen). Наибольшее значение среди них в этом отношении имеет монография «From Maccabees to the Mishnah»[40]. В ней автор прямо пишет об отсутствии антисемитизма

[39] Использовано русское издание. — М., 2000. Английское издание — From Text to Tradition. A History of Second Temple and Rabbinic Judaism. New Jersey, 2001.

[40] Опубликовано: Philadelphia, 1989; обращают на себя внимание также несколько его статей — «Respect for Judaism by Gentiles in the Writings of Josephus» // HTR. 80 (1987). P. 409–430; «Crossing boundary and becoming a Jew» // HTR. 82 (1989). P. 13–33.

в античности, ибо в древности не существовало понятия «раса», а следовательно, не было базы для идей о расовом превосходстве одних людей над другими[41]. Для антииудейских выпадов, встречающихся в греческой и римской литературе, Коэн предлагает употреблять термин «антииудаизм».

Эти же мысли в несколько более разработанной форме присутствуют в весьма содержательной статье Б. Рошетта (B. Rochette), озаглавленной «Juifs et romains. Y a-t-il eu un antijudaïsme romain?»[42] Автор пишет о том, что антииудейские настроения в римском обществе были ограничены лишь религиозной сферой — реакцией на соблюдение субботы, на обрезание и на пищевые запреты. Все это не вызывало общественно значимых, массовых проявлений нелюбви к иудеям. Б. Рошетт, как и Ш. Дж. Д. Коэн, пишет о невозможности применять к античности термин «антисемитизм» ввиду отсутствия понятия «раса» и идеи расового превосходства в греческом и римском менталитете. Б. Рошетт отмечает также, что в Риме не было «экономического» антисемитизма. Из-за отсутствия в реальной жизни богатых иудеев-ростовщиков в античной литературе в отличие от Средних веков не было и соответствующего образа, ставшего в Западной Европе в эпоху Средневековья карикатурным.

Особого упоминания заслуживают работы американского исследователя Луиса Фельдмана (L. H. Feldman), и в особенности его книга «Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian»[43]. Работа представляет собой попытку всестороннего обобщения истории взаимоотношений эллинистических государств, Рима, ранней Византии и иудеев. Основной акцент — и это характерно — в книге Л. Фельдмана сделан на все то, что сближало иудеев и античную культуру и делало возможными мирные взаимоотношения между двумя культурами.

В этом отношении о многом говорят даже названия глав работы: гл. 6 (p. 177–200) «Привлекательность иудеев: их древность»; гл. 7 (p. 201–232) «Привлекательность иудеев: основополагающие добродетели» (The Cardinal Virtues); гл. 8 (p. 233–287) «Привлекательность иудеев: идеальный лидер, Моисей».

Не менее половины объема сочинения Л. Фельдмана составляет анализ проявлений и причин успеха иудейского прозелитизма. Здесь опять же о многом говорят названия соответствующих глав — гл. 9

[41] *Cohen Sh. J. D.* From Maccabees to the Mishnah, Philadelphia, 1989. P. 46–49.

[42] Опубликовано: REJ. CLX (1–2). 2001. P. 1–31.

[43] Опубликовано — Princeton, 1993.

(p. 288–341) «Успех иудейского прозелитизма в эллинистический период и начало римского периода»; гл. 10 (p. 242–282) «Успехи иудеев в завоевании «симпатизирующих»; гл. 11 (p. 383–415) «Прозелитизм иудеев в третьем, четвертом и пятом веках».

Соблюдая объективность, Л. Фельдман затрагивает в своей работе и негативные стороны взаимоотношений античного мира и иудеев. При этом принципиальной установкой самого Л. Фельдмана является утверждение о том, что в античности «еврейского вопроса» не существовало в отличие от последующих эпох (p. 123). Именно с этих позиций и следует оценивать три небольшие главы, в которых Л. Фельдман рассматривает конфликтные ситуации, возникавшие между иудеями и римской властью.

Так, гл. 3 работы озаглавлена «Официальный антииудейский фанатизм. Ответы правительств иудеям» (p. 84–106). Бóльшая часть этой главы (с. 86–106) посвящена именно официальным римско-иудейским отношениям. Автор отмечает, что до восстания 66–74 гг. во взаимоотношениях иудеев и Рима конфликты бывали, но при этом они всегда были непродолжительными (p. 94).

Следующая, четвертая глава книги озаглавлена «Народные предрассудки против иудеев» (p. 107–122). В ней наиболее оригинальной, но одновременно и не очень удачной, следует назвать попытку доказать богатство иудеев в античности[44]. С точки зрения Л. Фельдмана, это богатство и делало иудеев подозрительными в глазах греков и римлян. Приводимые Л. Фельдманом примеры сами по себе бесспорны, но свидетельствуют они не о богатстве иудеев как народа, а о том, что экономическая жизнь Палестины давала некоторую возможность для накопления богатств отдельными личностями[45]. По мнению автора, приводимые им свидетельства источников позволяют также считать, что иудеи слыли богатыми в глазах греков и римлян. Прямых доказательств этому — как с удивлением отмечает и сам Л. Фельдман — нет. Косвенные же, которым призывает довериться исследователь, далеко не столь определенны.

Пятая глава книги (p. 123–176) посвящена предрассудкам против иудеев среди древних интеллектуалов. Она представляет собой краткий обзор антииудейских выпадов, с которыми полемизирует Иосиф Флавий в сочинении «Против Апиона», а также — систематизиро-

[44] В этой же главе рассмотрены локальные конфликты иудеев и римской власти в Малой Азии, а также массовые избиения иудеев в городах Ближнего Востока в начале Иудейской войны.

[45] Приводимые Л. Фельдманом примеры разобраны ниже, на с. данной работы.

ванное обозрение антииудейских эмоций, известных в сочинениях иных, по сравнению с Иосифом Флавием, авторов. Заслуживают внимания три вывода, которые делает Л. Фельдман в конце этой главы: 1) далеко не все античные интеллектуалы разделяли антииудейские предрассудки; 2) никакое обвинение против иудеев не вело в языческие времена к организации погромов. Единственное исключение — волнения в Александрии в 38 г.; 3) литературные выпады некоторых писателей против иудеев никак не сказывались на общем отношении государства к иудеям.

Если же попытаться представить, каково было в целом отношение римского мира к иудеям, согласно Л. Фельдману, то получится следующая картина. Преобладающее отношение к иудеям следует определить как нейтральное, переходящее достаточно часто в интерес к отдельным сторонам их культуры. Попытки Л. Фельдмана доказать, что народные массы в целом иудеев ненавидели, не выглядят убедительными[46] уже хотя бы потому, что и сам автор пишет: в Риме «иудейского вопроса» не существовало, а антииудейские настроения отдельных представителей элиты не могли стать причиной погромов. Однако надо также отметить, что, с точки зрения автора данной работы, Л. Фельдман несколько потерял чувство меры в стремлении изобразить отношение римского общества и государства к иудеям как нейтральное и положительное. В эпоху Поздней империи в связи с принятием христианства ситуация была, как свидетельствуют факты, все же иной.

Несколько ранее работы Л. Фельдмана вышло в свет второе издание работы М. Смолвуд, представляющей собой весьма добротный обзор всех перипетий политической истории иудеев в рамках истории Рима с начала I в. до н. э. до конца III в. (*Smallwood M.* The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political relations[47]). Каких-то особых теорий М. Смолвуд не выдвигает и не придерживается, предпочитая ограничиваться рассмотрением конкретных фактов.

---

[46] Соответствующие главы работы воспринимаются скорее как дань традиционным представлениям и, возможно, идеологическим штампам, чем как выражение истинных взглядов автора. С точки зрения автора данной работы, не совсем прав Л. В. Раттерс, автор рецензии на книгу Л. Фельдмана, когда пишет, что взгляды Фельдмана можно определить следующим образом: народные массы ненавидели иудеев и иудаизм, тогда как интеллектуалы проявляли к нему интерес (*Rutgers L. V.* Attitudes to Judaism in the Greco-Roman Period: Reflections on Feldman's Jew and Gentile in the Ancient World // JQR. 1995. Vol. 85. P. 363). Л. Фельдман готов скорее во всех аспектах взаимоотношений иудеев и античного мира видеть только положительное.

[47] Опубликовано — Leiden, 1981.

С середины XX в. и далее количество работ по истории иудеев в рамках античности, написанных более или менее объективно, значительно возросло как в Европе, так и в Америке. Поэтому ниже названо и в какой-то мере охарактеризовано лишь незначительное их количество.

Так, можно отметить, что иудеям и иудаизму в рамках римской истории уделено фактически четыре тома в рамках известного современного западногерманского многотомного издания «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.(ANRW)». Девятнадцатый том второй серии (Principat) посвящен иудаизму в целом и палестинскому иудаизму в частности[48]. Двадцатый том той же серии посвящен иудаизму в римское время[49]. Статьи для данных томов написаны хорошими специалистами и сами по себе интересны, однако для издания ANRW характерен недостаток любого сборника: статьи написаны по тем проблемам, которые интересуют авторов, и общей картины не создают, являясь, в лучшем случае, приближением к ней, ибо каждый автор пишет о чем-то частном.

Весьма интересным и ценным исследованием является опубликованная в 1994 г. монография П. Требилко об иудейских общинах Малой Азии[50]. Работа написана на основе литературных источников и имеющихся надписей, число которых в последнее время постоянно возрастает вследствие регулярно проводимых археологических раскопок. Автор рассматривает в своей книге как историю общин отдельных городов, так и общие проблемы — религиозную жизнь иудейских общин региона, их взаимоотношения с римскими властями. Работа не содержит поспешных выводов и является одним из важнейших исследований по истории иудейской диаспоры эпохи Принципата.

Особого внимания заслуживает группа работ, фактически пересматривающих все общепринятые представления об истории иудеев в талмудический период[51]. Наиболее систематически подобные взгля-

---

[48] Название тома — Religion. Judentum: Allgemeines, Palästinisches Judentum. Том вышел двумя полутомами. Опубликовано — Berlin; New York, 1979.

[49] Название тома — Religion. Hellenistisches Judentum in römischer Zeit, ausgenommen Philon und Josephus. Том вышел двумя полутомами. Опубликовано — Berlin; New York, 1987.

[50] *Trebilco P.* Jewish Communities in Asia Minor. Cambridge, 1994 (Society for New Testament Studies. Monograph Series. 69).

[51] См., например: *Schwartz J.* Lod (Lydda) Israel: From its Origins through the Byzantine Period, 5600 B. C. E. — 600 C E. Oxford 1991; *Goodbaltt D.* The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity. Tübingen, 1994; *Jacobs M.* Die Institution des jüdischen Patriarchen Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike. Tübingen, 1995.

ды изложены в работе Алексея Сиверцева ((A. Sivertsev). Private Househoulds and Public Politics in 3rd — 5th Century Jewish Palestine. (Texts and Studies in Ancient Judaism, Edited by M. Hengel and P. Schäfer. 90)[52], нейтральное название которой не должно вводить в заблуждение.

Работа, написана реалистично, без привлечения теологии в какой бы то ни было форме. Однако исследование А. Сиверцева вызывает и несколько настороженное к себе отношение, ибо, судя по тем выводам, которые из него фактически вытекают[53], автор является ниспровергателем основ, призывающим к полному пересмотру традиционных представлений об истории евреев талмудического периода.

Особый интерес в этой связи вызывают общие принципы подхода А Сиверцева к исследуемому материалу. Он пишет о том, что биографические сведения и вся информация о характерах конкретных людей, содержащаяся в раввинистической литературе, вероятнее всего, для современного читателя никогда не будут ясными и бесспорными. Поэтому при использовании биографического материала раввинистической литературы можно достичь гораздо лучших результатов, если искать в нем информацию не о жизни конкретного человека, а об общественных институтах того времени, когда тот или иной человек жил.

Поэтому, с точки зрения А. Сиверцева, у нас неплохие шансы понять, каковы были полномочия «наси» (патриарха) и что вообще представлял собой этот институт, особенно при изучении большого количества контекстов.

Автор понимает, что в результате у него получается весьма обезличенная история, в которой основное внимание оказывается уделено институтам, а не личностям или раввинам. Однако, по словам А. Сиверцева, это, вероятно, наиболее разумный выход, если иметь в виду специфические проблемы методологического характера, связанные с интерпретацией раввинистической литературы.

Несколько ниже А. Сиверцев подчеркивает, что он не считает все написанное в вавилонском Талмуде или палестинских мидрашах фантазией авторов, однако, по его мнению, в настоящий момент отсутствуют общепринятые критерии, которые позволили бы разделить в раввинистической литературе информацию, заслуживающую доверия, и явные легенды.

---

[52] Опубликовано — Tübingen, 2002.

[53] А. Сиверцев очень осторожен в подборе слов и не столько формулирует те или иные выводы, сколько подводит читателя к тем или иным формулировкам.

В конце введения[54] автор в осторожной форме пишет о том, что изучение институтов еврейской жизни рассматриваемого времени невозможно без сопоставительного анализа. Ввиду того, что в рассматриваемый период Палестина входила в состав Римской империи, представляется весьма вероятным, что общественная жизнь евреев имела много общего с общественной жизнью соседних народов. Иными словами, сведения из раввинистических сочинений следует сверять с данными источников римского и византийского времени (имеются в виду как надписи, так и сочинения конкретных авторов). По словам А. Сиверцева, сопоставление информации из обеих групп источников поможет в установлении истины и определении подлинной ценности раввинистических источников среди источников по истории Ближнего Востока римского и ранневизантийского времени.

Осторожность А. Сиверцева не отменяет, однако, по сути, одного весьма далеко идущего вывода методического характера, которому он следует на деле. С точки зрения ученого, во внутренней жизни евреев в провинции Иудее следует прежде всего видеть не какие-то специфические национальные черты и формы, а те же закономерности, которые характеризуют жизнь и организацию жизни любой другой провинции империи.

Для А. Сиверцева само собой разумеющимся является высокий уровень эллинизации Иудеи[55] и полная готовность евреев принять это, во всяком случае, в рамках того периода, который он изучает. Вывод этот тем более примечателен, что достаточно часто историю евреев талмудического периода в историографии XX в. изображали именно как борьбу с античной цивилизацией за сохранение своей национальной самобытности.

А. Сиверцев не отрицает существования «наси» (патриархов) в общепринятом смысле слова, но, согласно его концепции, они появляются лишь в IV в., во время Поздней империи. По мере ослабления полисных институтов и складывания ранневизантийской бюрократии в еврейской среде сложился институт патриархата, т. е. появился общенациональный лидер. Основной аргумент А. Сиверцева в пользу именно такого подхода заключается в следующем: лишь для IV в. мы имеем надежные источники о самих патриархах. По его мнению, относительно предыдущего периода (для ранней империи) можно

[54] С. 17 книги.

[55] Имея в виду проникновение в провинцию форм и норм жизни греко-римского мира.

говорить лишь о том, что патриархи — те, кого мы по традиции так называем, — были не более чем семейством состоятельных местных магнатов. Развитие же полномочий состоятельного семейства до семейства национальных лидеров шло очень медленно и достигало своего логического конца лишь в IV в.

В соответствии со своими взглядами, А. Сиверцев считает, что и формирование административного аппарата патриархата (санхедрин-синедрион[56], апостолы и т. д.) — явление позднее, опять же — ранневизантийское по времени. Что касается упоминаний о синедрионе более раннего периода, то А. Сиверцев интерпретирует их следующим образом.

Опять же весьма убедительно аргументируя свои взгляды, А. Сиверцев пишет о том, что все известные по источникам примеры деятельности синедриона в I–III вв. н. э. свидетельствуют против того, что это были официальные судебные инстанции. По словам автора исследования, это неформальные суды, своего рода собрания друзей, советников, высказывающих свое мнение по тому или иному поводу, но именно как неформальные объединения, советы при наместнике, том или ином магнате.

Таковы вкратце основные положения рецензируемой книги. Здесь возникает непростой вопрос — как следует воспринимать все выводы А. Сиверцева? По форме у него все сформулировано очень осторожно, но по сути — это именно ниспровержение традиционных основ восприятия истории талмудического периода.

Так, весьма радикально звучат представляющиеся А. Сиверцеву самоочевидными утверждения о значительной степени интеграции иудеев в жизнь Римской империи и о том, что еврейские магнаты позднеантичного времени — это составная часть византийской бюрократии. Обращает также на себя внимание утверждение А. Сиверцева о повсеместном распространении в Палестине полисной системы жизни.

Столь же радикальны выводы А. Сиверцева об иудейских патриархах («наси») эпохи ранней империи, которых он фактически предлагает воспринимать как богатых горожан, или богатых булевтов, занимающихся просветительской деятельностью среди своего народа, так сказать, в свободное от деятельности в рамках полисных структур время. Иными словами, согласно логике А. Сиверцева, фигуры типа Йехуды ха-Наси следует сопоставлять с небезызвестным

[56] Синедрион — традиционное для русского языка наименование института, который в Талмуде называется санхедрин. Ниже всюду употребляется русское наименование.

Геродом Аттиком из Афин II в. или с современником Августа, известным Гаем Меценатом[57].

Как отнестись к высказанным положениям А. Сиверцева? Однозначно ответить на этот вопрос нельзя, ибо при всей аргументированности его построения небезупречны.

У нас нет оснований объявить его выводы беспочвенными. В нашем распоряжении действительно мало достоверной информации по тем вопросам, которые А. Сиверцев исследует, не считая Талмуда. Вопрос же о доверии или недоверии к данным талмудических трактатов чаще всего зависит от системы ценностей, которых придерживается автор.

Однако с этой работой связана и одна серьезная проблема методического плана — как далеко может заходить исследователь в своих выводах и построениях, когда в его распоряжении имеется лишь неполный материал.

Так, сами по себе выводы А. Сиверцева об известной двусмысленности на Ближнем Востоке терминологии римского времени, обозначающей официальные титулы, абсолютно правильны. Однако же все надписи, которые он анализирует, относятся лишь к Хаурану — одной области на границе провинций Сирия и Аравия. Возникает вопрос: насколько материал этого региона имеет (или может иметь) отношение к Палестине?

Примеры А. Сиверцева по поводу двусмысленности, неоднозначности терминологии, обозначающей лидеров разного уровня в еврейской среде, также убедительны. Однако опять же возникает вопрос: насколько можно быть уверенным, например, в том, что термин «парнас» употребляется только так, как указано у А. Сиверцева на с. 36, и никак иначе? Учел ли А. Сиверцев все упоминания об этом в Талмуде, разбирая особенности употребления термина «наси»? На этот вопрос напрашивается скорее отрицательный ответ, чем положительный. В этой ситуации всегда, к сожалению, приходится иметь в виду возможность и какой-то иной интерпретации этого термина, не учтенную А. Сиверцевым.

К сожалению, это утверждение справедливо практически для всех терминов, рассмотренных в работе. У читателя совершенно нет уверенности в том, что А. Сиверцев рассмотрел весь материал и что, следовательно, нет контекстов, которые следует интерпретировать совсем иначе, чем автор. Между тем радикальность итоговых выводов, которая очевидна для любого знакомого с традиционным вари-

[57] Сам А. Сиверцев так не пишет, но подводит читателя именно к такой мысли.

антом истории талмудического периода, вообще-то предполагает именно исчерпывающий анализ всех контекстов всей терминологии.

Полный отказ А. Сиверцева от рассмотрения биографического материала раввинистической литературы является в рамках данной работы скорее недостатком, чем достоинством. Фактическая заявка на весьма радикальные выводы о патриархате делает как раз очень актуальным рассмотрение всего традиционного биографического материала, касающегося патриархов, хотя бы для того, чтобы его опровергнуть.

Автор завершает рассмотрение материала рубежом V–VI вв., и это лишает исследование исторической перспективы. Как известно, в 426–429 гг. наступает конец патриархата[58], и окончательно христианизировавшееся государство избрало совершенно иную, более агрессивную тактику поведения по отношению к иудеям.

Из последних работ западноевропейской историографии общего характера, затрагивающих историю Палестины в рамках истории Ближнего Востока римского и византийского времени, отметим прежде всего исследования М. Сартра[59], Ф. Миллара[60] и Б. Исаака[61]. Работа Ф. Миллара по охвату материала и оригинальности выводов — правда, не всегда бесспорных — превосходит первый из названных в прим. 55 трудов М. Сартра. В то же время нельзя не отметить, что он пытается строить обобщения более широкого плана. Вторая же из названных работ М. Сартра является выдающимся достижением французской и европейской науки об античности, ибо перед нами — первая попытка обобщения истории античной Сирии.

Особого упоминания заслуживает также переиздание известной работы Э. Шюрера «Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu

---

[58] Патриархат — традиционное для русского языка наименование института, который в Талмуде называется несиут. Ниже всюду употребляется русское наименование.

[59] *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères. (31 avant J.-C. — 235 après J.-C.). Paris, 1991. Палестине посвящена девятая глава работы (p. 357–407), озаглавленная «Евреи в восточном Средиземноморье». Особого внимания заслуживает последняя работа М. Сартра — D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique. IVe siècle av. J.-C. — IIIe siècle ap. J.-C. Paris, 2001, в которой уделено особое внимание истории Палестины и иудеев — p. 303–370, 529–607, 927–948.

[60] *Millar F.* The Roman Near East 31 BC — AD 337. London; Cambridge Mass., 1993. Палестине посвящена десятая глава работы (p. 337–386), не считая многочисленных упоминаний в тексте вообще— p. 44–48, 59–61, 68–89, 70–79, 107–108.

[61] *Isaac B.* The Limits of the Empire. The Roman Army in the East. Oxford, 1990. В его работе рассмотрены вопросы, касающиеся римского военного присутствия на Ближнем Востоке в целом. Значительная часть работы посвящена именно Палестине.

Christi». Обновленный вариант работы вышел на английском языке фактически в четырех томах, ибо третий том издания состоит их двух отдельных полутомов[62]. Работа значительно расширена за счет добавления многочисленных глав, в основном во втором и в третьем томах, посвященных Кумрану и кумранской литературе. Важность работы Э. Шюрера заключалась и заключается в удачном изложении всех сторон жизни иудеев Палестины рассматриваемого периода. Однако экономическая проблематика не рассматривалась в первых изданиях работы рубежа XIX–XX вв., впрочем, как и в обновленной версии.

Хотелось бы также отметить несколько работ известного американского исследователя А. Т. Кробеля (Kraabel), внесшего немалый вклад в превращение иудаики в светскую, реалистическую науку, свободную от предвзятости и теологизованного подхода:

— *Kraabel A. T.* The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphical Evidence since Sukenik // ANRW II 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 477–510;

— *Kraabel A T.* The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions // JJS. 1982. Vol. 33. P. 445–464.

В новейшей научной литературе по иудаике иногда встречается и иное: весьма экзотические идеи, преподнесенные в наукообразной форме. Так, в 2003 г. Э. Лопо (E. Laupot) опубликовал статью, в которой доказывал, что основной причиной Иудейской войны стала деятельность секты назореев и что именно они были ее основными идейными вдохновителями. Кроме того, с точки зрения Э. Лопо, тот факт, что официальные власти Римской империи до 270 г. не преследовали христиан, должен объясняться следующим образом. Христиане рассматривались властями как удобный противовес деятельности назореев по привлечению прозелитов среди рабов и низших сословий[63].

К сожалению, незначительно количество работ — и это относится ко всем странам, — посвященных изучению влияния античного мира на иудейский[64]. Прежде всего здесь необходимо назвать уни-

---

[62] *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135). A New English version revised and edited by G. Vermes and F. Millar. Vol. I. Edinburgh, 1973; vol. 2. Edinburgh, 1979; vol. 3. Edinburgh, 1986.

[63] *Laupot E.* The Christiani's rule over Israel during the Jewish War: Tacitus' Fragment 2 and Histories 5.13, Sietonius Vespasian 4.5 and the Coins of the Jewish War // REJ. 162. 2003. P. 62–96.

[64] Обратное — влияние иудаизма на античный мир — рассматривалось и рассматривается всегда и постоянно.

кальный (в том смысле, что другого аналогичного не существует) словарь С. Краусса — Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud Midrasch und Targum. Bd. 1–2. Berlin, 1898, 1899.

Существует также несколько работ, в которых параллельно рассматриваются проблемы иудейского и римского права. Это прежде всего работа А. Гулака, сопоставляющая данные Талмуда с египетскими папирусами и римским правом: *Gulak A.* Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechisch-aegyptischen Papyri und römschen Rechts. Jerusalem, 1935. Автор занимается сопоставительным анализом сходных явлений в области права.

Далее следует назвать монографию Р. Йарона о дарении собственности с учетом перспективы смерти дарителя: *Yaron R.* Gifts in conteplation of death in Jewish and Roman Law. Oxford, 1960. Автор рассматривает соответствующие виды дарений в обеих правовых системах, но обходит стороной вопрос о том, возникли ли такие виды дарений в иудейском праве под влиянием римского права или же речь идет просто о типологически близких явлениях.

Интересное исследование И. И. Семенова подробно рассмотрено в следующем параграфе данной главы.

Наконец несколько слов о современной израильской историографии. Настоящая разработка этого сюжета требует отдельной книги уже хотя бы потому, что она развивается на иврите и на английском во многих научных центрах страны.

В последнее время наиболее интересные исследования (иногда, правда, скорее считающиеся таковыми) по иудаике издаются в Израиле и на русском языке, а потому доступны в России (в основном «библиотека Алия»).

Помимо уже отмеченной выше работы Г. Аллона, это:

— Очерк истории еврейского народа / Под ред. Проф. Ш. Эттингера. I. Иерусалим, 1979. В данном томе: *Штерн М.* Период Второго Храма. С. 113–208; *Сафрай Ш.* Талмудический период. С. 225–260.

— *Урбах Э. Э.* Мудрецы Талмуда. Иерусалим, 1989 (переводчик на русский язык сократил оригинальную версию работы, написанную на иврите. Существующая английская версия работы полнее — *Urbach E. E.* The Sages. Their concepts and beliefs. Translated by I. Abrahams. London: Cambridge Mass., 1987);

— Социальная жизнь и социальные ценности еврейского народа. Иерусалим, 1977. В данном томе: *Динур Б.-Ц.* Еврейская история. Ее особенность и непрерывность. С. 9–31; *Вербловский Ц.* Мессианство в еврейской истории. С. 32–56; *Бэр И. Ф.* Социальные идеалы еврейского общества периода Второго Храма. С. 92–125; *Штерн М.* Вос-

стание Хасмонеев и его место в истории еврейского общества и еврейской религии. С. 126–147; *Урбах Э. Э.* Мудрецы эпохи Талмуда, их личность и авторитет. С. 162–208; *Сафрай Ш.* Начальное образование, его религиозное и социальное значение в период Талмуда. С. 209–239.

Помимо серии «Библиотека Алия», здесь необходимо также упомянуть издательство «Гешарим», существующее в Москве и Иерусалиме и специализирующееся на изданиях в России на русском языке серьезных научных исследований по иудаике.

3. Российская и советская историография

В России научное изучение иудаики начинается с деятельности **А. С. Фирковича (1786–1874)**, заложившего основы коллекции еврейских рукописей ГПБ–РНБ. Однако подробный разбор его деятельности и споров вокруг его наследия выходит за рамки интересов автора. Отметим, что на русском языке существует хорошая биография А. Фирковича, содержащая анализ его наследия и рассказ о дискуссиях, которое оно вызывало[65]. Изучение же Палестины в России, как и в Западной Европе, начинается с путешествий паломников, дипломатов и военных[66].

В России иудаика как наука оформилась в середине XIX в. в связи с образованием в Петербургском университете кафедры еврейского языка, что выводило за богословские рамки исследования по гебраистике и семитологии[67]. Основными представителями российской семитологии были Д. А. Хвольсон (1819–1911); А. Я. Гаркави (1835–1919) и П. К. Коковцов (1861–1942). Интересы всех трех были весьма широки, однако история иудеев в античности

[65] *Вихнович В. Л.* Караим Авраам Фиркович. Еврейские рукописи, история, путешествия. СПб., 1997.

[66] Образцы такой литературы недавно изданы в следующих сборниках: Сирия, Ливан, Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века. М., 1991; Святые места вблизи и издали. Путевые заметки русских писателей I половины XIX в. М., 1995; Иерусалим в русской культуре. М., 1994. См. также — История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 г. М., 1997. С. 85–156. Можно отметить также одну из монографий известного византиниста Н. П. Кондакова — Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904.

[67] История отечественного востоковедения... С. 467.

(талмудический период) частично затронута лишь в двух работах **Д. А. Хвольсона**:

— О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Первое издание — СПб., 1861; Второе, переработанное издание — СПб., 1880. Немецкий вариант, расширенный и дополненный по отношению ко втором русскому изданию: Die Blutanklage und sonstige mittelalterische Beschuldigungen der Juden. Frankfurt a. Main, 1901. Несмотря на хаотичность изложения и популяризаторский дух, работа Д. А. Хвольсона является для своего времени достаточно серьезным исследованием причин преследований иудеев и формирования антисемитских представлений;

— Последняя пасхальная вечеря Иисуса Христа и день его смерти. Первый вариант работы — СПб., 1875; второй, переработанный вариант — СПб., 1878. Немецкий вариант работы — Das letzte Passnahl Christi und der Tag seines Todes. St. Petersburg, 1892. Переиздание в Германии — Leipzig, 1908.

В эти же годы была издана первая на русском языке своего рода хрестоматия основных отрывков из Талмуда:

Мировоззрение талмудистов. Свод религиозно-нравственных поучений в выдержках главнейших книг раввинской письменности. Составлен по подлинникам Т. Финном и Х. Л. Кацеленбогеном и переведен под ред. Л. О. Леванды с введением, библиографическими указателями и примечаниями, составленными Л. О. Гордоном.

1. О человеке и его обязанностях по отношению к Богу. СПб., 1874.

2. Обязанности человека к своему ближнему. СПб., 1876.

3. Обязанности человека в общественной и гражданской жизни. СПб., 1876.

Этот сборник **переиздан** (М., 1994) репринтным образом с объединением всех томов под одним переплетом. Хрестоматия не содержит никаких статей общего плана о Талмуде. Что же касается целей издания, то составители определяют их так (с. 10): 1) «дать евреям в руки общеполезное религиозное чтение»; 2) «дать им это любимое ими чтение на русском языке». Сборник может представлять некоторый интерес в следующем отношении: первый и третий тома данного издания содержат пространные указатели с характеристикой всех упомянутых личностей и книг раввинистической литературы. В целом же, с современной точки зрения, данное издание весьма устарело как в том, что касается переводов, так и в плане оформления ссылок.

В этом обзоре необходимо особо упомянуть ученика Д. А. Хвольсона **И. Г. Троицкого (1858 — после 1917 г.: год смерти неизвес-**

тен). И. Г. Троицкий, профессор Санкт-Петербургской духовной академии, более известен как библеист. Наиболее ценная его работа в этом отношении — «Религиозное, общественное и государственное состояние евреев во времена Судей»[68]. Однако именно И. Г. Троицкий является автором единственного (до сих пор!) исследования на русском языке Талмуда по существу:

— Талмудическое учение о посмертном состоянии и конечной участи людей, его происхождение и роль в истории эсхатологических представлений. СПб., 1904.

И. Г. Троицкий написал также несколько работ научно-популярного характера (в хорошем смысле слова!) о Талмуде и мировоззрении его авторов:

— Талмуд: его происхождение, состав и употребление у современных иудеев; характеристика Талмуда со стороны его содержания. СПб., 1901;

— К вопросу об отношении Талмуда к христианам // Христианское Чтение. 1917. № 2. С. 17–34.

В двух работах историко-филологического характера Талмуд и раввинистическая литература затрагивались **П. К. Коковцовым**:

— Толкование Танхума из Иерусалима на книгу пророка Ионы // Сб. ст. учеников проф. В. Р. Розена. СПб., 1897. С. 97–168;

— Еще один рукописный фрагмент Иерусалимского Талмуда // ЗВОРАО. 1898. Т. 11. С. 195–205.

Положение иудаики где-то на грани востоковедения и антиковедения привело к тому, что к проблемам истории иудеев уже в конце XIX в. обращались иногда и специалисты по римской истории. Одним из первых примеров такого рода обращений, насколько удалось установить автору, была работа **Г. Э. Зенгера**, младшего современника Д. А. Хвольсона. Г. Э. Зенгер был профессором римской истории Императорского Варшавского университета. Среди его работ есть и следующее сочинение — Еврейский вопрос в Древнем Риме. Речь, произнесенная 30 авг. 1889 г. на акте Императорского Варшавского университета. Варшава, 1889. В нем автор рассматривает взаимоотношения Рима и иудеев с момента первых контактов при Маккавеях до поражения восставших в Иудейской войне. По работе прекрасно видно, что ее автор восточных языков не знал, но в греческих и латинских источниках по выбранной теме ориентировался хорошо.

Консерватизм и монархизм автора очевидны, так же как очевидна и его явная нелюбовь к иудеям. Правда, речь не идет о нелюбви

[68] Первое издание — СПб., 1885; второе — СПб., 1886.

к иудеям «вообще». Он против иудеев бунтующих, не признающих величия Рима и античной культуры. Если обратить внимание на год публикации (1889 г.), политизированный подтекст этой книги станет очевидным. Г. Э. Зенгер обращается со своего рода призывом к правительству твердой рукой подавлять любую крамолу, подобно тому как Рим поступил с иудеями.

В этом оправдании действий Рима по отношению к иудеям Г. Э. Зенгер доходит иногда до удивительных утверждений. Так, общеизвестно, что римские прокураторы в Иудее были, как правило, весьма бездарными администраторами. Г. Э. Зенгер (с. 194–195) же считал, что они были хорошими администраторами, прекрасно понимали специфику Иудеи и довели страну до полного кризиса по причине излишней мягкости и готовности всегда и во всем уступать иудеям, вместо того чтобы употребить власть и силу тогда, когда надо, и в той мере, в какой надо.

К числу удачных находок Г. Э. Зенгера следует отнести точное определение интереса к иудеям со стороны различных слоев античного общества. На с. 12 Г. Э. Зенгер пишет: «С образованным греком еврей разделял веру в единство и духовную сущность божества, с неученым — склонность к торговле, практическую изобретательность, восприимчивость к реальным интересам».

Младшим современником Д. А. Хвольсона, занимавшимся иудаикой специально, был **Н. А. Переферкович**. Среди его научных заслуг следует назвать прежде всего подготовку первого и пока единственного перевода на русский язык Мишны и Тосефты. С современной точки зрения, переводы Н. А. Переферковича написаны тяжеловесным языком, а если посмотреть в целом, заметно также, что данному изданию не хватает комментариев.

Для своего времени вполне добротны и в основе своей не устарели до сих пор следующие две работы Н. А. Переферковича:

— Талмуд, его история и содержание. СПб., 1897;

— Учебник еврейской религии для средних учебных заведений. Часть вторая[69]. История по-библейская. СПб., 1912. На с. 1–110 здесь кратко изложена история иудеев и основ иудаизма от вавилонского плена до арабского завоевания. Лишь библиографическая редкость данного издания не позволяет рекомендовать его в качестве учебного пособия в наши дни. Книга написана сжатым, ясным и простым языком. Все изложенное в ней может служить основой вполне добротных познаний по иудаике для начинающих.

[69] В 1912 г. вышли в свет все три части этого учебника: часть первая — история библейская, часть третья — история.

Несколько ранее работы Н. А. Переферковича была опубликована до сих пор единственная в своем роде работа **И. И. Семенова** «Иудеи и греко-римский мир во втором веке христианской эры. (Очерк по истории культурного взаимодействия народов Римской империи)»[70]. По тем данным общего плана об авторе, которые имеются в тексте работы, видно, что И. И. Семенов работал в 1905 г. в Московском университете на историко-филологическом факультете[71]. Он, судя по всему, был античником и востоковедом. Приведенные в работе переводы источников показывают, что автор прекрасно знал латинский, греческий и древнееврейский языки. И. И. Семенов профессионально занимался проблемами борьбы идей и синкретизма культур народов императорского Рима[72].

Его работа состоит из трех глав, мало связанных между собой, но объединенных общей тематикой — взаимовлиянием античного и иудейского миров. Первая глава посвящена общему очерку отношения греко-римского мира к иудейской культуре во II в. Вторая глава работы посвящена сопоставлению взглядов римских юристов и галахических текстов на некоторые проблемы семейного права. В третьей главе И. И. Семенов обращается к вопросам о сходстве воззрений тех или иных представителей античной философии и авторов талмудических трактатов.

С исторической точки зрения наибольший интерес представляет вторая глава работы, посвященная сопоставлению некоторых взглядов, касающихся проблем семейной жизни в римском и иудейском (талмудическом) праве, а также совпадениям этих представлений. Обычно исследователи уходят от попыток найти истоки этих совпадений (см. в предыдущем параграфе данной главы заметку по поводу Р. Йарона). Что же касается И. И. Семенова, то у него, работавшего за полвека до Р. Йарона, была своя особая концепция по этому вопросу. Он пишет (с. 70–71) о том, что прозелиты, примкнувшие к иудейскому закону, должны были придерживаться правовых норм, вырабатываемых в раввинистических школах, но как римские гра-

[70] Опубликовано — М., 1905.

[71] Это видно по указанию на то, что работа печатана по определению историко-филологического факультета Московского университета, а также по указанию, что работа И. И. Семенова извлечена из 34 тома Записок Императорского Московского университета. Отд. историко-филологический.

[72] Во введении к работе И. И. Семенов пишет о том, что он смог опубликовать эту работу по прошествии немалого количества лет с момента составления работы. К сожалению, он не поясняет, в чем заключались эти трудности.

ждане[73] юридически подпадали под действие римских законов. Поэтому, с точки зрения И. И. Семенова, эти прозелиты ставили чиновников и юристов перед необходимостью считаться фактически и нравственно с теми правовыми нормами, по которым они, прозелиты, жили. В качестве доказательства И. И. Семенов приводит следующий аргумент: некоторые из норм римского права, касающихся взаимоотношений супругов, в точно такой же редакции существуют в иудейском праве. Следовательно, в римское право они могли попасть только из иудейского.

Не будучи специалистом по истории римского права, автор не берется оценивать научность и серьезность предложенного И. И. Семеновым объяснения[74]. Взаимовлияние правовых норм на территории Римской империи, бесспорно, существовало. Достаточно вспомнить о появлении в начале V в. так называемого «Сирийского судебника». Однако правовой синкретизм в отличие от религиозного изучен недостаточно и механизмы этого взаимовлияния до конца не ясны.

К сожалению, приходится констатировать, что работа И. И. Семенова осталась единственной в своем роде и фактически забытой. Подмеченные им явления и высказанные выводы остались, к сожалению, незамеченными. Дж. Уоллак (J. Wallach), затрагивающий в своей статье[75] те же проблемы, о которых писал И. И. Семенов в третьей главе своей работы, своего предшественника не знает.

В конце XIX и в начале XX в. в России несколько раз издается в переводе на русский «История евреев от древнейших времен до настоящего», написанная **Генрихом Грецем**. Талмудическому периоду в ней посвящены два тома — четвертый и пятый. Сочинение Генриха Греца написано хорошим языком и читается с интересом. По характеру это добротная компиляция. В отличие от аналогичного по размаху и характеру многотомного компендиума С. М. Дубнова «История» Генриха Греца содержит достаточно много ссылок на источники и научную литературу. В настоящее время сочинение Г. Греца устарело во многих отношениях, хотя и может быть рекомендовано в качестве источника для первичного ознакомления с материалом.

Выдающимся событием в научной жизни России начала XX в. стало издание двенадцатитомной еврейской энциклопедии, не утра-

---

[73] Термин «римские граждане» принадлежит в данном случае И. И. Семенову. Он не совсем прав в том отношении, что прозелиты совершенно не обязательно были римскими гражданами.

[74] Видимо, нельзя все же исключать и возможности случайного совпадения явлений.

[75] *Wallach J.* The Colloquy of Marcus Aurelius with the patriarch Jehuda // JQR. 1940–1941. Vol. 31. P. 259–286.

тившей своего научного значения до наших дней. В ней, естественно, имеются статьи по всем периодам истории иудеев, в том числе — и по римскому.

Несколько меньшее значение с современной точки зрения имеет деятельность **С. М. Дубнова**, автора многотомной истории еврейского народа с древнейших времен, опубликованной сперва на русском языке, затем, после эмиграции С. М. Дубнова, — на немецком[76]. Работа написана хорошим языком, но является не исследованием, а добротной компиляцией доступных автору работ. Сочинение С. М. Дубнова не содержит никаких ссылок. С современной точки зрения оно во многом устарело, хотя и может быть рекомендовано для первичного ознакомления с тем или иным периодом.

Отметим также, что компендиумы Г. Греца и С. М. Дубнова заслуживают внимания и как памятник исторической мысли.

В советское время серьезные исследования по религиоведению (разоблачительные работы атеистического характера здесь не в счет) скорее не поощрялись, чем запрещались. Поэтому количество работ, изданных в 1922–1991 гг. и затрагивавших в разной мере проблемы истории иудеев и иудаизма интересующего нас периода, оказывается значительным. Достаточно часто, правда, это не более чем статьи, затрагивающие лишь отдельные стороны интересующего нас периода и с современной точки зрения в основном устаревшие. Встречающиеся же в некоторых работах попытки обобщения в настоящее время редко представляются убедительными.

Список работ советского времени открывается тремя монографиями, опубликованными в один и тот же год, две из которых не потеряли своего значения до сих пор[77]:

Тюменев А. И. Евреи в древности в Средние века. Пг., 1922. Страницы 177–223 занимает раздел «Евреи в римскую эпоху». Для

[76] Русское название — «Всеобщая история евреев от древнейших времен до настоящего. На основании новейших исследований». Интересующий нас третий том опубликован в Петербурге в 1905 г. Немецкий вариант — Die Geschichte des jüdischen Volkes in Orient. Von Untergange Judäas bis zum Verfall der autonomen Zentren im Morgenlande. Berlin, 1926.

[77] Приводимый ниже обзор работ охватывает лишь ту часть исследований по семитологии, которая касается непосредственно сюжетов, рассматриваемых в данной работе. Общие обзоры по развитию семитологии в СССР представлены в следующих статьях: *Старкова К. Б.* Семитология в СССР за сорок лет // Учен. зап. Института востоковедения. Т. XXV. М., 1960. С. 263–277; *Беляев В. И., Винников И. Н.* Арабистика и семитология на восточном факультете (Учен. зап. ЛГУ. Сер. Востоковедн. наук. (296). 1960б. Вып. 13 С. 98–110; *Беляев В. И., Винников И. Н.* Арабистика и семитология в Петербургском-Ленинградском университете (направления и линии развития) // Вестн. ЛГУ. История. Язык. Литература. 1969. Вып. 1. С. 137–142; *Старкова К. Б.* Гебраистика // Азиатский музей — Ленинградское отделение Института востоковедения АН СССР. М., 1972. С. 544–559.

своего времени работа очень хорошая. В основном не устарела она и до сих пор. В отличие от С. Я. Лурье, чья работа была издана в том же году, А. И. Тюменев предпочитает излагать только факты и не заниматься теоретизированием.

Лурье С. Я. Антисемитизм в Древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины. Пг., 1922. **Переиздано** с отдельной пагинацией в качестве приложения к следующей книге — Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. М., 1994. (Библиотека Флавиана. Вып. 3). **Переиздано** в Израиле на русском языке — Тель-Авив, 1976.

Работа написана в весьма пристрастной манере и пестрит фразами, которые в научной литературе неуместны ни по форме, ни по сути. Один пример[78]: «Правда, Цицерон в речи "В Защиту Флакка" (гл. 28) выступает как будто бы с совершенно новым в литературе обвинением — с впоследствии столь сильно трепавшейся в литературе теорией о всемогуществе еврейского кагала, и вся речь его наполнена эффектированным страхом перед местью всесильного еврейства». Перед нами яркий пример болезненно-пристрастного отношения к источникам, когда необоснованные по сути (хотя формально возможные!) выводы делаются из фразы, являющейся образцом эффектной, но не несущей смысловой нагрузки риторики. В одном месте речи Цицерон действительно заявляет о том, что собирается говорить вполголоса, дабы его услышали только судьи, а содействовать иным людям он не будет. (Pro Flacco, 28:66). У нас нет никаких оснований исходя из этой кокетливой реплики делать выводы о всемогуществе «еврейского кагала» в Риме и хоть о каком-то влиянии живших в Риме иудеев на политическую жизнь Рима. Любому специалисту по древней истории хорошо известны два факта:

— неслучайно уже многие века речи Цицерона являются признанными образцами ораторского **риторического** мастерства[79];

— речи Цицерона, написанные на заказ, лишь в минимальной степени отражают его собственные взгляды.

Основной вывод С. Я. Лурье о причинах античного антисемитизма также является характерным примером интересной научной идеи, осмысленной более чем спорным образом. «Постоянной причиной, вызывавшей антисемитизм, по нашему мнению, была та особенность

[78] *Лурье С. Я.* Антисемитизм... С. 65–66.

[79] Так, речи Цицерона дают весьма превратное представление о заговоре Катилины, не являвшимся столь значимым и драматичным событием, как захотелось представить знаменитому оратору.

еврейского народа, вследствие которой он, не имея ни собственной территории, ни своего языка и будучи разбросанным по всему миру, тем не менее (принимая живейшее участие в жизни новой родины и отнюдь ни от кого не обособляясь) оставался национально-государственным организмом»[80].

Проблема осмысления самих себя и особенностей своей культуры в ходе исторического развития весьма важны для понимания исторической психологии и самосознания любого народа. Однако выяснять это надо, вполне естественно, исходя из критериев рассматриваемой эпохи, а не времени жизни исследователя. Сам по себе факт осознания иудеями своего единства в целом сомнений не вызывает, но из этого единства вовсе не вытекает самосознание самих себя национально-государственным организмом. Так **видится** С. Я. Лурье и некоторым исследователям рубежа XIX–XX вв. Доказательств существования этого «национально-государственного организма» хотя бы в плане идеи, характеризующей особенности менталитета иудеев в древности, не приводится.[81] В результате исследование серьезной проблемы исторической психологии и самосознания этноса оказывается подмененным мнениями группы исследователей рубежа XIX–XX вв.[82] Излишне говорить, что с современной точки зрения концепция С. Я. Лурье не просто устарела, а неверна по своей исходной посылке[83]. Автору данной работы представляется более продуктивным сперва договориться о содержании самого термина «антисемитизм», а затем искать реальные истоки явления все же в иной исторической эпохе, но не в ксенофобии аристократов

[80] *Лурье С. Я.* Антисемитизм... С. 8. Применительно к античности эта же мысль специально рассматривается в книге С. Я. Лурье несколько ниже — с. 145–151.

[81] См. с. 149–150 книги С. Я. Лурье. В другом месте (с. 9–10 книги) С. Я. Лурье объясняет свою точку зрения, однако в научном исследовании такое объяснение вряд ли можно считать убедительным. Так, рассуждения о национально-государственном организме у иудеев в древности завершаются следующим образом: «Естественно, что нееврей не могли ни понять, ни признать этого факта. Если язык и территория — condicio sine qua non всякого национального чувства, то свое национально-государственное чувство у живших внутри эллинского общества евреев диаспоры должно было представляться им как преступность, как нравственное вырождение».

[82] С. Я. Лурье был не одинок со своей точкой зрения. Близкие взгляды разделяла в разной степени целая группа немецких исследователей (Блудау, Зомбарт, Фрейденталь, Штегелин, Э. Мейер).

[83] Вполне возможно, правда, что проблематика и принципы подхода, очевидные на рубеже XX–XXI вв., были далеко не так очевидны в начале XX в. (ср. История Востока. I. Восток в древности. М., 1997. Гл. XXXIII «Коренные перемены в мировоззрении («осевое время»)». С. 578–587. Эти страницы, посвященные мировоззрению и мироощущению человека в древности, а также их изменениям, написаны В. А. Якобсоном.

античного мира, имеющей очень отдаленное отношение к тому, чем является антисемитизм в современном мире.

Что касается переизданий работы С. Я. Лурье, то они объясняются, скорее всего, тем, что до последнего времени это была единственная работа на русском языке, в которой эта проблема рассматривалась применительно к античности. Лишь в 1997 г. был опубликован первый том сочинения Льва Полякова под названием «История антисемитизма. Эпоха веры» на русском языке. Характерно, что периоду античности в ней посвящено 28 страниц (с. 6–34). Это уже и само по себе показывает, что, с точки зрения автора, антисемитизм — это явление гораздо более позднего времени.

Возвращаясь еще раз к работе С. Я. Лурье, отметим еще раз, что достоинством книги является хорошая проработка источников, которая в значительной мере «уравновешивается» весьма произвольными и сильно политизированными концепциями. Хотелось бы отметить также, что основные научные интересы С. Я. Лурье лежали в совершенно иной области. Он был специалистом по истории Древней Греции и является автором нескольких очень ценных работ по истории античной науки, общественной мысли и философии[84]. Что же касается положения иудеев в античном мире и истоков антисемитизма, то эта тема представляла для него некоторый интерес, но не становилась для его научного творчества основной[85].

В том же 1922 г. была опубликована работа **Н. М. Никольского** «Древний Израиль», представляющая собой добротный научно-популярный очерк по истории иудеев в рамках истории Древнего Востока и античности[86]. Работа Н. М. Никольского, не претендую-

---

[84] О С. Я. Лурье и его работах см. подробно — *Фролов Э. Д.* Русская наука об античности: Историографические очерки. СПб., 2006. С. 491–516.

[85] Со слов д. и. н. И. А. Левинской, работающей в Санкт-Петербургском институте истории РАН, знаю о существовании никогда не публиковавшегося второго варианта работы С. Я. Лурье по истории антимсемитизма в античности. Он был подготовлен к печати И. А. Левинской, однако в момент окончательной редакции текста данной работы (весна-лето 2007 г.) второе издание книги С. Я. Лурье по истории антисемитизма в античности еще не было опубликовано.

[86] Издание работы в 1922 г. является на самом деле не более чем переизданием с осовремениванием орфографии. Первое издание работы Н. М. Никольского не имеет указания года публикации. В изобилии выхода книг по иудейской тематике в 1922 г. не следует, судя по всему, искать какой-то особый глубинный смысл. После окончания Гражданской войны жизнь издательств вошла в нормальное русло и начался обычный для специализированных издательств выпуск научной литературы. В 20-е гг. было издано много ценной научной литературы как отечественных, так и зарубежных исследователей в переводах на русский язык.

щая на большую глубину, важна тем не менее своими принципами подхода к материалу: автор пишет (с. IV) о своем желании популяризовать историю Израиля вне каких-либо конфессиональных тенденций.

Гораздо более серьезным исследованием по всем проблемам антисемитизма по сравнению с работой С. Я. Лурье является опубликованная в 1929 г. работа известного медиевиста **С. Г. Лозинского** «Социальные корни антисемитизма в Средние века и в Новое время». В двух первых главах работы «Экономическая роль евреев в раннем Средневековье» (с. 5–15) и «Отношение средневековой церкви к евреям» (с. 15–29) автор касается положения иудеев в античности, преимущественно в поздней. В хронологическом отношении работа С. Г. Лозинского является, таким образом, дополнением к работе С. Я. Лурье, однако — если говорить по сути — различие между ними очень большое. Основные выводы С. Г. Лозинского, касающиеся периода раннего Средневековья, можно сформулировать следующим образом. До XII в. Европа не знала экономического, социального антисемитизма. Основное ее население составляли крестьяне, которые иудеев никогда не видели и не могли иметь по отношению к ним каких-либо эмоций. Антииудейская агитация шла со стороны церкви, но максимум этой агитации сводился к объявлению иудеев врагами христианства. Проповеди же социального антисемитизма не было и со стороны церковных кругов. Этот вывод представляется весьма важным для правильного понимания истории возникновения и развития антииудейских стереотипов мышления.

Некоторым недостатком работы С. Г. Лозинского является отсутствие настоящего анализа самой терминологии. Так, он ничего не пишет о том, какое содержание он вкладывает в понятие антисемитизма, ограничиваясь лишь заявлением (с. 14–15) о том, что нет никаких оснований объявлять антисемитизм изначальным и извечным. Не всегда положения С. Г. Лозинского аргументированы достаточно полно. И все же значение этой книги велико — это пока единственное серьезное научное исследование на русском языке заявленного предмета без демонизации и с обоснованием весьма важного тезиса о том, что антииудейские настроения, как и любое явление в истории, проходят длительный путь развития, меняясь от эпохи к эпохе.

В 1923 г. была опубликована статья **Н. В. Пигулевской** «Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху». Это было единственное обращение известного советского

востоковеда к талмудическому материалу[87]. Посвящена же статья термину «народ земли» и особенностям его употребления.

До Великой Отечественной войны и несколько лет после ее завершения Вавилонским Талмудом как историческим источником занимался **Ю. А. Солодухо**. Важнейшие из его статей:

— Движение Маздака и восстание еврейского населения Ирака в первой половине VI в. н. э. // ВДИ. 1940. № 3–4. С. 130–145.

— Значение еврейских источников раннего Средневековья для истории Ближнего Востока // Советское востоковедение. 1941. Т. 2. С. 37–52.

— Концентрация земли и обезземеливание мелких земельных собственников в Ираке во II–V вв. н. э. (по талмудическим данным) // ВДИ. 1947. № 2. С. 40–51.

— Подати и повинности в Ираке в III–V вв. н. э. // Советское востоковедение. 1948. Т. 5. С. 55–72.

К сожалению, осталась неопубликованной следующая монография Ю. А. Солодухо, затрагивающая непосредственно вопросы, рассматриваемые в данной работе, — «Землевладение и землепользование в Ираке и Сирии во II–V вв. нашей эры». Работа находится в Архиве востоковедов СПб ФИВ РАН[88]. Судя по всему, это единственная вплоть до настоящего времени работа на русском языке, в которой Талмуд используется как источник по экономике древнего Ближнего Востока.

Впоследствии несколько статей Ю. А. Солодухо были изданы в английском переводе с иронично-снисходительными комментариями известного американского специалиста по Талмуду Дж. Ньюснера[89].

В 30-е гг. началась научная деятельность известного советского антиковеда **А. Б. Рановича**, неоднократно обращавшегося к истории иудеев в рамках истории античности. Первая такая работа — «Очерки истории древнееврейской религии». Вводная статья академика Н. Никольского. М., 1937. Работа опубликована до находок кумранских текстов. Уже поэтому она безнадежно устарела. Нельзя также

---

[87] В данной работе используется издание статьи в сборнике, опубликованном уже после смерти Н. В. Пигулевской: *Пигулевская Н. В.* Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 94–107.

[88] Р. 1, оп. 8., № 124. Судя по дате в конце предисловия (л. 8), работа завершена в декабре 1937 г.

[89] Soviet views of Talmudic Judaism. Five papers by Yu. A. Solodukho in English translation edited with a commentary by J. Neusner. Leiden, 1973. (Studies in Judaism in Late Antiquity from the first to the seventh century edited by J. Neusner. Vol. two.)

не отметить, известные автору факты трактуются в ней вроде бы и добротно, но с очень большой долей схематичности и примитивизации. Последняя глава книги — «Иудея после восстаний I–II вв. Талмуд» (с. 352–374) содержит краткое изложение истории Палестины и иудеев от поражения восстания Бар Кохбы до периода Поздней империи и краткую, достаточно поверхностную, характеристику Талмуда. В этом отношении работа А. Б. Рановича явный шаг назад по сравнению с исследованиями И. Г. Троицкого.

После Великой Отечественной войны **А. Б. Рановичем** была написана единственная (до сих пор!) работа общего плана о восточных провинциях — «Восточные провинции Римской империи в I–III вв.» (М.; Л., 1949). В этой работе А. Б. Ранович специально о Палестине, иудеях и иудаизме не пишет, но в главе «Сирия» (с. 127–165 данной книги) данные Талмуда автором используются неоднократно. Нельзя не отметить того факта, что в книге А. Б. Рановича Палестина как предмет исследования отсутствует, тогда как всем остальным провинциям в работе посвящена отдельная глава. Скорее всего, объяснение этому следует искать в годе выхода книги, в особенностях менталитета советской эпохи и в обострении положения на Ближнем Востоке в связи с образованием государства Израиль. Не исключено, правда, что такая глава была написана, но не вошла в книгу, ибо одна из последних публикаций А. Б. Рановича (см. следующую страницу) по композиции, принципам написания материала и по идеям повторяет главы монографии о восточных провинциях.

Эта работа во многом устарела, ибо за прошедшие 55 лет с момента ее публикации археологическое изучение Ближнего Востока выявило столь большое количество новых надписей и папирусов, что очень многие положения А. Б. Рановича нуждаются в пересмотре и уточнении.

Через восемь лет была опубликована работа близкого содержания — **Лившиц Г. М**. Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима. К проблеме социально-экономического строя римских провинций. Минск, 1957. Ее отличает хорошее знание как греческих и латинских источников, так и раввинистической литературы. Работа опубликована до выхода в свет первых изданий папирусов Иудейской пустыни, имеющих в целом ряде случаев прямое отношение к сюжетам, рассмотренным автором в данной книге. Именно поэтому работа Г. М. Лившица в значительной мере устарела.

Тремя годами ранее была опубликована работа известного антиковеда советского периода **А. Г. Бокщанина**: «Социальный кризис

Римской империи в I в. н. э.» (М., 1954). Как и Г. М. Лившиц, А. Г. Бокщанин уделил в своей работе немало места Иудейскому восстанию. Однако в отличие от Г. М. Лившица А. Г. Бокщанин рассматривает события в Иудее в тесной связи с историей других провинций и всего государства в целом. Эта, весьма перспективная попытка теоретического осмысления известных исторических событий осталась в советской и российской историографии единственным примером такого рода.

В эти же годы Талмудом (точнее говоря, лексикой Иерусалимского Талмуда) занимался известный семитолог советского периода **И. Н. Винников**. К сожалению, была опубликована лишь одна работа И. Н. Винникова в этом направлении: Опыт словаря и конкорданции палестинской традиционной литературы (буква ב) // Палестинский сборник. 1960. Вып. 5 (68). С. 151–228. Существенным отличием работы И. Н. Винникова от всех словарей талмудической лексики является указание **всех** контекстов и объяснение **всех** производных от основного корня слов. С современных позиций представляется излишним перевод каждого рассматриваемого слова на английский. Единственным недостатком публикации И. Н. Винникова следует назвать отсутствие огласовок слов.

Во введении (с. 153–154) автор отмечает, что лексика Талмуда разнесена им на 12 тыс. карточек и что он надеется за ближайшие два-три года подготовить к печати аналогичный материал по первой, второй и четвертой буквам алфавита. По причинам, которые сейчас не вполне ясны, этого не случилось. Картотека И. Н. Винникова сохранилась, но использование ее по назначению в настоящий момент по целому ряду причин не представляется возможным.

В той же статье (с. 153, прим. 1) И. Н. Винников пишет, что в начале 30-х гг. им была подготовлена конкорданция по древней мидрашистской литературе. Никаких следов этой работы обнаружить не удалось.

В 1962 г. вышел сборник **«Критика иудейской религии»** (М., 1962). Здесь обращает на себя внимание большая статья **А. Б. Рановича** «Образование синагоги и возникновение Талмуда» (с. 108–209). Статья представляет собой несколько хаотичный по композиции обзор истории Палестины от завоеваний Александра Македонского до поражения восстания Бар Кохбы. Не исключено, что статья была написана для монографии «Восточные провинции Римской империи…», ибо статья в основе своей не религиоведческого, а исторического характера и во многих отношениях близка к характеристикам отдельных провинций в книге «Восточные провинции….». Сколько нибудь значимых выводов статья не содержит.

К проблематике интересующего нас периода несколько раз обращался известный востоковед середины XX в. **И. Д. Амусин**. Основные его работы связаны с анализом недавно обнаруженных палестинских папирусов:

— *Амусин И. Д.* Документы из вади Мурабба'ат // ВДИ. 1958. № 1. С. 104–124;

— Документы из вади Мурабба'ат. II // ВДИ. 1961. № 4. С. 136–147.

— Арамейский контракт 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря // Древний Мир. Сборник статей академику Василию Васильевичу Струве. М., 1962. С. 202–213.

Ему же принадлежит подробный историко-филологический анализ термина «народ земли», весьма часто встречающегося в Талмуде. Правда, И. Д. Амусин исследует в этой связи не столько талмудические трактаты, сколько данные об употреблении этого термина в предшествующий исторический период — «Народ земли» (К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии) // ВДИ. 1955. № 2. С. 14–35[90].

И. Д. Амусин занимался в основном изучением документов Кумранской общины. В его работах, однако, встречаются весьма важные очерки общего характера, затрагивающие так или иначе проблемы истории Палестины I в. до н. э. Таковы, в частности, центральные главы («Кумранская община», «К отождествлению кумранской общины. Кумранская община и ессеи» — с. 91–201) монографии И. Д. Амусина «Кумранская община». (М., 1983). Можно отметить также следующую статью И. Д. Амусина — «Отражение исторических событий I в. до н. э. в кумранских комментариях»[91].

Дальнейшее развитие кумранистики в связи с общими проблемами иудейской истории представлено работами **И. Р. Тантлевского**, и прежде всего монографией «История и идеология Кумранской общины»[92].

В те же годы была написана и издана работа **М. С. Беленького** «Что такое Талмуд. Очерк истории и мировоззрения Талмуда и современный иудаизм» (М., 1970). О значении этой работы можно говорить лишь в том отношении, что это — единственная (имея в виду

[90] Переиздано в составе следующего сборника: *Амусин И. Д.*: «Народ Земли» (К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии) // Амусин И. Д. Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (первое тысячелетие до н. э.) по библейским материалам. М., 1993. С. 48–76.

[91] Опубликовано в следующем издании — Oikumene, 3. 1982. Budapest. P. 231–253.

[92] Опубликовано — СПб., 1994.

общедоступные издания[93]) книга советского периода, где вообще затрагивалась тема Талмуда как источника по истории иудеев и иудаизма.

Ко второй половине XX в. относится целая серия работ известного советского востоко- и антиковеда **И. Ш. Шифмана**. Историей иудеев римского времени И. Ш. Шифман практически не занимался, хотя материал знал. Темы, касающиеся Палестины, иудеев и иудаизма римского времени, затрагиваются им в следующих работах:

— Набатейское государство и его культура. Из истории культуры доисламской Аравии. М., 1976;

— Сирийское общество эпохи принципата (I–III вв.). М., 1977;

— в рамках коллективной монографии «Рабство в восточных провинциях Римской империи в I–III вв.» (авторы — Л. П. Маринович, Е. С. Голубцова, И. Ш. Шифман, А. И. Павловская (М., 1977)) И. Ш. Шифманом написана небольшая глава «Рабство в Сирии и Палестине» (с. 108–128), вторая часть которой «Рабство в Палестине» (с. 118–128) основана на материале Талмуда.

Приходится с огорчением отметить, что в научном творчестве И. Ш. Шифмана эти темы оказались второстепенными.

Серьезные изменения в общественной жизни России после 1991 г. привели к коренным сдвигам и в историографии изучаемого периода. За последние годы появилось несколько исследований, содержащих краткие, но весьма ценные очерки по рассматриваемой проблематике. В хронологическом порядке прежде всего следует назвать коллективную монографию **«История Востока. I. Восток в древности»** (М., 1997). Интересующий нас материал написан в основном **И. П. Вейнбергом** и **И. С. Свенцицкой**.

Что касается работы **«История Востока. I. Восток в древности»**, то в ней хотелось бы отметить главу XXXII «Восточные провинции Римской империи». Раздел 1 «Палестина в эллинистическо-римский период» (с. 562–565) и раздел 2 «Падение независимых государств в Палестине» (с. 565–566) написаны И. П. Вейнбергом; Раздел 3 «Восточное Средиземноморье в составе Римской империи» (с. 566–577) написан И. С. Свенцицкой; главу XXXIII «Коренные перемены в мировоззрении» («Осевое время»): раздел 5 данной главы (с. 590–596) «Новые явления в яхвизме-иудаизме в I тысячелетии до н. э.»

[93] К этому времени работа А. Б. Рановича 1937 г. давно стала библиографической редкостью, а сборник «Критика иудейской религии», сочетающий научную направленность с разоблачительной, был предназначен скорее для пропагандистов, чем для широкого читателя.

написан И. П. Вейнбергом с использованием материалов И. Д. Амусина.

Читателю остается лишь пожалеть о краткости отмеченных разделов в главах XXXII и XXXIII, написанных хорошими специалистами.

Наконец хотелось бы отметить монографию **Ю. Б. Циркина** «История библейских стран» (М., 2003). В трех последних главах (X: «Держава Селевкидов и Второе Иудейское царство»; XI: «Под властью Рима»; XII: «Сирия и Палестина в позднеримский и ранневизантийский периоды»), история Ближнего Востока интересующего нас периода рассмотрена достаточно подробно. По своему характеру работа представляет собой последовательное изложение фактов без попыток теоретизирования. Работа Ю. Б. Циркина может считаться лучшим кратким изложением на русском языке общего характера истории Ближнего Востока, в том числе и иудеев в Палестине — в рамках истории Древнего Востока и античности.

Можно отметить также изданный в 2004 г. сборник «История Израиля и Иудеи. Общественная и политическая жизнь»[94]. Составители сборника С. А. Шумов и А. Р. Андреев объединили под одной обложкой целую серию научно-популярных изданий, опубликованных в России между 1869 и 1922 гг. В данном случае представляет интерес очерк М. Базилевского «Бар Кохба», впервые опубликованный в Одессе в 1897 г. (с. 416–436), а также обстоятельное исследование Ф. Арфаксадова «Иерусалимский синедрион» (с. 194–398)[95].

[94] Сборник издан московским издательством КРАФТ+.

[95] Первая публикация работы — Казань, 1903.

Глава 2

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРВОГО ПЕРИОДА РИМСКО-ИУДЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

1. От восстания Маккавеев до династии Хасмонеев

Первый период римско-иудейских отношений охватывает период от Маккавейских войн до периода полного и окончательного включения Палестины в состав Римской империи после подавления восстания Бар Кохбы в 135 г. н. э.

Начало контактов римского государства с иудейским миром восходят, как известно, к Маккавейским войнам. Начало римско-иудейских отношений было весьма дружественным: Рим исходя из собственных политических интересов поддержал только что возникшее иудейское государство, чем во многом способствовал его сохранению на политической сцене как в 161 г. до н. э., когда договор был подписан, так и позже. Как известно, Рим откликался на все призывы иудейской стороны об обновлении соглашения[1]. Как можно предположить, примерно в эти же годы первые иудеи появляются в Риме и в качестве жителей.

Однако, прежде чем рассматривать непосредственно проблемы римско-иудейских отношений, необходимо сделать одно отступление, касающееся предыстории Маккавейских войн.

[1] Заключение римско-иудейского союза в 161 г. до н. э.: I Macc., 8, 23–30; Fl. Jos. Ant. Jud., XII, 417–418; обновление римско-иудейского союза при Ионатане Маккавее: I Macc., 12, 1, 3; при Симоне Маккавее: I Macc., 14, 17–18; Fl. Jos., Ant. Jud., XIII, 227.

На рубеже III–II вв. до н. э., после столетнего пребывания под властью египетской династии (Птолемеев), Палестина оказалась яблоком раздора между Птолемеями и Селевкидами. В 200 г. до н. э. борьба за гегемонию на Ближнем Востоке завершилась в пользу Селевкидов. В битве при Панионе войска Антиоха III разбили египтян, и области Восточного Средиземноморья от Малой Азии до Египта оказались под властью Селевкидов.

Первые годы селевкидского владычества в Палестине были относительно спокойными. Антиох III (223–187) укрепил национальный уклад и автономный статус Иудеи особым указом, текст которого приводит Иосиф Флавий[2]. Документ принято считать подлинным[3]. Согласно распоряжению Антиоха III, внутренние дела, как и раньше, оставались в руках первосвященника и совета старейшин. Степень же внутренней автономии была достаточно высокой. Так, Святилище в Иерусалиме было освобождено от уплаты податей. Характерной чертой этого периода становилась возрастающая приверженность иудейского жречества эллинской культуре. Среди первосвященников иудейского культа во II в. до н. э. было немало людей и с чисто греческими именами, и фактически рафинированных греков по образу мыслей и действий.

Политическая же ситуация вокруг Палестины уже с начала II в. до н. э. стабильностью не отличалась. Напряженные отношения с птолемеевским Египтом и первое появление римлян на Ближнем Востоке заставили селевкидских монархов проявить особое внимание к положению в западных областях государства[4]. В полной мере это проявилось при Антиохе IV (175–163)[5], который был весьма заинтересован в унификации весьма разнородных частей своего государства и в укреплении пограничных районов своей империи. В полной мере это проявилось и в активной политике Антиоха IV в иудейских делах.

---

[2] Fl. Jos., Ant. Jud., XII, 138–144. Исследование документа — *Bickerman E.* La charte séleucide de Jérusalem // Studies in Jewish and Christian History by E. Bickerman. Part II. Leiden, 1980. P. 44–85.

[3] Проблема заключается в том, что мы не располагаем никакими иными, помимо текста Иосифа Флавия, подтверждениями существования этого документа.

[4] Для Селевкидов оказалось неудачным первое же столкновение с римлянами. Антиох III потерпел поражение в битве при Магнезии в 190 г. и был вынужден платить римлянам контрибуцию.

[5] Об Антиохе IV, его личности и политике существует огромная литература. См. подробно —*Tcherikover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 176–178.

Монета с изображением Антиоха IV Эпифана

В 180 г. до н. э. первосвященником стал Йасон, получивший от Антиоха IV фактическое благословение на весьма далеко ведущие реформы, которые стали активно внедряться в жизнь[6]. Так Иерусалим превращался в греческий полис классического типа. В нем учреждались две администрации — национальная и традиционная ведала религиозными делами, администрация же эллинского типа ведала всеми гражданскими делами. Иерусалим был, кроме того, переименован в «Антиохию в Иудее», и в городе стали активно внедряться такие традиционные для греческого мира институты, как гимнасий и театр. Иными словами, Йасон смог найти в Иерусалиме достаточное количество эллинизированных иудеев, готовых работать в новой администрации, посещать гимнасий и театр. Факты все же показывают, что если одни иудеи воспринимали эти реформы вполне спокойно, то у других они вызвали шок и желание любыми способами отстаивать жизнь по законам предков из-за активного неприятия насаждения эллинизации сверху.

Особо также отметим, что, скорее всего, именно в этот короткий период господства в Палестине[7] греческой культуры появилось множество произведений иудео-греческой литературы, затем активно использованной раннехристианскими авторами для «доказательства» вторичности античной культуры по отношению к ветхозаветной мудрости[8]. Об этих произведениях речь подробнее пойдет ниже, в гл. 4.

В результате последовавших затем бурных политических событий Йасон лишился поста первосвященника, а в 170 г. до н. э. Антиох IV со своей армией оказался под стенами Иерусалима. Город

[6] Специальное исследование об эллинистической реформе: *Bringmann K.* Hellenistische Reform und Religionsverfolgung in Judää: Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistischen Geschichte (175–163 V. Chr.). Göttingen, 1983.

[7] Местом написания таких произведений могла быть как Палестина, так и Александрия.

[8] К сожалению, мы не располагаем никакими тому прямыми доказательствами, ибо иудейская литература на греческом сохранилась плохо.

был взят и разграблен, а Храм осквернен. Правда, о более чем скандальном поведении Антиоха IV в Храме существуют разные легенды и мы не можем сказать точно, как именно он себя вел[9]. Ясно, правда, другое. Антиох был настроен весьма решительно. Он запретил иудеям осуществлять обрезание и праздновать субботу, приказав взамен приносить жертвы языческим богам[10]. В 167 г. Антиох официально провозгласил, что отныне Иерусалимский храм является храмом Зевса. Во дворе Храма была помещена статуя Зевса, и несколько лет в Иерусалиме и в храмах других городов Палестины приносились жертвы греческим богам. Факты свидетельствуют, что эти жертвоприношения совершали иудеи из числа эллинизированных.

Понятно, что так не могло продолжаться до бесконечности, особенно ввиду того, что лишь верхушка иудейского общества восприняла античную культуру и соответствующие нормы жизни. В 167 г. до н. э. жрец Маттафия отказался совершить языческое жертвоприношение в своем родном поселении Модиин и убил затем того иудея, который согласился это сделать. После этого Маттафия вместе с пятью своими сыновьями скрылся из города в холмах, составлявших Гофнскую возвышенность, в районе города Лидда. Так начался длительный период Маккавейских войн, события которого хорошо известны и исследованы. Поэтому отметим сейчас лишь несколько важнейших ориентиров.

Братьям Маккавеям и их сторонникам удалось отвоевать фактическую независимость. Подобную оговорку приходится делать потому, что Иуда и Ионатан Маккавеи с формально-юридической точки зрения состояли в Палестине на государственной (селевкидской) службе. Младший из братьев, Симон, стал родоначальником Хасмо-

---

[9] См. подробно — Fl. Jos., Contr. Ap. II, 79–96 — история о несостоявшемся ритуальном убийстве грека во славу Йахве (источник именно этой версии событий установить трудно, так как Иосиф Флавий не очень ясно говорит, от кого он заимствует сообщение. Это могут быть: Апион, Аполлоний Молон или Посидоний). Вторая версия поведения Антиоха IV в храме — Diod., XXXIV–XXXV, 1, 1–5=Photius Cod., 244. (Согласно этой версии, Антиох заколол во дворе на алтаре перед Храмом большую свинью, забрызгав ее кровью и мясом все культовые предметы и священные книги. Источник Диодора неизвестен.) См. подробнее: Штерн, 1997. С. 141–147; 148–149; 152–154; 181–185.

[10] Сложной проблемой в предыстории восстания Маккавеев является последовательность событий и в особенности вопрос о конкретных причинах, побудивших Антиоха IV начать преследование иудаизма. Как блестяще показано В. Чериковером, искать причины преследований в индивидуальных особенностях Антиоха бесполезно. Преследования стали следствием восстания в Иерусалиме, спровоцированного уже упоминавшимся поведением Антиоха в Иерусалиме. (Tcherikover, op. cit. P. 175–203).

Монета с изображением Антиоха VII

нейской династии, и лишь при нем иудейское государство достигло и юридической независимости от Селевкидов. При Симоне Маккавее иудеи перестали платить налоги Селевкидам и из страны были выведены все селевкидские гарнизоны (См. I Масс. 11: 39–41).

Войны с Селевкидами за независимость были весьма жестоки, а удача, сопутствовавшая в конечном счете Маккавеям и их сторонникам, объясняется двумя причинами. С одной стороны, личным мужеством и героизмом самих Маккавеев и их сторонников в сочетании с идеей борьбы за независимость, с другой — все более возраставшей слабостью монархии Селевкидов.

Здесь нельзя не вспомнить рассказ Диодора об осаде Иерусалима Антиохом Сидетом[11] в 134 г. до н. э. Диодор пишет о том, что большинство друзей царя советовали ему взять Иерусалим штурмом и уничтожить племя иудеев. Как известно, Антиох ограничился взятием заложников, взысканием дани и разрушением стен вокруг Иерусалима. Диодор объясняет поведение царя его гуманностью. Такое объяснение частично справедливо, однако необходимо иметь в виду, что относительная мягкость Антиоха была не чем иным, как отсутствием у царя уверенности в своих силах в поддержке силовой акции, к тому же у него не было достаточно сильной армии. Иными словами, Антиох не мог поступить так, как ему советовали[12].

Борьба шла с переменным успехом, и насильственной смертью погибли все братья Маккавеи — Иуда, Иоанатан и Симон. Однако в конечном счете жертвы не были напрасными. Сын Симона Маккавея Иоанн Гиркан, пришедший к власти в первый раз в 134 и вторично в 129 г. (уже окончательно), стал первым из Хасмонеев — династии, продержавшейся полностью независимой до 63 г. до н.э., а под римским протекторатом — до захвата власти Иродом в 37 г. до н. э.

---

[11] Diod, XXXIV–XXXV, 1, 1–5=Photius. Cod., 244 (ed. Henry. Vol. VI. P. 132–134).

[12] См. подробно об этом эпизоде — Bouché-Leclercq. Histoire des Séleucides (323–364 avant J.-C.). Paris, 1913. P. 370–376.

2. Иудеи в дельфийских манумиссиях

К периоду Маккавейских войн относится также первое достоверное свидетельство в источниках о столкновении иудеев с иной стороной античного мира. Три надписи II в. до н. э. (CIJ., I, 709–711), являющиеся обычными образцами храмовых манумиссий, сообщают об отпуске на волю рабов путем символической продажи их Аполлону в знаменитом святилище Аполлона в Дельфах[13]. Упоминания об иноземцах в дельфийских манумиссиях редки. Судя по всему, в абсолютном большинстве случаев свободу в дельфийском храме Аполлона получали этнические греки[14]. В данном же случае речь идет об иудеях, причем две надписи, вероятнее всего, связаны между собой: иудей, отпущенный на волю в храме Аполлона в 162 г. до н. э., через много лет сам отпускает на волю своего раба в том же храме.

Удобнее всего рассмотрение данного сюжета начать с последней и наиболее поздней надписи FD., 3, 2, 247 = CIJ. I, 711. Датируется надпись 119 г. до н. э.

В обычной для такого типа документов форме сообщается, что «Иудей, сын Пиндара, с согласия своего сына Пиндара» (Ἰο[υδ]α[ῖο]ς Πινδάρυ συνευδοκὲοντος τοῦ υἱοῦ Πινδάρου) отдал Аполлону за пять мин серебра раба по имени Аминта. Гарантом (βεβαιωτήρ) сделки назван Клеон, сын Клевдама (Κλὲων Κλευδάμου). Большая часть надписи — и это обычно для такого рода документов — содержит множество уточнений юридического плана по поводу обязательств Аминты к Иудею.

В историческом плане с этой надписью, весьма вероятно, должна быть связана другая: SGDI 2029 = CIJ., 710, датируемая 162 г. до н. э. В документе сообщается о том, что Клеон, сын Клевдама (Κλὲων Κλευδάμου), с согласия Ксенофании, матери Клевдама, продал[15]

[13] Литература о дельфийских манумиссиях велика. Основные исследования на русском языке: *Зельин К. К.* Дельфийские манумиссии как источник по истории рабства в Древней Греции // Зельин К. К., Трофимова М. К. Формы зависимости в восточном Средиземноморье в эллинистический период. М., 1969. С. 119–187; *Маринович Л. П.* Рабство в провинции Ахайе // Маринович Л. П., Голубцова Е. С., Шифман И. Ш., Павловская А. И. Рабство в восточных провинциях Римской империи в I–III вв. М., 1977. С. 22–39.

[14] Здесь необходимо сделать следующую оговорку: этническое происхождение раба, отпускаемого на волю, оговаривается в дельфийских манумиссиях далеко не всегда. Имена же отпускаемых на волю стандартно греческие и сами по себе ни о чем не говорят.

[15] Иными словами, продает не хозяин раба, а знакомый хозяина раба по согласованию с его матерью.

Аполлону Пифийскому за четыре мины серебра раба-иудея по имени Иудей (σῶμα ἀνδρεῖον ὦι ὄνομα Ἰουδαῖος τὸ γένος Ἰουδαῖον). Далее следуют обычные заверения в законности и необратимости перехода Иудея в свободное состояние.

Повторение в этих надписях двух имен — Иудея и Клеона, сына Клевдама, — дает основания считать, что это действительно одни и те же люди. Если это так, то получается, что мы можем проследить, хотя бы примерно, жизнь одного иудея, попавшего в рабство в годы Маккавейских войн, освобожденного в Дельфийском храме, принявшего греческий образ мыслей и стиль жизни и ставшего в конце концов обеспеченным эллином по духу и взглядам. В этом — немалое историческое значение данных надписей.

Документы, однако, показывают, что Иудей был не одинок. Третья из дельфийских манумиссий, имеющая отношение к иудеям (SGDI, 1722 = CIJ., I 709 — 170–157 гг. до н. э.), сообщает об освобождении из рабства путем продажи Аполлону Пифийскому трех иудеек: матери и двух дочерей. В тексте сообщается о том, что Атисид, сын Ортая (Ἀτισίδας Ὀρθαίου), продает за семь мин серебра Антигону и двух ее дочерей, Феодору и Доротею. В весьма четких и ясных выражениях далее в документе сообщается о том, что продажа трех рабынь осуществлена именно для их освобождения из неволи, которое является окончательным и бесповоротным.

В надписи обращают на себя внимание чисто греческие имена трех женщин. В отличие от первых надписей, которые свидетельствуют, как кажется, о сознательном выборе греческой культуры Иудеем[16], здесь мы этого сказать не можем. Нельзя, например, исключать возможности того, что греческие имена могли быть даны хозяином для «благозвучия». Пример подобной перемены имен хорошо виден и на примере первых двух надписей. Человек, названный Иудеем, сыном Пиндара, не мог носить подобного имени от рождения. Хотя, конечно, есть некоторая доля вероятия того, что Иудей в данном случае является передачей имени Йехуда, все же более вероятно другое. Хозяин раба решил использовать этноним в качестве имени нового невольника, что в конце концов — применительно к данному человеку — и закрепилось.

[16] О многом говорит использование имени известного греческого поэта Пиндара в качестве имени сына и имени отца. (Несмотря на отсутствие прямых подтверждений, представляется вероятным следующее предположение: отказываясь от своего иудейского прошлого, Иудей предпочел зарегистрировать себя в филе под полностью греческим именем, изменив истинное имя своего отца на понравившееся ему чисто греческое.).

Правда, тот факт, что Иудей после своего освобождения, вероятнее всего, стал фактически эллином, позволяет предположить, что судьба Антигоны, Феодоры и Доротеи могла быть такой же. К сожалению, проверить это мы уже не можем ввиду отсутствия дополнительных надписей с упоминанием этих людей.

3. Первый конфликт Рима и адептов иудаизма

Первый засвидетельствованный в источниках конфликт Рима и адептов иудаизма относится ко времени Маккавейских войн. Появление в столице сторонников веры в Яхве — во всяком случае, людей, считавших себя таковыми, — не осталось не замеченным центральной властью, реакция которой на появление в столице приверженцев очередного «суеверия» оказалась отрицательной. Состояние источников таково, что в данном случае мы можем на их основе с равным успехом делать практически взаимоисключающие выводы. Правда, гиперкритические выводы по отношению к тем событиям, о которых пойдет речь, встречаются редко.

Из переложений Януария Непотиана и Юлия Парида не сохранившейся части первой книги известного сочинения Валерия Максима «Facta et dicta memorabilia» известно о первом изгнании иудеев из Рима в 139 г. до н. э.[17] Сопоставление обоих кратких переложений позволяет говорить, что претором по делам иноземцев (praetor peregrinus) из Рима были изгнаны халдеи, почитатели бога Сабазия и иудеи. Искажение исходного текста Валерия Максима в результате сокращений не позволяет точно сказать, по какой причине иудеи были изгнаны из Рима согласно Валерию Максиму. Один из двух эпитоматоров, Непотиан, объясняет их изгнание двумя причинами:

1) тем, что иудеи пытались приобщить римлян к своим священным обрядам (tradere sacra sua conati erant);

2) появлением в общественных местах Рима иудейских жертвенников, которые претор выбросил (arasque privatas e publicis locis abiecit).

У другого эпитоматора речь идет об изгнании из Рима иудеев и почитателей культа Сабазия. Юлий Парид объясняет изгнание иуде-

[17] Тексты — Штерн, 1997. С. 358–361 (№ 147а, в); новейший анализ всех свидетельств — *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 63–66.

ев тем, что они пытались склонить римлян к поклонению культу Сабазия.

Перед нами очевидное наложение друг на друга нескольких традиций, свидетельствующих, судя по всему, об одновременном изгнании из Рима халдеев[18], почитателей Сабазия и иудеев[19]. Две из причин изгнания названы четко — попытка приобщить римлян к своим обрядам и обычаям. Что касается третьей причины — появление в общественных местах Рима иудейских жертвенников, — то, как пишет И. А. Левинская, эти слова невозможно воспринимать буквально[20]. Иудеи не ставили в Риме своих жертвенников, но это вполне могли делать римляне, увлекшиеся новым пришедшим с Востока культом. Последнее хорошо объясняет слова источника о «заражении» римских нравов.

Это сообщение ставит перед исследователем множество проблем. Несмотря на известные неясности с текстами сообщений, как правило, никто не сомневается в подлинности описываемых событий[21]. Материалы, относящиеся к первой половине II в. до н. э.[22], показывают превращение Рима в крупный международный центр в прямом смысле слова, ибо в нем решалась судьба многих народов и государств, как западного, так и восточного Средиземноморья. В Риме в это же время по понятным причинам[23] появляются в большом количестве и первые выходцы из Греции и с Востока, привозившие с

---

[18] Иными словами — астрологов-звездочетов. См., например: Aulus Gellius, NA., XIV, 1.

[19] В литературе также встречается мнение, что события не было вовсе, ибо «иудеи» могут оказаться лишь поздней вставкой переписчика. К сожалению, состояние источников таково, что доказать ничего нельзя ввиду отсутствия каких-либо иных дополнительных источников.

[20] *Левинская И. А.* Ук. соч. С. 65–66.

[21] См., например: *Hengel M.* Judentum und Hellenismus, Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. V. Chr. Tübingen, 1973, S. 478–480. С некоторым сомнением пишет лишь Л. В. Ратгерс: Attitudes to Judaism in the Graeco-Roman Period. Reflections on Feldman's Jew and Gentile in the Ancient World // JQR. 1995. Vol. 85. P. 367–368. И. А. Левинская, затрагивая эти вопросы, фактически воздерживается от окончательного суждения, насколько можно доверять сообщению источников, хотя в то же самое время не отказывается рассматривать их как подлинные и предлагает свою интерпретацию этого места (*Левинская И. А.* Указ. соч. С. 63–66, 278–279).

[22] Из сохранившихся авторов — это прежде всего Тит Ливий.

[23] В данной ситуации отчасти речь идет о членах тех или иных посольств, прибывавших в Рим для решений внешнеполитических проблем, а также о военнопленных, привозимых в столицу в качестве рабов.

собой в Рим и своих богов, воспринимавшиеся по-разному[24]. В любом случае, однако, с государственной точки зрения, культы новых богов были крайне подозрительны, а их адепты заслуживали изгнания из Рима[25]. Конкретной информации, когда именно могли появиться во II в. до н. э. иудеи в Риме, у нас нет, имея в виду поселение их в Риме[26]. Достоверная в этом отношении информация об иудеях в Риме относится лишь к I в. до н. э.[27]

Однако источники позволяют все же с уверенностью говорить о том, что иудеи в Риме II в. до н. э. по меньшей мере появлялись в составе посольств хасмонейских династов. (Ссылки на источники приведены выше, см. прим. 1) Появление в Риме посольства от Симона Маккавея в целом совпадает со временем первого изгнания иудеев из Рима. Последнее не означает, естественно, что из Рима было изгнано посольство, ибо в источнике сообщается о вполне благосклонном приеме посольства. Переложения, восходящие к Валерию Максиму, свидетельствуют лишь о том, что данный инцидент мог быть связан с появлением в Риме именно этого посольства.

Для появления в столице какого-то количества поклонников нового, экзотического культа совершенно не требовалось какого-то особого стремления иудеев распространять свою веру. Сопоставление с известной историей о вакханалиях, рассказываемой Титом Ливием (см. прим. 25), позволяет представить, как могли развиваться события.

Один-два убедительно говорящих проповедника могли сделать немало, как это и видно на примере рассказа Тита Ливия о вакханалиях. Поэтому, несмотря на отсутствие прямых доказательств, можно предположить следующее. Какое-то общение любопытствующей столичной публики с выходцами с Востока по поводу их, восточной,

---

[24] Отношение в Риме к греческим мистериям и восточным культам с самого начала не было однозначным: новомодные веяния одними восторженно принимались, а другими яростно отвергались ввиду несовместимости с римскими ценностями.

[25] В этом плане характерно подробное описание у Тита Ливия истории о первом проникновении в Рим греческих мистерий, закончившейся, как известно, принятием специального Senatusconsultum de Bacchanalibus (187 г. до н. э.). У Тита Ливия см. XXXIX, 8, 3–20, в особенности — XXXIX, 16, 8, где Тит Ливий вкладывает в уста римского консула Постумия слова о необходимости изгонять бродячих жрецов и прорицателей, сжигать пророческие книги, запретить все чужеземные обряды и жертвоприношения, которые не соответствуют римским обрядам.

[26] Эммануил Светлов пишет о появлении иудеев в Италии и Риме с III в. до н. э. Это утверждение абсолютно бездоказательно (*Светлов Э.* На пороге Нового Завета. Брюссель, 1983. С. 481–482).

[27] *Левинская И. А.* Указ. соч. С. 278–279.

веры вполне могло привести к появлению среди жителей столицы тех, кто быстро оказывался психологически готовым — совершенно не вникая в суть вероучения — поклониться новому божеству. Появление же на улицах Рима алтарей, посвященных какому-то непонятному божеству, не могло не привлечь внимания властей.

Здесь возникает один весьма важный вопрос, однозначно ответить на который уже невозможно. Чем мог привлечь иудаизм римлянина? Вопрос этот тем более интересен, что, за исключением небольшого количества тех, кто по настоящему принимал иудаизм, абсолютное большинство «исповедующих иудаизм» полупрозелитов не имело о вероучении никакого представления. Эти люди вполне удовлетворялись лишь формой — соблюдением тех или иных необременительных для себя обрядов.

Отсутствие же достаточного количества источников и многовековые традиции монотеистической культуры делают крайне затруднительным осмысление политеистического взгляда на мир. Иными словами, можно говорить лишь о более или менее вероятных ответах на этот вопрос. Э. Светлов (см. прим. 26) пишет о том, что римлян привлекал один из аспектов ригоризма — констатация греховности окружающего мира и одновременно нравственной чистоты тех, кто придерживается отеческих законов[28]. В принципе, это звучит правдоподобно: в условиях II в. до н. э. призыв к верности заветам предков мог стать (или показаться) привлекательным, поскольку традиционная римская система ценностей начала размываться.

Весьма вероятно, что на тех или иных жителей столицы могла произвести впечатление непоколебимая уверенность иудеев в том, что их бог — высший и единственно истинный бог. В принципе возможно, что в условиях II в. до н. э. появление в Риме людей, исповедующих такого рода идеи, *могло* заставить задуматься некоторых римлян, кому же, собственно, они поклоняются: монотеистические идеи в известной мере не были чужды и языческой античности[29]. *Однако же надо считаться с тем, что у нас нет для рассматриваемого времени никаких данных, позволяющих определить, что именно могли римляне поду-*

---

[28] Несколькими десятилетиями ранее о том же писал Э. Ренан — *Ренан Э.* Марк Аврелий и конец античного мира. Репринтное воспроизведение издания Н. Глаголева. Б. м., 1991. С. 304–305. О взглядах Т. Моммзена в этой связи см.: *Моммзен Т.* История Рима. V. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. М.; СПб., 1995. С. 361–362.

[29] Здесь можно вспомнить разные персонификации судьбы (богиня Судьбы, мойры), стоящей над Зевсом, а также своеобразный «монотеизм» Гесиода (поэма «Теогония») и Овидия (начало первой книги «Метаморфоз»), у которых сотворение мира осуществляется неким абстрактным божеством.

мать об иудейской вере вообще и иудейском монотеизме в частности[30]. Такие источники есть только для более позднего времени.

Иными словами, при рассмотрении этого вопроса у нас нет возможности выйти за пределы предположений. Правда, одно косвенное соображение показывает, что во II в. до н. э. распространенность новых верований не могла быть значительной и, следовательно, серьезной угрозы для государства они не представляли. Дело в том, что сторонники восточных и мистических культов изгонялись из Рима не систематически и не регулярно, а лишь в связи с какими-то иными событиями и общим обострением политического положения в государстве. Судя по всему, в спокойные периоды исторического развития подозрительность восточных культов и несоответствие их обычаям предков или забывалась, или — не очень бросалась в глаза. Так, борьба с мистическими культами (вакханалиями) во многом объясняется общей напряженностью обстановки в Риме в связи с процессами Сципионов. Изгнание же иудеев из Рима в 139 г. до н. э. произошло лишь за 6 лет до начала серьезного, далеко не случайного политического кризиса в Риме, с которого начинается период гражданских войн (133–31 гг. до н. э.).

Иной подход, т. е. систематическое преследование иноверцев по высшим идейным соображениям в интересах государства, проявится лишь в христианское время. Во времена язычества ввиду общей веротерпимости общества и государства систематического преследования за веру как проявления государственной идеологии просто не могло быть. Отдельные же факты таких преследований требуют особого объяснения в каждом конкретном случае.

4. От начала правления династии Хасмонеев до возвышения Ирода Великого

История Палестины времен династии Хасмонеев четко делится на два периода: период независимости — 129–63 гг. до н. э.; формальное сохранение независимости под римским протекторатом (63–37 гг. до н. э.).

Первый представитель династии — сын Симона Маккавея Иоанн Гиркан — оказался значительной политической фигурой. Он возобновил договор с Римом, обеспечив таким образом безопасность

[30] Для более позднего времени мы располагаем известным количеством отрицательных суждений об иудеях в целом; ко II веку н. э. относится также оценка устами язычника иудаизма в сопоставлении с христианством. (Минуций Феликс, «Октавий»).

Монета времени правления Иоанна Гиркана

своего государства. Иоанн смог набрать себе эффективную наемную армию, с помощью которой полностью подчинил себе территорию Самарии, Галилеи и Идумеи. В последней из этих областей Иоанн обращал местных жителей в иудаизм насильно. В Самарии же Иоанн разрушил основные святилища самаритян[31].

Активность внешней политики Хасмонеев стоила дорого. Иосиф Флавий сообщает (Fl. Jos., XIV, 249), что Иоанн Гиркан, нуждаясь в деньгах, вскрыл гробницу царя Давида и взял оттуда 3000 талантов серебра для оплаты наемников. Сам по себе факт вскрытия гробницы представляется вполне правдоподобным, однако размеры найденных там сокровищ могли быть значительно завышены и мы не можем быть уверены в том, что расходы Иоанна Гиркана на содержание армии действительно могли составлять такую сумму. Кроме того сомнительно, что в гробнице Давида могли находиться такие ценности, особенно если вспомнить, сколь основательным было разграбление Иерусалима Навуходоносором в 587 г. до н. э. Правда, потребность Иоанна Гиркана в значительных денежных средствах для осуществления внешней политики особых сомнений не вызывает по причине использования армии наемников[32]. Палестина же никогда не была богатой страной[33].

---

[31] См. подробно *Tcherikover V.* Op. cit. P. 245–246.

[32] Об армии Хасмонеев и изменении ее этнического состава и внутренней структуры см.: *Kasher A.* The Changes in Manpower and Ethnic Composition of the Hasmonean Army (167–63BCE) // JQR. 1991. Vol. 81. P. 325–352.

[33] Известные слова о сказочном плодородии Палестины (Bel. Jud., III, 42–44) и о том, что самый ленивый и тот испытывает соблазн заняться там сельским хозяйством, относятся только к Галилее, а плодородие Галилеи полностью «уравновешивается» обширными каменистыми пустынями Негева.

Здесь возникает, однако, серьезная историческая проблема: как объяснить желание Иоанна Гиркана создать профессиональную армию, тогда когда с периода Маккавейских войн в распоряжении иудейских династов несомненно было вполне боеспособное ополчение, способное к ведению настоящей войны? В иудейском обществе с установлением власти Хасмонеев произошло одно серьезное изменение. Патриотический подъем и общественное единение времен Маккавейских войн на какое-то время могли отодвинуть решение внутренних противоречий. Однако наступление даже относительной политической стабильности привело к закономерному для классового общества результату. К концу II в. до н. э. Маккавеи и их потомки постепенно превратились из лидеров народа во властителей. Вероятнее всего, этому могли способствовать как их собственные устремления, так и реалии политической жизни — необходимость отстаивать обретенную независимость. Наличие же профессиональной армии было одним из важных составляющих царской власти, так как наличие преданной армии служило одной из существенных гарантий сохранения личной власти, а также существенной гарантией политической независимости государства[34].

В связи с активной политикой Хасмонейских династов представляется необходимым подчеркнуть следующий факт. Бесцеремонность и жестокость при завоевании греческих (эллинизированных) городов приморской зоны[35] были чисто политическим явлением — желанием подчинить себе определенные районы Палестины[36]. Такая политика не означала войны с эллинистической культурой и цивилизацией как таковой, ибо сами Хасмонеи чем дальше, тем больше вели себя как эллинистические правители. Так, Аристобул, сын Иоанна Гиркана (правил два года: 104–103 гг. до н. э.), даже предпочитал, чтобы его называли Филэллином — «любящий греческое».

Источники свидетельствуют, что население греческих (эллинизированных) городов приморской зоны относилось к завоевателям-иудеям весьма враждебно[37], но речь идет в основном не о греках.

---

[34] Явление подмечено В. Чериковером, хотя объяснено не полностью, — Op. cit. P. 251.

[35] См. описание осады Газы Александром Йаннаем — Fl. Jos., Ant. Jud., XIII, 359–365.

[36] Многие современные исследователи с огорчением пишут о жестокой политике Хасмонеев по отношению к греческим городам Палестины. См. по данному вопросу подробно: *Tcherikover V.* Op. cit. P. 247–249, 489–491.

[37] Описание осады и штурма Газы войсками Александра Йанная (Fl. Jos., XIII, 356–365) показывает, что обе стороны воспринимали друг друга как злейших врагов. При

Большую часть населения городов приморской зоны составляли эллинизированные арамеи, или, как их называет Иосиф Флавий, сирийцы. Враждебность сирийцев к иудеям оказалась глубокой и прочно укоренившейся со времен Маккавейских войн и связана она с проблемой борьбы за землю. Война, начатая Хасмонеями за завоевание Палестины, была бескомпромиссной: обе стороны не стеснялись в средствах по истреблению врага и захвату его владений, однако, как свидетельствует один отрывок из Первой книги Маккавеев, иудеи вели войну с ощущением исторической справедливости[38]. Симон Маккавей в ответ на требование селевкидского монарха Антиоха Сидета вернуть под сирийское владычество города Йаффу и Гезер, ответил, что иудеи не берут чужой земли, а лишь ту, что принадлежала их предкам и была потом несправедливо отобрана. Понятно, что такая аргументация не могла быть воспринята другой стороной. То, что для иудеев было своего рода торжеством исторической справедливости, для противоположной стороны конфликта совершенно естественно и закономерно было разбоем и грабежом.

Однако — и это принципиально — в данном случае речь идет именно о враждебности сирийцев к иудеям, а не о враждебности греков к иудеям. Это важно подчеркнуть потому, что у греков по отношению к иудеям никогда не было того чувства враждебности, которое было у эллинизированных арамеев. Между греками и иудеями проблема земли не стояла, и, кроме того, восприятие иудеями окружающего мира заметно отличалось от того, что происходило в Палестине.

Вернемся к событиям начала I в. до н. э. Преемником Аристобула стал его брат Александр Йаннай (103–76 гг. до н. э.). Он был первым из Хасмонеев, кто стал именовать себя царем. Про предшествующих династов все же сообщается, что они именовали самих себя этнархами. Основная заслуга Александра Йанная как государственного деятеля заключалась в продолжении завоевательной политики своего отца и максимальном расширении территориальных владений иудейских династов в Палестине. Период правления Александра Йанная был временем максимального расцвета государства Хасмонеев.

этом истоки данной враждебности относятся не к рубежу II–I вв. до н.э., а восходят к Маккавейским войнам, ибо именно к Маккавейским войнам относятся первые проявления взаимной вражды, сделавшие эту вражду к рубежу II–I вв. до н. э. явлением совершенно закономерным.

[38] I Масс., 15, 33–34.

4. Монета времени правления Александра Йанная

Как ни странно, время его царствования почти не привлекало внимания исследователей. За исключением кратких упоминаний в работах общего плана, можно отметить лишь специальную статью У. Раппопорта о взаимоотношениях Иудеи и Рима при Александре Йаннае. Автор на основании доступных источников рассматривает внешнеполитическую деятельность хасмонейского династа[39]. Общий обзор взаимоотношений Хасмонеев и Рима от захвата Иерусалима Помпеем до воцарения Ирода есть в работе М. Смолвуд[40].

Как справедливо пишет У. Раппопорт[41], одной из особенностей внешней политики Александра Йанная стала связь иудейского династа с пиратами Восточного Средиземноморья, каковыми являлись

[39] *Rappoport U.* La Judée et Rome pendant le règne d'Alexandre Jannée // REJ. 1968. Vol. 127. P. 329–345.

[40] *Smallwood M.* The Jews under Roman rule from Pompey to Diocletian. A Study in political relations. Leiden. 1981. P. 21–43.

[41] *Rappoport.* Op. cit. P. 340–342.

киликийцы. Сам по себе факт контактов Александра Йанная, а затем одного из его сыновей с пиратами доказан убедительно. Иосиф Флавий пишет о том, что у Александра Йанная были наемники из числа киликийцев (Ant. Jud., XIII, 374). У Иосифа Флавия можно найти и следующее свидетельство: когда сыновья Александра Йанная Аристобул и Гиркан не смогли поделить власть, они отправились выяснять свои отношения к знаменитому римскому полководцу Гнею Помпею. Во время этого визита Гиркан прямо обвинил Аристобула в поддержке пиратства на море (Fl. Jos., XIV, 43).

Этот материал не дает возможности сказать, идет ли речь, к примеру, о случайных эпизодах или же о том, что Александр Йаннай установил с киликийскими пиратами «добрососедские отношения» с вполне определенным меркантильным интересом. Автор статьи склоняется ко второму предположению, утверждая, что иначе крайне сложно объяснить ту поспешность и настойчивость, которую проявил Помпей в стремлении отобрать у Гиркана II порт Йаффу, давно иудейский по составу населения город, являвшийся, по предположению У. Раппопорта, одной из баз киликийских пиратов.

Однако же к более определенным выводам по этому вопросу позволяет прийти материал, который У. Раппопортом отмечен, но рассмотрен недостаточно. Это два важных свидетельства Страбона и неожиданный археологический материал — так называемая гробница Йасона.

Ко времени правления Александра Йанная относится раскопанный в Иерусалиме в середине XX в. крупный археологический памятник — так называемая могила Йасона: место захоронения нескольких поколений одной знатной иерусалимской семьи. Памятник использовался по своему прямому назначению во времена правления династии Хасмонеев и — судя по всему, один раз — примерно в 30 г. н. э.[42] Неожиданный по своему характеру археологический материал в чем-то подтверждает отмеченное выше предположение У. Раппопорта и, возможно, показывает одного из представителей иудейской знати хасмонейского периода в весьма необычном облике.

Среди большого количества разнообразных находок, сделанных в гробнице, обращает на себя внимание целая серия монет времени Александра Йанная, его сына Иоанна Гиркана II, Ирода и периода прокураторов[43]. Наиболее же необычны — как по форме, так и по

[42] Подробное описание всех находок могилы Йасона составляет второй номер «Israel Exploration Journal» за 1967 г.

[43] *Rahmani L. Y.* Jason's Tomb // IEJ. 1967. Vol. 17. P. 92–93.

5. Общий вид гробницы Йасона

содержанию — несколько рисунков, выполненные древесным углем, и две надписи, обнаруженные на стенах усыпальницы. Здесь не может не удивить сам факт того, что в усыпальнице далеко не бедных людей рисунки и надписи сделаны древесным углем. Наиболее вероятным представляется следующее объяснение. По каким-то причинам заказчик изображений и надписей вынужден был ограничиться предварительными наметками текстов и рисунков, которые в перспективе должны были обрести иную, более монументальную форму — фрески или рельефа, а также надписи на мраморной доске. Интересно отметить, что издатель находок Л. Рахмани этот вопрос не затронул.

Основная по смыслу живописная композиция представляет собой изображение трех кораблей[44]. Два изображения сохранились прекрасно, третье — несколько хуже. Один из трех кораблей, судя по изображению, значительно крупнее двух других, более или менее одинаковых по размерам. Хорошо сохранившееся изображение большого корабля не оставляет сомнений в том, что это — военный корабль. Об этом позволяют судить две особенности композиции[45]. Большой корабль повернут носом против двух других. Кроме того, на носу большого корабля стоят два воина, причем один из них целится из лука. Из двух маленьких кораблей одно — торговое (возможно, рыболовецкое), точная характеристика другого невозможна. Смысл композиции из трех кораблей в принципе ясен. Большой военный корабль преследует торговое судно и судно, точное назначение которого неясно.

Второй рисунок углем на стенах усыпальницы представляет собой весьма четкое и ясное изображение отдыхающего оленя-самца пятилетнего возраста[46]. Причины появления изображения оленя в усыпальнице непонятны.

Кроме того, на стенах усыпальницы найдено несколько изображений семисвечника, также сделанных углем.

Углем сделана на арамейском языке надпись, призывающая оплакивать Йасона. Надпись сделана братом умершего, не указавшим никакого иного имени покойного, что для верующих иудеев, каковыми были Йасон и его брат Хония, необычно, особенно если учесть,

---

[44] См. подробно: *Rahmani L. H.* Op. cit. P. 69–72.

[45] Имеющиеся в гробнице надписи никак не проясняют смысла композиции и ее содержание. Исследование рисунков, следовательно, возможно только исходя из них самих.

[46] Олень лежит подогнув под себя ноги. Возраст же оленя легко определяется по количеству ветвей на рогах.

что имя Йасон — греческое и, следовательно, языческое с иудейской точки зрения[47].

С исторической точки зрения принципиально важен вопрос об интерпретации композиции с кораблями. Однозначного ответа здесь нет, ибо композиция уникальна, а сохранившиеся в усыпальнице надписи кратки и никак не поясняют содержания изображенного. Рисунок позволяет с уверенностью говорить лишь о том, что речь идет о военной акции, т. е., вероятнее всего, о пиратском нападении. Все же можно согласиться с Л. Рахмани, автором общего описания всех находок, что весь этот материал позволяет с некоторой долей вероятности интерпретировать композицию с кораблями и определить даже, кем мог быть этот Йасон.

Найденные археологические находки позволяют считать Йасона основателем семейства, занимавшего при Александре Йаннае видное общественное положение. Сцена с кораблями, вероятнее всего, отражает какой-то важный эпизод из жизни самого Йасона[48]. По характеристике Л. Рахмани, большой военный корабль можно назвать пиратским, ибо только для пиратских кораблей было характерно употребление паруса во время боевых действий.

У нас нет данных, которые позволили бы определить, кем был Йасон на корабле[49]: капитаном, командиром или владельцем. Что же касается Л. Рахмани, то он подводит читателя к следующей мысли. Йасон — разбогатевший морской пират или же человек, имевший доходы от пиратства, — иными словами, человек не слишком щепетильный, но принадлежавший к правоверной семье[50] и достигший высокого общественного положения[51]. О последнем совершенно ясно свидетельствует богатство усыпальницы и ее инвентаря.

---

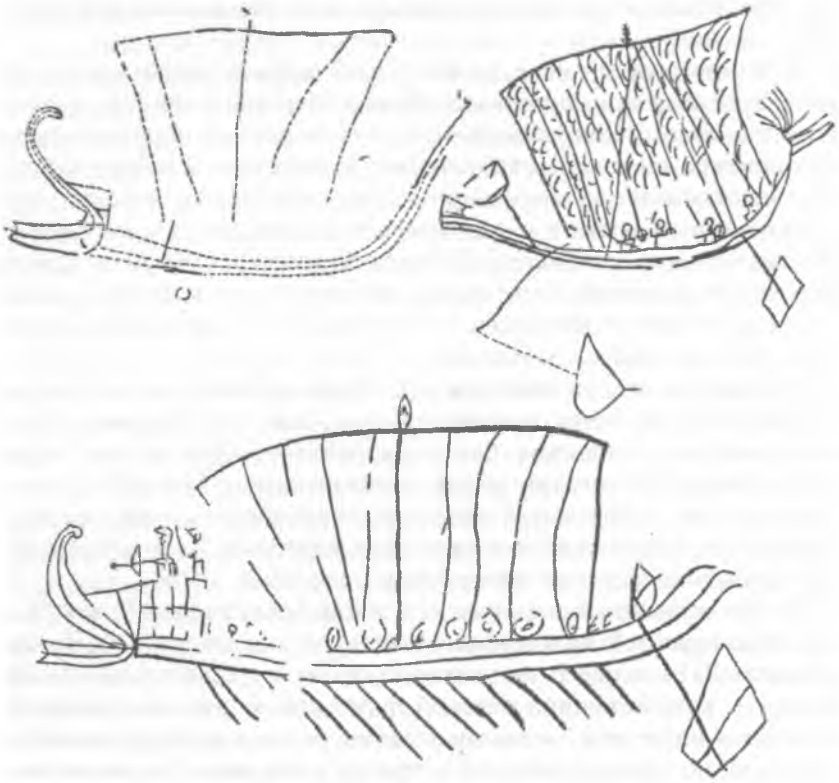
[47] О надписи см. подробно — *Avigad N.* Aramaic Inscriptions in the Tomb of Jason // IEJ. Vol. 17. 1967. P. 101–111.

[48] Л. Рахмани пишет, что, может быть, сам Йасон изображен на носу большого военного корабля. (Op. cit. P. 97).

[49] Если, конечно, считать, что между Йасоном и кораблем вообще существует связь. Подобное предположение весьма вероятно, но хотелось бы особо подчеркнуть, что доказательств этого не существует.

[50] С точки зрения автора данной работы, занятие пиратством и правоверное соблюдение норм иудаизма (как, впрочем, и любой другой веры) могут свидетельствовать только о беспринципности такого человека. История знает, конечно, множество примеров сочетания в деятельности одного человека неблаговидных деяний и формально безукоризненного благочестия.

[51] Косвенным доводом в пользу того, что Йасон мог быть связан с морем и мореплаванием, Л. Рахмани считает (Op. cit. P. 97) тот факт, что некоторые из находок в усыпальнице происходят не из Палестины.



Изображение с одной из стен гробницы Йасона: два гражданских судна и одно военное

К сожалению, исчерпывающего объяснения всех находок и изображений из могилы Йасона дать невозможно. Так, отсутствие четких критериев для датировки рисунков и каких-либо объяснений смысла изображений позволяет, в принципе, интерпретировать их и совсем иначе. Нельзя исключать возможности того, что торговое судно преследует не большой военный корабль, а маленький, а большой выполняет роль своего рода береговой охраны, защищая торговый корабль от нападения разбойников или грабителей. Проблема, однако, будет заключаться в том, что в источниках нет никаких упоминаний о существовании какой-либо береговой охраны, тогда как упоминания о разбое и не совсем ясные упоминания о причастности к нему иудеев все же есть. Поэтому, за неимением лучшего, приходится исходить из наиболее вероятного предположения, хоть как-то

документированного сохранившимися источниками, а также отметить, что перед нами очередное интересное свидетельство значительного расхождения наших представлений о жизни и занятиях иудеев в древности и исторической реальности.

Изображение оленя из гробницы Йасона

Однако данные археологии все же дополняются данными письменных источников. Важные свидетельства о пиратстве иудеев содержатся у Страбона. Из них У. Раппопорт и. Л. Рахмани обратили внимание только на первое. Рассказывая о Палестине I в. до н. э., Страбон (XVI, 2, 28 = C759) сообщает о пиратстве иудеев, к сожалению для исследователя, в не очень ясной форме. Описание Йаффы завершается у него следующими словами· καὶ δὴ καὶ ἐπινείῳ τούτῳ κέχρηνται καταβάντες μέχρι θαλάττης οἱ Ἰουδαῖοι· τὰ δ᾽ ἐπίνεια τῶν λῃστῶν λῃστηρία δηλονότι ἐστίᾶ. «Конечно гаванью этой пользуются спускающиеся до моря иудеи. А гавани разбойников разбойничьими, конечно, являются».

Некоторая нескладность этих слов, судя по всему, смутила М. Штерна, который предлагает для них не совсем точную интерпретацию, желая, видимо, уйти от «пиратской» интерпретации сообщения. «Действительно, это место служит иудеям гаванью, когда они спускаются к морю; однако же ясно, что “Гавани разбойников” являются не чем иным, как разбойничьими гнездами». (Цитируется по изданию: Штерн, 1997. С. 293). На следующей, 294-й странице книги М. Штерн пишет о том, что упоминание о разбойниках является, по-видимому, попыткой осмыслить какое-то географическое наименование, связанное с филистимлянами. Дело в том, что греческое слово со значением «разбойник» попало в иврит и лишь минимально отличается в этом своем качестве от уже существовавшего в иврите этнонима «филистимлянин». Подобная интерпретация была бы правильной, если бы не разбираемое чуть ниже второе свидетельство Страбона.

Действительно, чуть ниже Страбон пишет (XVI, 2, 37 = C761) о тех же событиях I в. до н. э. уже гораздо более определенно. Начав с традиционного для античной литературы восхваления иудейских обычаев глубокой древности, когда иудеи соблюдали установления Моисея, Страбон сообщает, что со временем обычаи перестали соблюдаться и власть стала переходить к правителям-тиранам. Далее географ переходит к событиям I в. до н. э.: ἐκ δὲ τῶν τυραννίδων τὰ λῃστήρια. οἱ μὲν γὰρ ἀφιστάμενοι τὴν χώραν ἐκάκουν καὶ τὴν γειτνιῶσαν, οἱ δὲ συμπράττοντες τοῖς ἄρχουσι καθήρπαζον τὰ ἀλλότρια καὶ τῆς Συρίας κατεστρέφοντο καὶ τῆς Φοινίκης πολλήν. «Из тиранических режимов возник разбой. Дело в том, что одни, восстав, принесли ущерб своей стране и соседней, а другие, сотрудничая с правителями, грабили имущество других и захватили значительную часть Сирии и Финикии».

Смысл последних слов очевиден всем комментаторам[52]. Страбон описывает таким образом политику Иоанна Гиркана и Александра Йанная, направленную на подчинение власти хасмонейских династов территории Палестины, которая была населена иудеями в историческом прошлом, о чем уже шла речь выше.

Этот материал позволят совершенно иначе подойти к вопросу о возможном сотрудничестве иудеев с пиратами-киликийцами и непосредственном участии иудеев в пиратстве на Средиземном море. Факт использования Йаффы морскими пиратами непосредственно подтверждается, как показано выше, Страбоном и косвенно — Иосифом Флавием, сообщающим о том, что Помпей при территориальной реорганизации в Палестине сделал Йаффу, Газу и другие приморские города независимыми от власти хасмонейских династов (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 76 = Bel. Jud., I, 156). Дело в том, что для политики Рима не было характерно вмешательство в дела местного управления определенной территорией (или городом). Иное — как в данном случае — должно было быть вызвано лишь особыми обстоятельствами. Достаточно вспомнить, что одной из важнейших причин предоставления Помпею особых полномочий на Востоке была борьба с пиратами и пиратством[53]. Это как раз и объясняет столь пристальный интерес Помпея к портовым городам Палестины.

---

[52] См., например: Штерн, 1997. С. 308; The Geography of Strabo with an English translation by H. L. Jones in eight volumes. VII. Cambridge Mass., Lonodon, 1983. P. 275, 285.

[53] См.: Cic. De imperio C. Pompei, XI, 32; XII, 32–33; XV, 44; XVIII, 55; XIX, 58; XXIII. 67.

Масштабы пиратства иудеев на море неизвестны. Единственный имеющийся в нашем распоряжении источник — рисунки из гробницы Йасона — позволяет констатировать факт, но не дает возможности оценить происходившее по сути. Тем не менее два момента все же отметить можно. Изображенный военный корабль не относился к числу крупных — это монорема, корабль с одним рядом гребцов. Кроме того, в сохранившихся источниках прямых свидетельств об иудейском морском разбое нет. Иными словами, участие иудеев в морском разбое в Восточном Средиземноморье не могло быть значительным и, скорее всего, не выходило за территориальные воды собственно Палестины. В противном случае в источниках сохранилось бы гораздо больше информации по этому поводу.

В принципе же сам факт морского разбоя иудеев во времена Хасмонеев удивлять не должен. Политика захвата греческих городов Палестины, не отличавшаяся особой гуманностью[54], контроль над Йаффой[55] и Газой, основными портовыми городами Палестины, и контакты с киликийцами вполне могли привести, по меньшей мере, к желанию контроля за прибрежными водами, что в сотрудничестве с киликийцами становилось вполне реальным как по сути, так и по форме.

Завершая разговор об усыпальнице Йасона и проблемах интерпретации найденных там находок, хотелось бы сказать несколько слов о весьма вероятных психологических особенностях Йасона. Принадлежность Йасона и его семьи к иудаизму сомнений не вызывает. Однако уже само греческое имя этого человека показывает, что перед нами преданный ценитель эллинской культуры[56]. О том же говорит сохранившаяся в усыпальнице греческая надпись[57], состоя-

---

[54] См., например, описание осады Газы и расправы, учиненной в Газе войсками Александра Йанная: Fl. Jos. Ant. Jud., XIII, 356–365. В отличие от Йаффы в источниках нет указаний о каких-либо изменениях в этническом составе жителей города. Последнее, правда, вполне вероятно, учитывая масштабы учиненных армией Александра Йанная убийств, грабежей и вполне возможного (см. Ant. Jud., XIII, 363) обращения жителей города в рабство.

[55] Йаффа находилась под иудейским контролем со времени правления Симона Маккавея. Захват города при этом сопровождался и серьезными изменениями в этническом составе населения: город стал иудейским в прямом смысле слова. Иосиф Флавий пишет о том, что Симон приказал изгнать местное население из Йаффы (Ant. Jud., XIII, 180; 202).

[56] Здесь достаточно вспомнить знаменитых первосвященников-эллинизаторов Йасона и Менелая.

[57] *Benoit P.* L'Inscription grecque du tombeau de Jason // IEJ. 1967. Vol. 17. P. 112–113.

щая из двух строчек: на первой можно разобрать εὐφραίνεσθε οἱ ζῶντες «радуйтесь живущие». На второй строчке можно разобрать: [τ]ὸ δὲ (λοι)πὸ[ν..]πεῖν ὁμα φα[γεῖν]. «В остальном... пить, так же как и есть». Иначе говоря, в усыпальнице адептов иудаизма обнаружена надпись, отражающая взгляды, типичные для греческого восприятия мира. Это весьма достопримечательный факт вне зависимости от того, к кому именно относится текст, ибо доказать что-либо невозможно.

В принципе, она может относиться как к Йасону, так и к одному из его потомков. Однако же одно косвенное соображение позволяет, как кажется, говорить о том, что греческая надпись сделана одновременно со всеми рисунками и арамейской надписью, в которой четко читается имя Йасона. Как и все изображения в усыпальнице, греческая надпись сделана древесным углем. Выше же отмечалось, что использование угля является, вероятнее всего, свидетельством следующего обстоятельства. Заказчик оформления усыпальницы по каким-то причинам не смог обеспечить достойного, монументального оформления и вынужден был ограничиться лишь предварительными набросками изображений и текстов. Иными словами, вероятнее всего, все рисунки и все надписи относятся и к одному и тому же времени, и, следовательно, к одному и тому же лицу — Йасону.

Наконец о возможном влиянии греческой культуры на представителей семейства Йасона может свидетельствовать и еще одна находка[58] — монеты. Находки монет в греческих захоронениях — явление нормальное, ибо, по греческим представлениям, покойный должен был заплатить Харону за переправу через реку забвения Стикс. Как относиться к находкам монет в данном случае — не вполне ясно: может быть, их появление объясняется какой-то остающейся нам неизвестной случайностью. Во всяком случае, можно отметить, что для иудейских захоронений монеты нехарактерны, а приверженность Йасона греческому образу жизни и культуре более чем очевидна.

Иными словами, у нас, судя по всему[59], есть основания считать, что Йасон был во многом похож на Иосифа Товиада, одного из первых представителей иудейской знати, решивших еще в III в. до н. э. жить «по-эллински». В жизни людей, отказывавшихся следовать законам предков, которые казались им слишком тесными, парадоксальным образом сочетались обе культуры, примером чему могут

[58] См: *Rahmani*. Op. cit. P. 96.

[59] Для настоящего сравнения данных, объективно говоря, мало.

служить обстоятельства жизни Гиркана Товиада и Йасона. Отрыв от отеческих традиций в обоих случаях оказывался значительным, но полного разрыва и ассимиляции с греками в рамках жизни одного человека, судя по всему, не происходило, ибо совмещение в душе иудейского и эллинского начал оказывалось возможным, но лишь в каких-то пределах.

«Освобождение» от казавшихся узкими рамок отеческих обычаев неизбежно вело к «освобождению» от норм совести и морали своей культуры, тогда как восприятие норм совести и морали чужой культуры могло оказаться проблематичным. В результате в поведении людей, оказывавшихся между различными культурами, начинали проявляться странности. Оборотной стороной внутренней свободы и раскрепощенности оказывалась жестокость (см. у Иосифа Флавия описание убийства по приказу Александра Йанная восьмиста его противников и членов их семей во время пира (Ant. Jud., XIII, 379–385)) и даже расстройства психики[60], как показывает пример Ирода Великого. Для некоторых людей подобного рода «освобождение» оказалось трагическим: Иосиф Товиад покончил с собой, а известный раввин-отступник II в. н. э. Элиша бен Абуя стал изгоем в своем обществе (см. подробнее гл. 6).

И все же люди, сочетавшие в себе иудейское и эллинское, встречаются в источниках вплоть до конца IV в. Правда, со временем их число уменьшается, но в эпоху Хасмонеев эллинизированная верхушка была, судя по всему, достаточно многочисленной и влиятельной, что позволяло царю, объективно говоря, двигавшемуся по пути эллинизации, сохранять власть в обществе. Был ли Йасон типичным представителем хасмонейской знати? Точного ответа на этот существенный вопрос у нас нет ввиду отсутствия данных для сравнения. Во всяком случае, можно сказать, что уникальным он не был[61], а являлся представителем группировки, ориентировавшейся на эллинские стандарты жизни.

Однако в иудейском обществе сохранялись и иные силы. Существенным событием внутренней жизни хасмонейского царства при Александре Йаннае стали волнения в Иерусалиме и в стране в целом в 94–88 гг. до н. э. Это была своего рода гражданская война, начавшаяся, возможно, в Иерусалиме, но затем распространившаяся на

[60] Иное объяснение неадекватного поведения царя в конце жизни предложить трудно.

[61] Он может казаться уникальным, ибо уникальна как памятник его гробница, но саму личность Йасона, при всей ее колоритности, уникальной для иудейского общества времени Хасмонеев назвать никак нельзя.

все владения Хасмонеев. Во всяком случае, нельзя не заметить, что Иосиф Флавий сначала рассказывает о волнениях в Иерусалиме и лишь затем упоминает о том, что волнения охватили гораздо большую территорию.

Иерусалимский эпизод в изложении Иосифа Флавия выглядит следующим образом. Религиозные лидеры фарисеев были весьма недовольны все более возраставшей эллинизацией двора. Кроме того, фарисеи категорически возражали против того, чтобы один человек совмещал царский титул с постом первосвященника[62]. Источники не позволяют в полной мере оценить масштабы и характер происходящего. Ясно лишь, что расправа с участниками волнений была жестокой: по приказу царя было убито большое количество фарисеев (Ant. Jud., XIII, 372–373; Bel. Jud., I, 88–89). Чуть ниже Иосиф Флавий пишет о том, что после неудачного для иудеев сражения с набатейским царем Ободатом народ восстал против царя и волнения длились 6 лет. По словам Иосифа Флавия, Александр Йаннай подавил восстание, но при этом было убито не менее 50 тыс. иудеев (Fl. Jos., XIII, 375–376). Причины этого выступления совершенно понятны. Бесконечные завоевательные походы, рост расходов на содержание наемников, на царский двор и государственную бюрократию, а также приверженность элиты эллинистическим культуре и стандартам жизни вызывали серьезное недовольство в обществе как в социальном, так и в культурном отношении. Неслучайно, конечно, и в кумранских документах, и у Иосифа Флавия сохранились свидетельства откровенной ненависти к царю рядовых членов общества[63].

В конце жизни Александр Йаннай в чем-то изменил, а возможно, вынужден был изменить, свои взгляды. По словам Иосифа Флавия, царь завещал своей супруге Александре Саломее помириться с фарисеями и не предпринимать никаких шагов в государственных делах без совета с ними (Ant. Jud., XIII, 400–408). Анализ этого сообщения в связи с общей политикой Александра Йанная позволяет уточнить несколько моментов, специально не упоминаемых Иосифом Флавием. Судя по всему, Александр Йаннай завещал своей супруге не конфликтовать с фарисеями именно потому, что сам пытался

[62] Данный эпизод подробно проанализирован В. Чериковером — *Tcherikover V.* Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1961. P. 255–261.

[63] См., например: Fl. Jos., XIII, 376. Что касается кумранских документов, то здесь хотелось бы особо отметить следующее. Александр Йаннай является одной из наиболее подходящих фигур на роль «нечестивого священника». См. подробнее: *Амусин И. Д.* Ук. соч. С. 183–184; *Тантлевский И. Р.* Ук. соч. С. 168–176.

строить свою внешнюю и внутреннюю политику, направленную на создание сильного государства эллинистического образца, без учета влияния тех сил общества, которые были традиционно ориентированы на жизнь по законам предков. Иными словами, Александр Йаннай не учел или не захотел учитывать силу влияния фарисеев в обществе.

Общая оценка политики всех Хасмонеев в целом и Александра Йанная в частности есть в неоднократно упоминавшейся работе В. Чериковера. Он совершенно справедливо пишет[64] о том, что основной просчет Хасмонеев заключался в стремлении построить эллинистическое государство на иудейской национальной основе, имея в виду прежде всего несовместимость иерусалимской теократии с эллинистическим политическим устройством, а также тот факт, что первосвященник не мог быть эллинистическим царем. Надо сказать, что справедливость этого утверждения подтверждается примером неудачи эллинизаторов, стремившихся незадолго до восстания Маккавеев создать в Палестине чисто эллинистическое государство полисного типа с низведением культа Йахве до роли заурядного эллинистического божества. Справедливость утверждения В. Чериковера становится очевидной и при сопоставлении итогов политики Хасмонеев и Ирода Великого, значительно продвинувшихся по пути создания в Палестине эллинистического государства.

Вдова и наследница Александра Йанная царица Александра Саломея (78–67 гг. до н. э.), следуя завещанию супруга, благоволила к фарисеям, и при ней именно они доминировали во всех властных структурах государства. В отличие от своего мужа царица Александра не была крупной политической фигурой.

К годам правления Александра Йанная и царицы Саломеи относится и первая достоверная информация о конкретном мудреце-законоучителе, высказывания и представления которого нашли свое отражение в Талмуде[65]. Это Шимон бен Шатах. Ему приписывают некоторые усовершенствования в судопроизводстве. Известно его общее указание судьям: «Побольше расспрашивай свидетелей и будь осторожен в своих словах, чтобы из них они не поняли, как можно солгать» (Aboth 1:9). Его постановление, повелевающее мужу писать в брачном свидетельстве (кетуба), что все имущество служит залогом,

---

[64] *Tcherikover*. Op. cit. P. 264–265.

[65] Ко II в. до н. э. должен относиться упоминаемый в Талмуде и раввинистической литературе Йосе бен Йоэзер (mPeah, II, 7; Gen. Rabb.,65:22; Mid. Psalm., 11,7). Сохранившиеся о нем сведения легендарны и доверия не вызывают.

было призвано затруднить разводы и обеспечить сносное экономическое положение разведенной[66].

В двух других местах Талмуда о Шимоне бен Шатахе сообщается следующее. Он приходил на помощь беднякам, давшим трудный обет, и помогал им принести необходимые жертвы (jBerakhot 7:2, 11b; Nazir 5:2, 54b). Но ему же приписывают потрясающий своей жестокостью поступок, напоминающий деяния пророков глубокой древности. Будто бы он велел повесить в Аскалоне 80 женщин, занимавшихся колдовством и блудом (jSanhedrin, 6:4; jHagiga 2 : 2, 77d). Правда, последнее сообщение выглядит более чем сомнительно. Лет за 20 до описываемых событий, в самом конце II в. до н. э., Аскалон был уже самоуправляющимся греческим городом, что полностью исключало возможность для людей типа Шимона бен Шатаха так поступать[67].

Традиция изображает Шимона бен Шатаха как человека, приближенного к Александру Йаннаю, но внутренне независимого. Судя по сохранившимся описаниям, сам Шимон объяснял окружающие его почет и уважение исключительно своими занятиями Торой. На жизнь же он зарабатывал обработкой льна[68].

К этому же времени относится первое активное вмешательство Рима во внутрииудейские дела. Связано оно с появлением на Ближнем Востоке Гнея Помпея и борьбой за власть, развернувшейся между детьми Александра Йанная. Об этом можно прочитать у Иосифа Флавия[69].

После смерти царицы Александры правителем стал Аристобул, однако его брат Гиркан от власти отказываться не собирался. Римляне оказались втянутыми в решение этого династического спора из-за прямого обращения Аристобула, власти которого угрожал в 66 г. до н. э. Гиркан, двигавшийся с армией набатеев и набатейским царем, вызвавшимся поддержать Гиркана. В этой ситуации Аристо-

---

[66] bShabbath, 14b = bShabbath, 1,4 = DBT. Bd. 1, S. 350; bKetubboth 82b = bKetubboth, 8,8 = DBT. Bd. 8. S. 732.

[67] Эта история подробно проанализирована М. Хенгелем. Hengel M. Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon. Heildelberg, 1984. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1984 — 2. Abhandlung.

[68] bBerakhot, 48a = bBerakhoth, 7,2 = DBT. Bd. 1. S. 172; jBaba Metsia, 2:5, 8g.

[69] Определенная информация была также у Диодора и Страбона. Однако в данном случае мы располагаем лишь пересказами, сохранившимися у поздних авторов. (Diod., XL, 2 = Constantinus Porphyrogenitus. Excerpta de Sententiis, ed. Boissevain. P. 404–405; Strabo. Historica Hypomnemata apud Josephus, Ant, Jud., XIV, 34–36.)

бул обратился к командующему римскими войсками в Сирии Марку Эмилию Скавру с просьбой о поддержке. Оказавшись перед необходимостью выбора — кого из кандидатов поддержать, — Скавр все же предпочел Аристобула, ибо тот, по словам Иосифа Флавия, просил меньше, а платил больше[70], чем Гиркан, также обратившийся за посредничеством к Скавру.

Для темы исследования немалый интерес представляет та мотивировка, с которой братья-соперники обратились за посредничеством к римским представителям. В Иудейских древностях (XIV, 30) Иосиф Флавий пишет о цели визита к Скавру следующее: συμμαχεῖν ἀξιούντων ἑκατέροις — «при этом оба просили о союзе». В «Иудейской войне» (I, 128) мотивировка выглядит совсем иначе: ἑκατέρου δεομένου βοηθεῖν αὐτοῦ — «ввиду того, что каждый просил о помощи себе». *Иными словами, оба претендента на царскую власть в Иерусалиме желали стать союзными Риму царями-клиентами.* Выбор же римлян был сделан в пользу Аристобула.

На какое-то время Скавру удалось установить мир в Иудее. Дело в том, что в этот момент Иерусалим был осажден набатейскими войсками, приглашенными Гирканом, не желающим отказываться от борьбы за престол. С помощью угроз Скавру удалось добиться снятия осады с Иерусалима[71]. В результате набатеи ушли, испугавшись прямого римского вмешательства. После этого Марк Эмилий попытался окончательно разбить Гиркана и даже снарядил военную экспедицию в Набатею, где тогда находился незадачливый претендент на иерусалимский престол.

О причинах похода Скавра в Набатею можно спорить, ибо Иосиф Флавий только констатирует, но никак не комментирует этот факт. Возможны, видимо, два варианта объяснения похода. Скавр действительно мог хотеть разбить Гиркана и искоренить смуту в регионе. Возможен, однако, и иной вариант. Согласно Иосифу Флавию, Скавр обратился с посланием к набатейскому царю с прямым намеком на то, что римляне уйдут, когда им будет заплачено. Набатейский царь принял условия и заплатил. Следовательно, мы не можем исключать того, что война была начата с целью вымогательства денег у наба-

[70] Иосиф Флавий пишет об этих событиях дважды. В Ant. Jud., XIV, 30 говорится о том, что Аристобул платил 400 талантов. В Bel. Jud., I, 128 речь идет о том, что Аристобул платил 300 талантов, которые перевесили соображения справедливости. Однозначного объяснения столь значительного расхождения версий (в принципе, можно допустить ошибку переписчика) нет. Можно лишь исходя из общих соображений отметить, что Иосиф Флавий весьма ненадежен во всем, что касается цифр.

[71] Скавр пригрозил, что иначе набатеи будут объявлены врагами Рима.

теев и личного обогащения. В любом случае, Марк Эмилий Скавр, получив деньги, отказался от доведения военной операции против набатеев до логического конца[72].

История с выбором Скавра в пользу Аристобула на этом не кончилась. Чуть позже, когда в Сирии появился лично Помпей, представители обоих братьев прибыли к нему с богатыми дарами и обвинениями во взяточничестве подчиненных Помпея, в том числе Скавра (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 34–37). Помпей в тот момент никаких организационных выводов делать не стал, и история кончилась тем, что римляне после драматических событий в Палестине посадили на иерусалимский престол Гиркана. Это не означало недоверия к Скавру, ибо развитие политической борьбы, предшествовавшей окончательному воцарению Гиркана, было непредсказуемым. Во всяком случае, взятие штурмом Иерусалима и Иерусалимского храма и реорганизация власти в Палестине едва ли изначально входили в планы Гнея Помпея (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 58–73).

Некоторые исследователи завершают историю Хасмонеев на вторжении Помпея в Палестину. Такой подход оправдан лишь частично, ибо активное вмешательство Рима в иудейские дела привело к потере независимости государства Хасмонеев, но не династии Хасмонеев как таковой. Дело в том, что история находившихся под римской опекой Гиркана II и Антипатра[73], этой своего рода неразлучной пары, длилась долго и кончилась лишь в 41 г. до н. э., когда Ближний Восток на короткое время захватили парфяне. Антипатр погиб, а Иоанн Гиркан был увезен в Иран, где и умер. Наиболее удачным политическим решением Гиркана и Антипатра стала военная поддержка Гая Юлия Цезаря (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 139). Римский диктатор этого не забыл, вернув хасмонейским династам царский титул и прежнюю власть (Fl. Jos., XIV, 192–193).

Последним представителем хасмонейской династии стал Антигон, племянник Иоанна Гиркана. Власть его длилась недолго. В 37 г. до н. э., когда власть в Иерусалиме захватил Ирод, последний представитель Хасмонейской династии был взят в плен и передан в руки римлян. По распоряжению небезызвестного Марка Антония, Антигон был убит. Убийство же его было оплачено Иродом, опасавшимся, что

[72] Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 80–81. С минимальными различиями та же версия приводится в Bel. Jud., I, 159. Иосиф Флавий утверждает, что Скавру было передано 300 талантов. Цифра может быть завышена.

[73] Антипатр, лидер насильственно обращенных в иудаизм идумеев, занимал разные посты, но, по сути, всегда являлся главным советником Иоанна Гиркана.

8. Монета времени правления Антигона

Антигон может стать ему конкурентом в политической борьбе[74]. Имеющиеся источники характеризуют последнего представителя хасмонейской династии как хорошего политика, человека авторитетного и уважаемого.

5. Ирод Великий и его правление

Ирод, один из двух сыновей Антипатра, сделал в жизни правильный выбор, поняв, что он сможет добиться власти только преданной службой римлянам. Всю жизнь он служил им верой и правдой и в

[74] Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 489–490; XX, 245–246. Об Антигоне см. также: Штерн, 1997. С. 286–287.

принципе достиг в жизни всего, чего хотел. Его карьера начинается в годы правления Гая Юлия Цезаря (49–44 гг. до н. э.), когда Иоанн Гиркан и Антипатр были на вершине могущества.

В годы правления Гая Юлия Цезаря в Риме, а Иоанна Гиркана и Антипатра в Иерусалиме, Ирод был наместником в Галилее. Он жестоко подавил антиправительственные выступления, за что был осужден синедрионом[75], и вынужден был покинуть Палестину. Ирод отправился к наместнику Сирии и активно включился в политические интриги уже римского мира. Источники сохранили не всю информацию, однако же тот факт, что будущий царь не остался без поддержки римлян, говорит о многом. Обещания Ирода высокопоставленным римским политикам были, судя по всему, существенными и они, обещания, оказались замечены. Иными словами, Ироду обеспечили власть два фактора — понимание самого Ирода, что без верности и преданности римлянам власти ему не получить, и заинтересованность Рима в поддержке лояльного династа. Взаимная заинтересованность и здравый практицизм обеих сторон обеспечили прочность этого союза.

Высокопоставленные римские политические деятели — сперва наместник Сирии, а затем Кассий, один из убийц Цезаря, обеспечили Ироду крупный административный пост в Сирии и передали в его распоряжение воинский контингент[76]. Парфянское нашествие помешало планам Ирода по быстрому обретению власти, однако он обеспечил себе будущее несколько иным путем. Ирод отправился в Рим в 40 г. до н. э. и встретил там весьма радушный прием двух основных — после смерти Цезаря и разгрома последних республиканцев в 42 г. при Филиппах — римских политиков: Марка Антония и Октавиана Августа. Благодаря активному ходатайству Антония римский сенат заключил с Иродом союз, и на родину он вернулся уже царем[77].

---

[75] Основной источник о начале политической деятельности Ирода: Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 161–184; Bel. Jud., I, 203–215. Осуждение синедрионом: Ant. Jud., XIV, 170–184; Bel. Jud., I, 211–215. Изложение событий в обеих версиях совпадает у Иосифа Флавия далеко не во всем, особенно при изложении событий, касающихся процесса в синедрионе.

[76] Версии источников несколько расходятся. Вероятнее всего, Ирод получил пост наместника провинции. Судя по всему, Ирод никогда эти обязанности и не исполнял, учитывая нестабильность политической ситуации в государстве в целом. (Fl. Jos., Bel. Jud., I, 212–213, 225–226; Fl. Jos. Ant. Jud., XIV, 177–180; XIV, 272–280).

[77] Основные контексты: Fl. Jos. Bel. Jud., I, 282–285; Ant. Jud., XIV, 381–385; 386–389.

Иосиф Флавий пишет, что Ирод будто бы даже и не надеялся получить царскую власть решением римского сената, собираясь просить предоставить царскую власть брату жены (Ant. Jud., XIV, 386–387). Сопоставить сообщение Иосифа Флавия не с чем. Ни в каком ином источнике об этом не сообщается, так что правдоподобие данного сообщения оценить сложно. Ирод вряд ли мог предвидеть результаты своего путешествия в Рим. Однако же вся его последующая политическая деятельность и всемерная озабоченность собственной властью и ее сохранением свидетельствуют скорее о том, что подобное бескорыстие и незаинтересованность были сознательно распространяемым слухом[78].

В провозглашении Ирода именно царем четко виден римский политический расчет. Римляне были заинтересованы в устранении последнего представителя хасмонейской династии Антигона, ориентировавшегося на парфян. В Ироде же римляне видели — и с полным на то основанием — надежного союзника. Он не обманул возлагавшихся на него надежд. Вместе с римским полководцем Гаем Сосием Ирод взял Иерусалим штурмом в 37 г. до н. э., истребив всех своих политических противников (Ant. Jud., XIV, 468–491; Bel. Jud., I, 345–346). Через семь лет он укрепил свою власть уже окончательно и бесповоротно, добившись благоволения от Октавиана Августа, оказавшегося в 30 г. до н. э. уже единоличным правителем римского государства[79].

С приходом Ирода к власти начинается совершенно новый период истории Палестины и иудеев в античности. Территория, находившаяся под властью Ирода, была значительной. Он управлял землями, входившими в далекой древности в единое царство Саула, Давида и Соломона. К этому следует добавить и древние владения филистимлян. Если говорить в современных понятиях, Ирод правил всем Израилем, а также западными районами Иордании и южными районами Сирии.

На короткий период — на 33 года, ибо в 4 г. до н. э. Ирод умер, — Палестина оказалась в руках умного, но весьма жестокого и циничного правителя, имевшего в руках, однако, только светскую власть.

---

[78] Можно, конечно, предположить, что Иосиф Флавий использует в данном случае источник, изначально враждебный Ироду. Однако ввиду отсутствия дополнительных источников информации доказать что-либо невозможно.

[79] Описание встречи Октавиана и Ирода, ставшей блистательной дипломатической победой Ирода, есть у Иосифа Флавия: Ant. Jud., XV, 187–193; 194–198. Bel. Jud., I, 386–397.

С момента прихода Ирода к власти и до разрушения Второго храма царская власть и полномочия первосвященника оказались — волею Ирода — разделены. В политическом плане это решение было абсолютно правильным, ибо совмещение обоих постов нередко служило поводом для возмущения центральной властью со стороны представителей иудейского общества, настроенных на традиционные ценности.

Деятельность Ирода была весьма многообразной, но ориентирована она была прежде всего на Рим и римские интересы. Он помнил, что ему нужно играть свою роль в мире, организуемом императором Августом. Ирод так и поступал. Он учредил спортивные состязания в честь победы Октавиана при Акции[80], построил в Иерусалиме греческий театр и амфитеатр. По распоряжению Ирода и на царские деньги в Палестине было основано много городов и перестроено старых. Так, например, на месте незначительной гавани Стратонова Башня при Ироде был основан город, ставший впоследствии большим и знаменитым, — Кесарея[81], а также был перестроен древний город Самария, названный в честь Августа Себасте и обретший после перестройки черты типично эллинистического города[82].

На деньги Ирода были построены гимнасии в Триполисе и Птолемаиде, гимнасий и театр в Дамаске, укрепления в Библе, портики, храмы и здания общественного назначения в Берите и Тире, театр в Сидоне, акведук в Лаодикее Морской, термы и фонтан в Аскалоне. Именно при Ироде начинается активное строительство в Антиохии. К этому следует также добавить реконструкцию знаменитого Иерусалимского храма, проведение в 27 г. до н. э. в Иерусалиме с большим размахом спортивных состязаний в типично античном духе: помимо состязаний спортсменов там, как в Греции, выступали музыканты и актеры.

---

[80] О мероприятиях Ирода по внедрению в Иерусалиме античных норм жизни и традиций развлечений см. подробно: Fl. Jos. Ant. Jud., XV, 267–276. Ср. также Ant. Jud., XVI, 136–141 — описание пышных празднеств по случаю завершения реконструкции Кесареи. Здесь обращает на себя внимание следующее указание Иосифа Флавия. Историк пишет о том, что Август и его супруга выделили из своих личных средств немалые суммы для проведения празднеств в Кесарее.

[81] Подробное описание реконструкции Кесареи, предпринятой Иродом, есть у Иосифа Флавия: Ant. Jud., XV, 331–341.

[82] См.: Fl. Jos., Ant. Jud., XV, 292–298. Bel. Jud., I, 403. Другие примеры: Антедон: Bel. Jud., I, 416; основание Габы — колонии римских ветеранов: Ant. Jud., XVI, 142: Bel. Jud., I, 417; Антипатрис: Ant. Jud., XVI, 142; Bel. Jud., I, 417; Фасаэлис: Ant. Jud., XVI, 143; Bel. Jud., I, 418.

Судя по всему, Ирод прекрасно понимал, что все его строительные программы воплощались не в интересах его подданных[83], а в интересах центрального правительства — римских властей. У Иосифа Флавия есть интересное свидетельство о том, что именно говорил Ирод иудеям, упрекавшим его за участие в строительстве языческих городов. По словам царя, он поступал так не по собственному желанию, а по распоряжению свыше, желая добиться расположения Августа и римлян (Ant. Jud., XV, 330).

Здесь возникает один серьезный вопрос, мимо которого проходили многие исследователи. Откуда Ирод мог брать столь значительные денежные средства для строительства как в Иерусалиме, так и в других городах? Палестина — страна не очень богатая, и доходы от сельского хозяйства, экспорта или транзитной торговли — хотя их и нельзя сбрасывать со счетов — не могли покрыть такие расходы[84]. Специально этой проблемой занимались несколько современных израильских археологов, предложивших несколько вариантов частично убедительных ответов на вопрос об источниках денежных средств Ирода.

Ш. Апплебаум показал — как на основании археологических источников, так и письменных материалов, — что во вторую половину царства Ирода Иерусалим стал центром чеканки широко распространенного на Ближнем Востоке типа бронзовых монет[85]. Ш. Апплебаум не без иронии пишет о том, что бронзовые монеты Ирода по весу легче нормы и содержат большое количество олова. Он, иными словами, подводит читателя к мысли о том, что Ирод сознательно портил бронзовые монеты[86]. М. Броши, исходя из более умозрительных предпосылок, писал о том, что главной составляющей экономической жизни царства Ирода были храмовые богатства, имея в виду, что Ирод брал деньги на все свои мероприятия из храмовой казны[87].

---

[83] В принципе можно, конечно, думать, что Ирод развернул свою бурную строительную деятельность для того, чтобы обеспечить своих подданных работой, но прямых доказательств этого у нас нет.

[84] Современники событий это прекрасно понимали: Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 154.

[85] См.: Applebaum Sh. Economic Life in Palestine // The Jewish People in the First century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. II. Assen, 1976. P. 666–667.

[86] Со своей стороны хотелось бы отметить, что вывод о сознательной порче монет Иродом возможен (примеры сознательной порчи государством монет, выпускаемых в обращение, известны), но нельзя не отметить, что аргументирован он Ш. Апплебаумом недостаточно.

[87] См.: *Broshi M.* The Role of the Temple in the Herodian Economy // JJS. 1987. Vol. 38. P. 31–37.

С одной стороны, такое предположение нельзя не назвать логичным. Ирод, как известно, менял первосвященников бесцеремонно[88], а сокровища же Иерусалимского храма были всегда, так сказать, «под рукой». С другой стороны, нельзя не отметить, что Иосиф Флавий, наш основной источник, никогда ничего подобного про Ирода не говорит. Последнее же обстоятельство заслуживает особого внимания, ибо Иосиф Флавий воспроизводит как благоприятные, так и неблагоприятные сведения про Ирода. Так, Иосиф Флавий подробно описывает, как Ирод, испытывая затруднения с денежными средствами, вскрыл гробницу царя Давида, но нашел там крайне мало ценностей (Fl. Jos, XVI, 179–187)[89].

В этой ситуации особо хотелось бы отметить, что Иосиф Флавий дает основания и для иного предположения о возможных источниках денежных средств Ирода. Как уже отмечалось, Иосиф Флавий сообщает о том, что для проведения праздничных торжеств в Кесарее Ироду были отпущены Августом и его супругой немалые суммы из личных средств. Кроме того, по словам Иосифа Флавия, Ирод всегда уверял своих оппонентов, что он вкладывает большие средства в строительство «языческих» городов не по собственному желанию, а по предписанию свыше.

Эти два факта по меньшей мере дают основания подумать о том, что в какой-то степени грандиозные строительные программы Ирода по обновлению облика римских городов Ближнего Востока осуществлялись на римские же деньги. Здесь, конечно, не следует впадать в крайности и утверждать, что, например, Иерусалимский храм был построен на них же. Доходы Ирода складывались из многих источников, однако непосредственная роль Рима и общегосударственной поддержки в хозяйственной жизни царства Ирода была заметной. Прямая денежная поддержка, возможно, была ред-

---

[88] Так, вскоре после обретения власти Ирод назначил первосвященником Аристобула, молодого человека 17 лет от роду, представителя династии Хасмонеев. Через 2 года Аристобул был убит, ибо его популярность стала казаться царю подозрительной (Fl. Jos., Ant. Jud., XX, 247–251; XV, 39–42, 50–56. В конце царствования Ирода однажды сложилась парадоксальная ситуация, когда первосвященников на какой-то момент оказалось двое, правда, один из них исполнял свои обязанности лишь сутки (Fl. Jos., Ant. Jud., XVII, 164–167). Специальных исследований о первосвященниках и их роли в государстве Ирода нет. Вопрос этот, правда, частично затронут в статье Р. Хорсли о первосвященниках в истории Палестины I в. н. э.: Horsley R. High Priests and the Politics of Roman Palestine. A Contextual Analysis of the Evidence in Josephus // JSJ. 1986. Vol. 17. P. 23–55.

[89] По словам Иосифа Флавия, аналогичный поступок приписывался Иоанну Гирканy. См. выше. С. данной главы. Fl. Jos., XVI, 179–187.

кой[90], однако у того же Иосифа Флавия есть информация о событии гораздо более существенном, чем предоставление денежных средств на празднование в одном конкретном городе. По словам историка, Август передал в распоряжение Ирода половину доходов от медных рудников острова Кипр (Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 128).

Что касается иных источников денежных средств, находившихся в руках Ирода, то о них также можно узнать из сочинений Иосифа Флавия.

Сам историк считает, что Ирод получал необходимые ему денежные средства прежде всего с помощью налогов, которые постепенно росли, вызывая недовольство местного населения (Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 154). Конкретных сумм налогов мы не знаем, однако Иосиф Флавий дважды сообщает о том, какой доход имели дети Ирода с тех владений, которые им выделил Август. Сын Ирода Архелай, получивший половину владений отца (Идумея и Иудея), имел с них в год 400 или, по другой версии, 600 талантов доходов[91]. Ирод Антипа с доставшихся ему Переи и Галилеи как по версии «Иудейских древностей», так и по версии «Иудейской войны», получал в год 200 талантов. Филипп, которому достались крайние восточные области царства Ирода (Батанея, Трахонея, Ауранитида), имел с них 100 талантов в год, эта цифра приведена и в «Иудейских древностях», и в «Иудейской войне». Несколькими строчками ниже историк пишет о том, что Саломея, сестра Ирода, имела во владении Йамнию, Азот (Ашдод) и Фасаелис, землю и дворец в Аскалоне, подаренные ей Августом. Общий же доход Саломеи составлял 60 талантов в год. Иосиф Флавий сообщает, кроме того, и следующий заслуживающий внимания факт. Август отдал наследникам Ирода все (или большую часть) подарков, которые Ирод сделал римскому императору. Сумма этих подарков составила, по одной версии, 1000 талантов, по другой — 1500 талантов[92]. Последняя цифра дает основание предпола-

[90] Во всяком случае, можно отметить, что иных примеров финансовой поддержки мероприятий Ирода, помимо отмеченного случая с празднествами в Кесарее, у Иосифа Флавия нет.

[91] 400 талантов: Fl. Jos., Bel. Jud., II, 98; 600 талантов: Fl. Jos. Ant. Jud., XVII, 320. (В целом эпизод с разделом территориальных владений Ирода между сыновьями: Ant. Jud., XVII, 317–320; Bel. Jud., II, 93–100.) Ясного объяснения расхождений этих цифр у нас нет. Можно допустить и наличие разных версий в источниках, и ошибки переписчиков, и тот факт, что разные цифры отражают разные составляющие налоговых поступлений. Мы, по правде говоря, не знаем, являются ли сообщаемые Иосифом Флавием цифры суммами всех налоговых поступлений или же суммами только поземельного налога. Текст Иосифа Флавия оставляет возможности для обеих интерпретаций.

[92] 1000 талантов: Fl. Jos., Bel. Jud., II, 100; 1500 талантов: Fl. Jos. XVIII, 323.

гать, что личное состояние Ирода составляло несколько тысяч талантов. Источником же этих поступлений были личные владения царя[93].

Что касается всех приведенных цифр, то они показывают, что Ирод получал — или мог получать — в виде налогов с территории всего своего царства около тысячи талантов ежегодного дохода. Сложение всех приведенных выше цифр даст несколько меньшую цифру: соответственно 760 или 960 талантов. Однако же итоговая величина налоговых поступлений царства Ирода превосходила эти цифры, действительно достигая или даже превосходя тысячу талантов, ибо самаритяне, как уточняет Иосиф Флавий, при Августе стали платить меньший налог, а некоторые города приморской равнины при нем же в административном отношении оказались в подчинении Сирии, а не наследников Ирода.

Не исключено, правда, что доходы Ирода могли быть и заметно выше, ибо у того же Иосифа Флавия встречается еще одна интересная цифра. Внук Ирода, Агриппа, получивший при Калигуле и императоре Клавдии власть над большей частью владений деда, имел со своих территорий максимально возможный доход (προσωδεύσατο δ᾽ ὅτι πλείστας) ~ 12 млн [драхм[94]] в год. Если перевести эту сумму в таланты, получится 2000 талантов. Это выглядит удивительным и не очень реалистичным, ибо у Иосифа Флавия достаточно часто говорится, что налоги, собираемые Иродом (т. е. ориентировочно тысяча талантов), были тяжелы для населения. Иосиф Флавий, правда, сообщает, что Агриппа жил не по средствам и тратил огромные суммы. С другой стороны, известно, что далеко не всем цифрам историка можно доверять. В некоторых случаях он их завышает в несколько раз. Ввиду того что у нас нет возможности проверить сообщения Иосифа Флавия по другим источникам, приходится с осторожностью предположить следующее: доходы Ирода от налогов могли превышать тысячу талантов в год, но сомнительно, что они могли достигать двух тысяч талантов в год. Однако успехи международной торговли как с Востоком, так и с западными областями Средиземноморья, могли, конечно, способствовать увеличению на-

[93] О личных земельных владениях царя см.: *Stern M.* The Reign of Herod and Herodian Dynasty. В кн.: The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I. Edited by S. Safrai and M.Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen, Philadelphia, 1974. P. 260–261.

[94] Fl. Jos., Ant. Jud., XIX, 352. В тексте нет слова, определяющего, в каких именно денежных единицах Агриппа получал доход. «Драхма» в данном случае будет наиболее естественным восстановлением.

логовых поступлений в казну Ирода и его наследников. К сожалению, мы не располагаем данными, которые позволили бы говорить об этом с уверенностью.

Возвращаясь к вопросу об источниках доходов Ирода, особо отметим следующий факт. У нас нет прямых подтверждений использования Иродом на свои цели сокровищ Иерусалимского храма. Однако же у Иосифа Флавия есть указание на обвинения Ирода в осквернении, грабеже и разрушении некоторых храмов (ὕβρεις καὶ ἁρπαγὰς καὶ κατασκαφὰς ἱερῶν). По словам Иосифа Флавия (Fl. Jos., Ant. Jud., XV, 357), с подобной жалобой на Ирода обратились лично к Августу, находившемуся в 17 г. до н. э. на Ближнем Востоке, жители города Гадара. Интересен результат рассмотрения дела. Август оправдал — точнее, не стал обвинять — Ирода. Иосиф Флавий не уточняет, почему именно Август так поступил, но в целом понятно: император исходил из соображений политической целесообразности. Преданность правителя Иудеи была важнее отдельных «погрешностей» его поведения. К сожалению, мы практически ничего не можем сказать по существу обвинений Ирода жителями Гадары. В этом эпизоде — во всяком случае, так, как его излагает Иосиф Флавий, — далеко не все ясно. Какие храмы мог разорять Ирод? Прямого ответа нет, но наиболее логично предположить, что речь идет о языческих храмах. Неясно, почему Иосиф Флавий не сообщает практически никаких деталей по поводу этого дела. Можно предположить, что Иосиф Флавий (или его источник) не знал подробностей. Однако же он мог не сообщать подробности ввиду скандальности ситуации. Не совсем понятно, что, собственно, произошло в Гадаре и чего там не было. Неясно также, был ли этот эпизод единственным в своем роде или же перед нами проявление своего рода «нормальной» политики Ирода в тех случаях, когда ему были нужны деньги. С точки зрения автора данной работы, второе предположение представляется более вероятным, но прямых доказательств этого нет.

Особого внимания заслуживает одна фраза из «Иудейской войны» (Ant. Jud., I, 425). Иосиф Флавий, рассказывая о связях Ирода с другими областями римской державы за пределами Палестины, мимоходом упоминает о том, что «царь давал зерно всем желающим». Если бы эти слова были бы помещены в контекст, имеющий отношение к внутренней политике царя, указание историка означало бы то, что Ирод систематически заботился об обеспечении своих подданных зерном. Однако же в данном месте Иосиф Флавий говорит о внешних связях царя. Следовательно, это может означать только

одно — Ирод систематически перепродавал зерно в другие области Средиземноморья, что также приносило ему доход.

Здесь надо отметить, что Палестина никогда не была страной, производящей зерновые с избытком, так как далеко не все ее области отличались плодородием. В целом же можно говорить лишь о том, что Палестина с ее почвами и климатом могла при благоприятных обстоятельствах покрыть потребности населения в зерне, но без излишков. Специальные исследования показывают, что целый ряд факторов способствовал постепенному ухудшению положения в аграрном секторе античной Палестины[95]. Примеры, приводимые на следующей странице, показывают, что в голодные годы Ирод вынужден был закупать зерно для своих подданных в Египте. Иосиф Флавий не говорит о том, что Ирод занимался закупкой зерна постоянно. Однако же рассматриваемое место из «Иудейской войны» показывает, что в распоряжении царя были излишки зерновых, которыми он мог распоряжаться по своему усмотрению. Имеющаяся же информация о состоянии экономики Палестины в целом не позволяет считать, что источники этих излишков находились внутри страны.

Безусловно, какой-то доход Ироду приносила транзитная торговля и, видимо, торговля сельскохозяйственной продукцией. В нашем основном источнике, правда, нет информации о том, что Ирод извлекал доход из торговли продуктами сельского хозяйства. Что касается косвенных данных, то можно отметить сообщение Иосифа Флавия о том, что Ирод использовал доход от земли для финансирования своих строительных проектов (Ant. Jud., XV, 303).

Если исходить из размаха строительной деятельности, нетрудно понять, что Ирод пытался соперничать с Соломоном. Но между этими царями были, правда, существенные различия. Ирод продержался у власти достаточно долго исключительно благодаря поддержке римлян, которым и служил. Если все мероприятия Соломона были направлены на развитие и укрепление государства, то Ирода заботила лишь власть как таковая. За свое длительное правление он реализовал лишь три проекта, которые действительно отвечали национальным интересам. Прежде всего это реконструкция Иерусалимского храма, который во времена Ирода превратился в подлинно национальный символ[96] (Ant. Jud., XV, 299–316). Кроме того, при Ироде в

[95] См. подробно: Sperber D. Roman Palestine 200–400. The Land. Crisis and change in agrarian society as reflected in rabbinic sources. Bar-Ilan, 1978. P. 70.

[96] Подробное описание Иерусалимского храма времени Ирода есть у Иосифа Флавия: Ant. Jud., XV, 380–425.

9. Макет Иерусалимского храма времени Ирода Великого

Палестине дважды случались неурожаи, и Ирод на свои деньги закупал в 24 г. до н. э. для голодающих зерно в соседних регионах (Fl. Jos., XV, 299–316). В другом месте Иосиф Флавий сообщает (Ant. Jud., XV, 365), что Ирод на треть уменьшил налоги со своих подданных, чтобы они могли оправиться после неурожая (события 20 г. до н. э.). Иосиф Флавий, правда, считает, что Ирод таким образом пытался завоевать популярность среди недовольных его эллинизаторским курсом. Со своей стороны, хотелось бы отметить, что одно другому ничуть не мешает и Ирод, будучи ловким политиком, не мог не воспользоваться этой ситуацией в своих интересах.

Что касается активного строительства, то оно скорее отвечало интересам римлян, чем иудеев. Следует отметить, что стараниями Ирода многие древние города Ближнего Востока приобрели тот античный облик, который хорошо известен сейчас благодаря археологическим раскопкам[97].

В 4 г. до н. э. Ирод умер. В последующем, правда, уже в новое время, Ирода назвали Великим. Насколько это оправдано? Для того

[97] Основные свидетельства источников о строительной деятельности Ирода: а) в общей форме, без детализации: Fl. Jos., Ant. Jud., XV, 326–330; XVI, 146–149; б) подробное перечисление конкретных строительных проектов, в которые Ирод вкладывал деньги: Fl. Jos., Bel. Jud., I, 422–425.

чтобы ответить на этот вопрос, необходимо учитывать несколько аспектов этой проблемы:

— как можно оценить деятельность Ирода с позиций рядового иудея-земледельца, живущего в сельской глуши;

— как можно оценить деятельность Ирода с позиций представителей различных группировок иудейской элиты;

— насколько искажают оценку поступков и деятельности Ирода в целом современные представления о добре и зле, о нормах этики и морали политического деятеля;

— каково в целом значение деятельности Ирода в иудейской истории.

Размах деятельности Ирода огромен, однако для рядового земледельца позитивными моментами царствования Ирода можно считать: сравнительно длительный период мира в Палестине (около 30 лет)[98], стабильность в государстве, в какой-то мере — обширные строительные программы[99], обновление национального символа — Иерусалимского храма и поддержку населения в голодные годы[100]. Много это или мало? С позиций XXI в. можно с полным основанием утверждать, что Ирод — личность, безусловно, незаурядная, в политической жизни был не более чем преданным клиентом римского императора. Политика угождения Риму приносила свои плоды. Римляне благосклонно относились к Ироду, хорошо знавшему свое место. Отметим также, что при Ироде практически не было заметных выступлений оппозиционных ему сил, ориентировавшихся на ценности «отеческих законов», а не античной культуры[101].

---

[98] Этот момент очень важен, особенно если вспомнить, что Палестина во II–I вв. до н. э. находилась в условиях хронической политической нестабильности.

[99] В тех случаях, когда строительство осуществлялось во владениях царя, оно обеспечивало работой большое количество людей, что в условиях не самой богатой страны не могло не быть актуальным.

[100] Об Ироде см. подробно: Schürer, 1973. P. 287–329. Здесь, на с. 287, приведена также достаточно подробная библиография работ об Ироде. Из старых работ заслуживает упоминания подробная характеристика Ирода у Г. Греца (История иудеев от древнейших времен до настоящего. Т. 4. Одесса, б. г. С 140–184). Из более новых работ отметим также известную монографию М. Смолвуд, в которой Ироду посвящена отдельная глава с характерным названием «Идумейский царь-клиент»: Smallwood M. The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in political relations. Leiden, 1981. P. 60–104.

[101] Ср. характеристику Ирода у М. Штерна: Stern M. The Reign of Herod and the Herodian Dynasty — The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I. Edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen, Philadelphia, 1974. P. 270–277.

Однако же для абсолютного большинства подданных, простых земледельцев и ремесленников, важно было другое — характерный для времени правления Ирода *мир и стабильный политический режим.*

Наличие у Иосифа Флавия двух традиций оценки деятельности этого царя — благожелательной и негативной — свидетельствует о том, что среди элиты иудейского общества не было однозначной оценки деятельности Ирода. Это вполне естественно. Царствование Ирода стало логическим завершением тенденции к эллинизации культурной и политической жизни в иудейском обществе, начавшейся при эллинизаторах и затем продолжившейся на принципиально ином уровне при Хасмонеях. Отношение к эллинской культуре в иудейском обществе никогда не было однозначным. Естественно поэтому, что деятельность Ирода, доведшего до конца начатое его предшественниками, встречала как сторонников, так и противников.

Говоря объективно, результатом деятельности Ирода стало значительное приближение установления римского владычества в Палестине. И в то же самое время именно Ирод своим верным служением интересам Рима на какое-то время оттянул окончательное установление римского господства на Ближнем Востоке. В отсутствие такой энергичной и честолюбивой личности, как Ирод, образование провинции Иудея и исторически неизбежная Иудейская война случились бы лет на сто раньше.

Понимая, судя по всему, неизбежность повсеместного установления власти Рима, Ирод всячески старался смягчить этот процесс. Проводя такую политику, Ирод во многом преуспел. Эллинизация двора, политической и культурной жизни, делопроизводства и зависимость от Рима только усиливались. Таковы объективные факты. Что же касается их оценки, то здесь очень многое зависит от точки зрения. У нас есть достаточно оснований оценить деятельность Ирода исключительно отрицательно, ибо все, что он делал, только приближало конец национальной независимости. В то же время, как уже отмечалось, деятельность Ирода можно назвать и мудрой, ибо он, судя по всему, сознательно стремился смягчить неизбежность поглощения Палестины Римом, внедряя в своем царстве, насколько это было возможно, политические и культурные традиции римской жизни.

«Заслугой» Ирода следует также назвать хорошо известную радикализацию иудейского общества с начала I в. н. э. Появление зелотов и сикариев — активных борцов против римского господства — не

может не быть связано с обезземеливанием мелких иудейских земельных собственников. Лишавшимся земли оставалось лишь два пути — заняться разбоем или пытаться найти работу в городе. Оба они вели лишь к увеличению напряженности в обществе и возрастанию числа тех, кто стремился к активному его переустройству[102]. В нашем распоряжении недостаточно источников, чтобы можно было детально проследить эти социальные процессы. Однако в истории Палестины до Иудейской войны лишь Ирод решался проводить решительные преобразования в стране, максимально увеличивая налоги и устраивая поселения римских колонистов-ветеранов. И то и другое, естественно, способствовало обнищанию мелких земельных собственников со всеми вытекающими отсюда последствиями социального плана.

Наиболее известными являются следующие два эпизода: во-первых, основание в Галилее города Габа, в котором поселили служивших у Ирода кавалеристов (Ant. Jud., XV, 294; Bel. Jud., III, 36). Во-вторых, повторное основание, укрепление и переименование в Себасте древнего города Самария (Ant. Jud., XV, 295–297; Bel. Jud., I, 403). Непосредственно в городе или же в его округе[103] Ирод распорядился поселить значительное количество ветеранов (по версии «Иудейской войны» — 6000), наделив их лучшей землей. Это были его верные сторонники, как пишет Иосиф Флавий, большое количество местных жителей. Если вспомнить, что земля в Палестине отличного качества, а потому там не было (и не могло быть) пустующих участков, к тому же, если учесть далее слова Иосифа Флавия о том, что Ирод специально приписал к городу расположенные рядом плодородные земли прекрасного качества, то можно с достаточной долей вероятия говорить о следующем. Расселение ветеранов и нужных людей в районе Себасте (Самарии) шло не путем заселения пустующих земель, а за счет перераспределения угодий, отбираемых у одних владельцев и передаваемых другим. Иными словами, по сути, Ирод заботился лишь о тех, в ком был лично заинтересован.

---

[102] Об экономических предпосылках Иудейской войны в целом см.: *Goodman M.* The Ruling class of Judaea. The Origins of the Jewish revolt against Rome A. D. 66–70. Cambrdige, 1970. P. 51–75. В особенности же — p. 63–65. О зелотах и сикариях см.: Smith M. Zealots and Sicarii, Their Origins and Relations // HTR. 1971. Vol. 64. P. 1–19; Nikiprowetzky V. Sicaires et zélotes — une reconsidération // Semitica. 1973. P. 51–64.

[103] В этом вопросе Иосиф Флавий в какой-то мере противоречит сам себе. В «Иудейских древностях» говорится о поселении ветеранов в городе, в «Иудейской войне» — о поселении в отдельном городе, в окрестностях Самарии. Судя по всему, это противоречие легко преодолимо, если вспомнить о сохранявшимся и в римское время единстве полиса и его округи (хоры).

Истинное значение правления Ирода заключается, судя по всему, совершенно в другом. Выше уже отмечалось, что в истории иудеев были две формы эллинизации. Первая была содержанием внутренней политики той группировки, которая пришла к власти и пыталась эллинизировать иудейское общество насильственно.

Позже, когда несостоятельность этой политики стала очевидной, вопрос о принятии эллинской культуры и образа жизни стал решаться каждым иудеем индивидуально, тем более что и римская власть принципиально не вмешивалась во внутренние дела и вопросы веры местного населения. В результате уже в римское время можно видеть многочисленные примеры, с одной стороны, впечатляющей, если судить по внешним проявлениям, эллинизации иудеев, с другой — не менее многочисленные примеры сохранения ими своих обычаев, культуры и языка — иными словами, своей национальной сущности. Это оказалось возможным потому, что эллинизация касалась в основном внешних форм бытия, а национальные особенности сохранялись внутри социума[104].

Значение же этой компромиссной политики для истории иудейского общества состоит в том, что она позволила иудеям сохраниться как народу в условиях мощного давления культуры античного мира. У нас есть все основания считать, что этот компромисс в Иудее окончательно сформировался во время царствования Ирода, ибо таков был сам царь, постоянно лавировавший между интересами собственного народа и интересами Рима. В какой-то мере такими были и предшественники Ирода — Хасмонеи, с одной стороны, воевавшие за территории с эллинистическими городами приморской зоны, а с другой — все более превращающиеся в обычных эллинистических царей.

По вполне объективным причинам успех деятельности Ирода был только частичным. Внутренние проблемы иудейского общества не были решены. Последующее развитие событий показало, что политические, этноконфессиональные и социально-экономические проблемы иудейского общества были «загнаны внутрь». Так, своеобразной расплатой за длительный период мира стало значительное увеличение налогового бремени при Ироде. Это, естественно, не способствовало единению народа и власти, что в полной мере проявилось сразу же после смерти Ирода. Наследники Ирода его спо-

[104] Сам царь олицетворял — точнее говоря, старался олицетворять — именно такую политику, ибо только так можно объяснить одновременность преданного служения заморскому повелителю и пышную реконструкцию национальной святыни — Иерусалимского храма.

собностями и силой воли не отличались и не смогли продолжить то, что было начато Иродом, ни по одному из направлений внутренней или внешней политики. В результате после смерти царя все внутренние проблемы иудейского общества обострились.

Итоги деятельности Ирода и в целом, и для собственного народа оказались, таким образом, яркими и впечатляющими для периода правления царя, но достаточно скромными на перспективу, ибо очень немногие из начинаний Ирода оставили след в истории. Царство Ирода фактически разрушилось после его смерти, ибо, судя по всему, Август решил, что расчленение иудейского царства в большей степени отвечает римским интересам, чем его сохранение. Национальная независимость была полностью утрачена на многие века через 74 года после смерти Ирода, а Иерусалимский храм оказался разрушен уже навсегда.

В результате в истории остались лишь результаты его строительства и уже упоминавшийся новый вид эллинизации, оформившийся в Иудее, точно так же как и в других странах Ближнего Востока, к концу I в. до н. э. Необходимо также отметить, что Ирод примерно на сто лет отсрочил неизбежное поглощение Палестины Римом и Иудейскую войну.

6. Развитие событий от смерти Ирода Великого до поражения восстания Бар Кохбы

Дальнейшее развитие политических событий, так или иначе связанных с Палестиной в I в. н. э. и диаспорой, предысторией и ходом Иудейской войны[105], предпосылками восстания Бар Кохбы[106], хорошо

[105] Наиболее интересные из числа новых исследований о причинах и предпосылках Иудейской войны: *Kreissig H.* Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts u. Z. Berlin, 1970; *Goodman M.* The ruling class of Judaea. The origins of the Jewish revolt against Rome A. D. 66–70. Cambridge, 1993. См. также новое английское переиздание известной работы Э. Шюрера — The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135). Vol. I. Edinburgh, 1973. P. 455–483, 484–513. В особенности же p. 455 и 484, где приведена дополнительная библиография.

[106] Важнейшее исследование о восстании Бар Кохбы и его предпосылках: *Applebaum Sh.* Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A. D. 132–135). BAR Supplementary Series 7. London, 1976. Заслуживают внимания также: *Huteau-Dubois L.* Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine. De Masada à Bar Kokhba // REJ. 1968. Vol. 127. P. 133–209; *Alon G.* The Jews in their land in the Talmudic age (70–640 C. E.). London, 1989. P. 592–637.

известно. Это избавляет от необходимости рассматривать их здесь подробно. Поэтому отметим здесь лишь несколько моментов.

Прежде всего хотелось бы отметить, что в Палестине борьба иудеев за то, что в научной литературе чаще всего называется «правом жить по законам предков», имела совершенно иные формы по сравнению с Малой Азией и любыми другими регионами империи[107].

Что касается Палестины, у нас есть достаточно подробные сведения о двух конфликтах в приморских городах Палестины: в Кесарее и в Йамнии.

Первый межэтнический конфликт в Кесарее в 44 г. произошел сразу же после смерти Ирода Агриппы (Ant. Jud., XIX, 356–366). Судя по всему, те же люди, что были готовы обожествлять иудейского царя, после его смерти устроили в городе шумную демонстрацию, выкрикивая оскорбления в адрес покойного и членов его семьи и выражая бурную радость по поводу смерти правителя. Аналогичное выступление, по свидетельству Иосифа Флавия, происходило в Себасте (Самарии). Вероятно, сам факт этих событий в Кесарее можно считать косвенным свидетельством того, что инициаторами обожествления Агриппы были иудеи, ибо более логично предположить, что инициаторами и участниками этих выступлений были эллинизированные жители города, тем более что сам Иосиф Флавий пишет об искреннем горе жителей города в связи со смертью Ирода Агриппы[108]. Стихийные выступления в городе длились несколько дней, ибо о событиях в Кесарее было сообщено Клавдию, а спокойствие города наступило только после реализации мер, предписанных императором[109]. Ввиду того что размещенные в городе войска позволили себе праздновать смерть Агриппы вместе с горожанами, Клавдий распорядился перевести их в другую провинцию, «чтобы они служили там». Взамен их, Клавдий распорядился разместить в Кесарее и Себасте определенное количество войск, находящихся в Сирии. Рассказ о волнениях 44 г. в Кесарее завершается у Иосифа Флавия одной, к сожалению, не совсем понятной фразой. По его словам, перемещение войск согласно приказу не состоялось, ибо к

[107] О конфликтах иудеев с представителями римских властей в Малой Азии см. подробно следующую главу.

[108] Здесь нет никакого противоречия, ибо в Кесарее проживали две этнические общины. Следовательно, от жителей города a priori можно было ожидать различных и даже диаметрально противоположных реакций на одни и те же события.

[109] Лишь при современном уровне средств связи подобное донесение главе государства и получение ответных распоряжений возможно в пределах одного дня.

императору отправилось посольство, убедившее его отменить свое решение и разрешить им продолжить военную службу в Иудее. Источник не сообщает, произошло ли планируемое Клавдием перемещение воинских соединений из Сирии. Правда, описывая второй межэтнический конфликт в Кесарее в 59 г., Иосиф Флавий пишет, что местное эллинизированное население пользовалось поддержкой расквартированных в городе войск, набранных в основном в Сирии (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 268). Иными словами, или в 44 г., во исполнение упомянутого приказа Клавдия, или позже, но до 59 г., количество войск, находящихся в городе, действительно было увеличено за счет сирийских контингентов.

Настоящие конфликты начались в Кесарее примерно через 15 лет. Их традиционное объяснение сводится в конечном счете к вопросу об исополитии, выдвигаемому иудейским населением города. Как уже отмечалось, эти требования о равных правах с эллинизированным населением города[110] (исополитии) нельзя понимать как требования о предоставлении равных с греками гражданских прав для каждого члена иудейской общины. (Подобный вопрос если и решался, то только в индивидуальном порядке.) Речь идет о предоставлении иудейской общине прав жить «по законам предков» без вмешательства в эти дела греков и без воспрепятствования этому со стороны городской (= эллинистической) администрации. Как будет показано ниже, у нас есть достаточно оснований считать, что в Кесарее подоплека конфликта была иной и ставки в борьбе двух общин города были гораздо выше, нежели просто решение вопроса о предоставлении иудеям исополитии. В этом убеждает текст Иосифа Флавия.

В «Иудейских древностях» Иосиф Флавий прямо пишет о том, что иудеи, будучи смелыми из-за собственного богатства и презирая поэтому сирийцев (так Иосиф Флавий называет местное эллинизированное население Кесареи), провоцировали их на конфликт. Здесь особо важно отметить два сообщения (Bel. Jud., II, 268; Ant. Jud., XX, 175) о большем по сравнению с эллинизированным населением богатстве иудейской общины Кесареи. При незначительных различиях по форме свидетельства Иосифа Флавия идентичны по мысли: иудеи превосходят эллинизированное население по бо-

[110] Ant. Jud.., XX, 173–177 = Bel. Jud., II, 266–270, 284–292 См. подробно: *Tcherikover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 310–332. В особенности: 310–311, 331–332. *Applebaum S.* The legal status of the Jewish communities in the Diaspora: The Jewish People in the First Century… Vol. I. Assen, 1974. P. 434–442, 451–452.

10. Акведук римского времени в районе Кесареи

гатству и физической силе (об этом говорится только в «Иудейской войне»). Если учесть, что Кесарея расположена на берегу моря и была одним из крупных торговых центров, то, естественно, возникает мысль о том, что населявшие ее иудеи активно занимались торговлей и отсюдя их богатство. Отсутствие каких-либо дополнительных письменных источников и представительного археологического материала не позволяет утверждать это наверняка. В качестве предположения можно, правда, отметить следующее. Как известно, Стратонова Башня была переименована в Кесарею и как бы заново основана при Ироде Великом. Не исключено, хотя прямых подтверждений в источниках и нет, что Ирод мог предоставить местному (иудейскому) населению какие-то дополнительные льготы.

Значение сообщения Иосифа Флавия о богатстве кесарейской общины будет заключаться также и в следующем. Для историка была очевидна взаимосвязь богатства иудеев Кесареи и активность их выступления в борьбе за права на город. В предыдущей главе отмечалось, что политическая активность иудеев в римском государстве в целом, их активные выступления за исополитию или обращения с какими-либо жалобами характерны только для трех районов: Палестины, Малой Азии и Александрии (не Египта в целом, а именно Александрии!) Во всех остальных регионах римского государства политическая активность иудеев была либо крайне слабой, либо равна нулю. (Во всяком случае, в источниках нет никакой информации, относящейся к иным, помимо отмеченных выше, районам, о том, что иудеи обращались с петициями к римским властям по поводу исополитии, с какими-либо жалобами или вообще хоть как-то проявляли себя в политическом отношении.)

Именно поэтому отмечаемый Иосифом Флавием факт взаимосвязи богатства и политической активности иудеев в одном конкретном городе может быть использован и для объяснения проблемы в целом: активные выступления иудеев в борьбе за исополитию в одних регионах римского государства и очевидное отсутствие таких выступлений (или их крайняя слабость) в других, вероятнее всего, объясняется относительным благосостоянием и многочисленностью общин в одних регионах и отсутствием этого благосостояния и малочисленностью — в других.

Интересно и несколько неожиданно второе уточнение Иосифа Флавия об особенности кесарейской общины. О нем приходится говорить подробно, ибо существующий формально правильный

перевод[111] дает, по сути, невозможное буквальное истолкование одной фразы историка, искажает картину событий. Историк пишет (Bel. Jud., II 168) προεῖχον δή οἱ μὲν πλούτῳ καὶ σωμάτων ἀλκῇ, τὸ δὲ Ἑλληνικὸν τῇ παρὰ τῶν στρατιωτῶν ἀμύνῃ. Буквальный перевод этой фразы: «[Иудеи] превосходили [греков] физической мощью, греческое же [население] — мощью защиты воинов[112]». Слова о физическом превосходстве иудеев над греческим и эллинистическим населением не могут не вызвать удивления. Если считать, как уже отмечалось выше, что иудейская община Кесареи состояла из разбогатевших торговцев, то эти слова Иосифа Флавия (если понимать их буквально) наводят на мысль о том, что либо иудеи Кесареи прошли хорошую военную выучку, либо они были выше ростом и физически сильнее. Оба эти предположения, в принципе вытекающие из буквального прочтения фразы, по сути своей абсурдны: ни в одном источнике нет информации об особой физической силе иудеев и их исключительном росте по сравнению с другими народами Средиземноморья; точно так же ни в одном источнике нет указаний на то, что иудеи отличались какой-то особой военной выучкой и подготовкой[113]. Кроме того, у самого же Иосифа Флавия есть интересный пример употребления слова σῶμα в его основном значении («тело»), показывающий, что историк был невысокого мнения о физической силе, смелости и богатстве иудеев — своих современников. Агриппа II, пытавшийся в самые первые дни восстания в 66 г. выступить миротворцем и успокоить жителей Иерусалима, произнес перед горожанами длинную речь, в которой среди прочих аргументов использовал и следующий[114]. Bel. Jud., II, 357: Ἀλλ' οἱ μὲν ἡμέτεροι πρόγονοι καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν, καὶ χρήμασιν καὶ σώμασιν καὶ ψυχαῖς ἄμεινον ὑμῶν πολλῷ διακείμενοι, πρὸς μοῖραν ὀλίγην τῆς Ρωμαίων δυνάμεως οὐκ ἀντέσχον. «Однако наши предки и цари их и богатством, и телами, и душами значительно отличающиеся от вас

[111] См.: Josephus in nine volumes. II. The Jewish War books I–III. With an Englsh translation by H. St. H. Thackeray. Harvard London, 1976. P. 427; *Flavius Josèphe.* Guerre des juifs. Tome II. Livres II–III. Texte établi et traduit par A. Pelletier. Paris, 1980. P. 55.

[112] Последние слова Иосиф Флавий уточняет чуть ниже: в Кесарее были расквартированы воинские подразделения, перемещенные сюда из Сирии.

[113] Иудеи служили в армиях Древнего мира на добровольной основе, однако предположение о том, что в Кесарее могло проживать заметное количество иудеев-наемников, хорошо обученных военному делу, исторически неверно.

[114] Факт выступления Агриппы II перед жителями Иерусалима сомнений не вызывает, чего нельзя сказать о тексте его речи. Судя по всему, Иосиф Флавий, зная умеренность взглядов Агриппы II, вложил в его уста свои собственные представления.

в лучшую сторону, не смогли противостоять незначительному подразделению римских [вооруженных] сил[115]».

Вот почему при рассмотрении рассказа Иосифа Флавия о событиях в Кесарее не следует понимать слова σωμάτων ἀλκῇ буквально, поскольку здесь имеется в виду, что иудеи Кесареи превосходили эллинизированное население города «мощью массы», «мощью совокупности[116]», т. е. внутренней сплоченностью и организованностью, или — что менее вероятно — превосходили эллинизированное население по численности. Трактовка слов σωμάτων ἀλκῇ как «мощи массы», кстати, полностью согласуется с сообщением Иосифа Флавия о богатстве общины в Кесарее[117]. В другом месте «Иудейской войны» (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 457) Иосиф Флавий приводит примерную численность иудейского населения Кесареи. По его словам, их было более 20 тыс. человек. Несмотря на приблизительность оценки (точная цифра все же не названа!), цифра эта выглядит правдоподобной. Однако же о численности сирийцев (эллинизированных арамеев), проживавших в Кесарее, мы не знаем. С относительной уверенностью можно говорить лишь о том, что едва ли их было меньше.

Возвращаясь к описанию конфликта в городе, отметим, что поводом для него стал спор о своего рода «исторических правах» на город. Иосиф Флавий пишет (Bel. Jud., II, 266 = Ant. Jud., XX, 173) о том, что, с точки зрения иудеев, город принадлежит им (ἠξίουν σφέτερον εἶναι τὴν πόλιν), ибо основатель города царь Ирод был иудеем по происхождению. Эллинизированные жители, по словам Иосифа Флавия, не оспаривали этого факта, однако (версия «Иудейской войны») были уверены, что город принадлежит им, так как, по их мнению, если бы Ирод собирался отдать город иудеям, то не стал бы возводить в нем множество храмов и статуй. В «Иудейских древностях» основной контраргумент эллинистического населения пе-

[115] Вторая часть этой фразы вызывает известное недоумение, ибо непонятно, на что именно намекает Иосиф Флавий. Вероятнее всего, имеется в виду штурм Иерусалима Помпеем. Если бы не упоминание римлян, можно было бы подумать, что речь идет о царях древнего Израильского царства.

[116] О значениях слова σῶμα см.: GEL. P. 1749.

[117] Из двух исследователей, занимавшихся проблемой волнений в Кесарее, И. Л. Левин пишет, что слова о «физической мощи» следует понимать как указание на численное превосходство (*Levine I. L.* The Jewsh-Greek Conflict in First Century Caesarea // JJS. 25. 1975. P. 382–383); А. Кашер воздерживается от любого суждения, склоняясь все же к мысли о сплоченности иудеев и поддержке иудеев Кесареи со стороны их собратьев по вере. (*Kasher A.* The Isopiteia Question in Caesarea Maritima // JQR. Vol. 68. 1977. P. 25. Note 41.)

редан несколько иначе — В Стратоновой Башне[118] никогда не было ни одного иудея.

Выяснение отношений относительно «исторических прав» на город очень быстро переросло в ежедневные стычки молодых представителей обеих общин. По словам Иосифа Флавия, старейшины иудеев были не в состоянии сдержать рвение определенной части членов общины, а греки считали позорным уступать иудеям. Иосиф Флавий не сообщает, что было сутью конфликта. Нельзя исключать, что за вопросом об «исторических правах» стоял вопрос об исополитии, но сам Иосиф Флавий говорит об этом вскользь, лишь в связи с разбирательством в Риме происходящего в Кесарее. При этом наш основной источник делает акцент на проблеме «исторических прав» и, как будет показано ниже, на еще одном факте, имеющем даже большее значение, чем вопрос об исополитии.

Конфликт 59 г. развивался по нарастающей, хотя было бы неверным утверждать, что городская администрация не принимала никаких мер: активные участники вооруженных столкновений регулярно подвергались аресту, но это не помогало, страсти не утихали (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 269). В конце концов в дело вмешался лично прокуратор Иудеи Феликс, резиденция которого находилась именно в этом городе. После того как однажды иудеи взяли верх (νικῶντας δέ ποτε τοὺς Ἰουδαίους), он лично явился на агору Кесареи и велел всем разойтись. Прокуратору удалось навести порядок лишь вызвав войска, которые разогнали толпу, при этом не обошлось без жертв. Как обычно бывает в случае волнений, дело не обошлось без грабежей[119].

Прокуратор же, видя, что конфликт по-настоящему уладить не удается, выбрал знатных (γνωρίμους) представителей из обеих общин и направил их в качестве послов в Рим, чтобы они решали свои проблемы перед императором. (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 270: ἔπεμψεν πρέσβεις ἐπὶ Νέρωνα διαλεξομένους περὶ τῶν δικαίων.) В этой фразе обращает на себя внимание последнее слово: τῶν δικαίων (справедливость, право, судебное решение), стоящее во множественном числе. Иными словами, обе стороны были отправлены в Рим решать правовые проблемы своей жизни в городе и рассчитывали сделать это в рамках существующей в обществе системы права. Какие воп-

[118] Так назывался город до его переименования и повторного основания при Ироде.

[119] Fl. Jos., Bel. Jud., II, 270. Иосиф Флавий, к сожалению, не уточняет, что именно он имеет в виду. Однако упоминание в той же фразе об агоре позволят предположить, что в центре города произошла большая драка.

росы собирались обсудить представители, Иосиф Флавий упоминает вскользь при описании второго крупного конфликта в Кесарее, имевшего место в 66 г. Здесь же отметим несколько принципиально важных моментов. Общины города были, выражаясь современным языком, юридическими лицами, с которыми считалась администрация прокуратора. Назначение послов из числа уважаемых членов общин свидетельствует именно об этом. Обстоятельства выбора этих послов остаются, правда, до конца не ясными. Иосиф Флавий пишет о том, что прокуратор выбрал (ἐπιλέξας) членов посольств из представителей общин. Не исключено, что в данном случае слова историка не следует воспринимать буквально и что прокуратор на деле лишь подтверждал полномочия тех кандидатур, которые были предложены.

В пользу именно такого соотношения политических сил в городе и их полномочий может свидетельствовать сопоставление версий описания обстоятельств посольства жителей Кесареи в 60 г. в Риме. Обращает на себя внимание первая же фраза изложения событий в «Иудейской войне»: Ant. Jud., XX,182: Πορκίου δὲ Φήστου διαδόχου Φήλικι πεμφθέντος ὑπὸ Νέρωνος οἱ πρωτεύοντες τῶν τὴν Καισάρειαν κατοικούντων Ἰουδαίων εἰς τὴν Ρώμην ἀναβαίνουσιν Φῆλικον κατηγοροῦντες («Тогда, когда Порций Фест был послан Нероном в качестве преемника Феликса, первенствующие над живущими в Кесарее иудеями прибывают в Рим, обвиняя Феликса[120]»). В этой фразе очень заметна активная конструкция (первенствующие прибывают, а не приезжают, будучи посланными). Сравнение этой фразы с описанием выбора послов в Рим в тексте «Иудейской войны» (Bel. Jud., II, 270) как раз и наводит на мысль о том, что отправка представителей противоборствующих сторон в Рим состояла из двух этапов: сначала послы выбирались — и именно этот факт отражает изложение событий в «Иудейских древностях», — а затем послы утверждались прокуратором, как сказано в тексте «Иудейской войны».

Некоторое расхождение версий изложения может объясняться тем, что Иосиф Флавий излагал события по разным источникам, не очень заботясь о согласовании до мелочей всех деталей. В некоторых случаях, как известно, изложение событий в первых книгах «Иудейской войны» является сокращенным переложением «Иудейских

[120] Вероятнее всего, здесь имеется в виду жалоба на тот инцидент, когда прокуратор разогнал толпу на рыночной площади при помощи вооруженных сил, что сопровождалось человеческими жертвами.

древностей». В данном конкретном случае это не так, ибо изложение событий в Кесарее в «Иудейской войне» подробнее, чем в «Иудейских древностях».

Далее обращает на себя внимание характеристика тех, кто прибыл в Рим. Об этом приходится говорить особо, ибо А. Кашер делает далеко идущие выводы на основе терминов Иосифа Флавия и считает, что здесь речь идет именно о лидерах общины[121]. Между тем термин πρωτεύοντες («первенствующие») неопределен и по сути означает лишь то, что прибывшие в Рим принадлежали к числу наиболее знатных и авторитетных лиц из числа иудеев Кесареи. Филологически невозможно доказать, что в Рим прибыли именно лидеры общины, хотя исключать такую возможность было бы неверно, ибо «первенствующие», в принципе, могут переводиться как «руководители». Однако против такой интерпретации свидетельствует исторический контекст: судя по версии, представленной в «Иудейской войне», посланниками в Рим были отправлены «знатные» (γνωρί μους) от обеих общин, а это в пределах данной социальной группы мог быть кто угодно[122].

Что же касается вопроса об организации и руководстве обеих группировок, то их существование даже не нуждается в доказательстве, ибо об этом свидетельствует сам факт противостояния и борьбы двух общин.

Обстоятельства посольства жителей Кесареи в Рим, к императору, сложились необычно: это обращение иудеев с петицией к римским властям относится к числу редких случаев, когда они получили отказ.

Иосиф Флавий пишет об обстоятельствах этого отказа достаточно подробно. У него две версии изложения событий, которые не совсем совпадают между собой, хотя и не противоречат одна другой (Ant. Jud., XX, 182–184; Bel. Jud., II, 270).

По словам Иосифа Флавия, Феликс был бы наказан за свои злоупотребления, не вмешайся его брат Паллант, занимавший видное положение при дворе, а также секретарь императора по переписке на греческом языке. Последний добился от императора отмены[123] подготовленного рескрипта об исополитии иудеев по отношению к грекам в Кесарее. При этом употребление Иосифом Флавием в гре-

[121] *Kasher A.* Isopoliteia question... P. 18–19. Notes 9, 10.

[122] Эти же слова следует отнести и к упоминаемым в Иудейской войне чуть ниже (Ant. Jud., XX, 183) «первым из сирийцев, обитающих в Кесарее».

[123] По словам Иосифа Флавия, здесь не обошлось без взяток.

ческом тексте глагола ἀκυρόω («делать недействительным, отменять») позволяет считать, что речь шла об отмене уже реально существующего документа, а не его проекта. Сообщение Иосифа Флавия проверить невозможно, однако сам факт подготовки положительного для иудеев решения выглядит вполне правдоподобным, ибо полностью соответствует традиции римской политики по данному вопросу[124]. Рассказ о первом межэтническом конфликте в Кесарее Иосиф Флавий завершает рассуждениями о том, что решение императора принесло иудеям массу бед, ибо конфликт в городе фактически продолжался до самого начала войны.

С современной точки зрения, мы сказали бы несколько иначе: рескрипт императора не решил проблему, а лишь загнал ее вглубь.

Рассказ о втором конфликте в Кесарее Иосиф Флавий начинает с фразы, которая — будучи понятной филологически — не совсем ясна в некоторых важных для современного исследователя деталях. Bel. Jud., II, 284: Ἐν δὲ τούτῳ καὶ οἱ Καισαρέων Ἕλληνες, νικήσαντες παρὰ Νέρωνι τῆς πόλεως ἄρχειν, τὰ τῆς κρίσεως ἐκόμισαν γράμματα, καὶ προσελάμβανεν τὴν ἀρχὴν ὁ πόλεμος («В это самое время эллины Кесареи, победив у Нерона в вопросе об управлении города, доставили документ с решением и именно тогда имело место начало войны»).

В историческом плане эту фразу можно рассматривать как бесспорное свидетельство того, что в этом конфликте решался прежде всего вопрос об управлении городом. Иными словами, шла борьба за реальную власть в городе — кто, представители какой общины, будет заседать в городском совете, замещать основные городские магистратуры, принимать основополагающие решения, кто будет контролировать один из богатейших городов Ближнего Востока.

Принципиально важно понять, что означало решение императора с правовой точки зрения? Ответ прост: утверждение на высшем уровне принципов городского устройства, городской «конституции» означало присвоение городу одного из самых привилегированных

[124] См., например, обзор политики Августа и Юлиев-Клавдиев по отношению к иудеям у Ф. Миллара — *Millar F.* The Emperor, the Senate and the Provinces // JRS. 63. 1973. P. 161. Интересный пример отношения Нерона к посольствам из Иудеи есть у Иосифа Флавия в автобиографии. Он пишет (Vita, 13–16), что добился освобождения группы жрецов, закованных в цепи и отправленных в Рим по приказу прокуратора Феликса. К сожалению, Иосиф сообщает лишь, что добился нужного для себя решения с помощью Алитира, иудея по происхождению, любимого мима Нерона, и Поппеи, супруги принцепса, благоволившей к иудеям. Механизм принятия и оформления решения остается читателю неизвестным.

статусов — статуса колонии[125]. Именно это и произошло с Кесареей, что подтверждается источниками, но имеющими отношение к чуть более позднему времени. О присвоении городу статуса колонии при Веспасиане сообщает Плиний Старший (NH., V, 13, 69), детальное определение особенностей статуса колонии применительно к Кесарее есть в Дигестах[126].

Что же касается фразы Иосифа Флавия, на подтекст которой обычно не обращают внимания, то ее следует понимать в том смысле, что статус колонии присваивался городу дважды и в первый раз — при Нероне. Необходимость повторного решения вопроса о статусе города, вероятнее всего, объяснятся следующим. Решение Нерона было оформлено за несколько месяцев до начала Иудейской войны, в условиях все более возраставшей нестабильности в регионе. Быстрое перерастание нестабильности в войну и полный правовой беспредел, характерный для любой войны, заставил римские власти при следующей династии, при Флавиях, начать строить взаимоотношения с регионами (провинциями) иначе, что и потребовало переоформления целой серии принятых ранее решений. Сообщения о присвоении Кесарее статуса колонии при Веспасиане сопровождается ясным указанием об одинаковом гражданском статусе ее жителей, тогда как фраза Иосифа Флавия говорит как раз о другом — представители эллинизированной общины добились для себя привилегированного гражданского статуса в ущерб иудеям.

Дарование Кесарее статуса колонии при Флавиях означает, что в предыдущие годы ее статус был иным. Наиболее вероятным представляется предположение о том, что город относился к числу так называемых «свободных» городов[127]. На наш взгляд, вопрос этот решается методом исключения. Присвоить статус колонии тому или

---

[125] О взаимоотношениях города и государственной власти в Римской империи литературы много. См., например: *Millar F.* The Emperor, the Senate and the provinces // JRS. 1966. Vol. 56. P. 156–166; *Millar F.* Empire and City, Augustus to Julian: obligations, excuses and status // JRS. 1983. Vol. 73. P. 76–96; *Langhammer W.* Die rechtliche und soziale Stellung der Magistratus municipales und der Decuriones in der Überansphase der Städte von sich selbsverwaltenden Gemeinden zu Vollzugsorganen des spätantiken Zwangsstaates (2–4. Jahrhundert der römischen Kaiserzeit).Wiesbaden, 1973. S. 1–24.

[126] Кесарея не имела полного италийского права. См. подробно: Dig. 50, 15, 8, 6–7.

[127] Точной информацией по этому вопросу, до правления династии Флавиев, мы не располагаем. Ж. Колен, специально занимавшийся проблемой «свободных» городов в Восточном Средиземноморье, выделяет города, основанные Иродом, в особую группу, но признает, что никакой конкретной информацией о внутреннем устройстве Кесареи до Флавиев мы не располагаем. (*Colin J.* Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamations populaires. Bruxelles, 1965. P. 32–34).

иному городу Ирод не мог. Преданное же служение Ирода Риму уже само по себе гарантировало в вопросе о статусе новых городов следование нормам греческого и римского права. Кроме того, если говорить конкретно о Кесарее, Иосиф Флавий особо подчеркивает, что Ирод придал городу типично эллинистический облик. Следовательно, и городской статус Кесареи должен был либо соответствовать одной из двух модификаций «свободных городов», либо приближаться к этому статусу[128].

Все сказанное выше позволяет предположить, что в конфликте в Кесарее вопрос о специфических привилегиях одной группы населения играл подчиненную роль по отношению к вопросу о власти в городе в и управлении городом в целом. С точки зрения автора данной работы, практически невозможно иное истолкование слов Иосифа Флавия о победе греков в вопросе об управлении городом, особенно если учесть, что обе стороны — как об этом прямо пишет историк — спорили между собой о том, кто хозяин в городе.

О позиции греков в этом конфликте и о том, чего им удалось достичь, было сказано уже немало, однако необходимо посмотреть на ситуацию и с другой стороны — какова была позиция иудейской общины Кесареи и ее запросы? У Иосифа Флавия крайне мало материала, который позволил бы сказать что-то определенное по данной теме. В результате возможны два варианта ответа на поставленный вопрос.

Для начала обратимся к истории города. Как уже отмечалось выше, к моменту начала Иудейской войны в городе, вероятнее всего, количество иудеев и эллинизированных сирийцев было примерно равным — около 20 тыс. Равенство это было, как можно думать, достигнуто ко времени правления Клавдия: не случайно одна часть населения была готова почитать Ирода Агриппу как бога, а другая устроила пышное, провокационное по сути и длившееся несколько дней празднество по случаю смерти царя. Что касается периода от правления Ирода до Клавдия, то у нас есть все основания полагать, что до момента образования прокураторства (6 г. н. э.) в Кесарее количество иудеев действительно могло превышать эллинизирован-

[128] Под свободой понимались особые договоренности с Римом или местными правителями, оформленные специальным соглашением и гарантировавшие городу в известных пределах внутреннюю автономию, освобождение от тех или иных налогов и — взаимоотношения с Римом или местными династами на основе союзнических отношений. О типах «свободных городов» и о проблеме «свободы городов» подр. см.:*Colin J.* Villes libres… P. 51–52; *Nörr D.* Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit. München, 1966. S. 85–94.

ных сирийцев и греков. Сочетание трех факторов — наличие в городе большой иудейской общины ко времени Клавдия, отсутствие иудеев в городе тогда, когда он назывался Стратонова Башня, и переименование города, повторное его основание Иродом — позволяет утверждать, что именно при Ироде в Кесарее поселяется довольно большое количество иудеев. При этом весьма вероятно, что на момент основания Кесареи они численно превосходили все иные этнические группы, представленные в городе.

Два описания Кесареи в «Иудейских древностях» показывают далее, что благодаря Ироду город приобрел облик эллинистического города и большую, хорошо оборудованную гавань. Иосиф Флавий прямо пишет о том, что Кесарея создавалась как торговый центр (Ant. Jud., XV, 331–341; XVI, 136–141).

Иными словами, Ирод создал все условия для того, чтобы иудейская община Кесареи получила в свои руки контроль над торговыми операциями, а эллинистический облик нового торгового центра быстро сделал его привлекательным в Восточном Средиземноморье[129]. В результате на некоторое время сложилась необычная, но отнюдь не уникальная ситуация[130], когда иудеи и контролировали городской совет, и исполняли основные магистратуры в городе. Отсутствие у нас дополнительных источников заставляет проявлять известную осторожность. В нашем распоряжении все же мало прямых подтверждений активного участия иудеев в общественной жизни тех городов, в которых они жили[131]. В принципе возможно, что иудейская община Кесареи не имела контроля над городом, но стре-

[129] В следующей главе рассмотрены некоторые свидетельства Талмуда, касающиеся моря, морской торговли и участия иудеев в них. Не исключено, что эти материалы восходят к деятельности общины иудеев в Кесарее.

[130] Во II–III вв. под фактическим контролем иудеев были два крупных города — Сепфорис и Тивериада. Подр. см.: *Büchler A.* The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries. London, 1911.

[131] Известна надпись из македонского города Стобы в честь римского гражданина Клавдия Тиберия Полихарма, исполнившего обязанности общественной жизни согласно иудейским нормам [πολιτευσάμενος πᾶσαν πολιτείαν κατὰ τὸν Ἰουδαϊσμόν]. При рассмотрении надписи из города Стобы необходимо, конечно, учитывать возможность того, что Полихарм мог исполнять должности не более чем в пределах иудейской общины. Все же ключевые слова этой фразы — πολιτευσάμενος; πολιτείαν — говорят скорее о том, что Тиберий Клавдий Полихарм исполнял общегородские магистратуры. О данной надписи и возможных вариантах интерпретации данной фразы см.: Ephrat Habas (Rubin). The Dedication of Polycharmos from Stobi: Problems of Dating and Interperatation // JQR. 2001.Vol. 92. P. 44–47. См. также: *Papazoglou F.* Oppidum Stobi civium Romanorum et municipium Stobensium // Chiron. 16. 1986. P. 234.

милась именно к нему, а не к исополитии, будучи убеждена в том, что Ирод создал город именно для них. С точки зрения автора данной работы, предположение о длившемся некоторое время полном контроле иудеев над городом представляется более правильным.

Оба эти вывода, закономерно вытекающие из непредвзятого прочтения Иосифа Флавия, могут вызвать изумление, ибо они разрушают несколько сложившихся стереотипов. Действительно, сам факт контроля иудеев над крупным эллинистическим городом (или стремление к такому контролю) может показаться странным, ибо, согласно устоявшимся представлениям, такое едва ли возможно ввиду того, что иудейский мир и античный мир очень плохо совместимы между собой. Это верно в том отношении, что для классического греческого полиса V–IV вв. даже постановка вопроса об установлении контроля над городом со стороны метеков (не граждан) невозможна. Это верно далее в том отношении, что правоверные законоучители и их ближайшее окружение никогда не стали бы стремиться к политической деятельности среди язычников, тем более в столь активной форме.

В рассматриваемое же время прежде всего сам город (полис) был уже не тот и многое из невозможного ранее становилось со временем обычным. Стремление иудеев к контролю над крупным приморским торговым центром (или даже достижение такого контроля) удивительно не более чем наличие в Риме и городах Малой Азии множества иудеев — римских граждан.[132] Ситуация в Кесарее необычна, например, не более чем антигосударственная по своей сути деятельность известного римского гражданина апостола Павла.

Однако вернемся к событиям в Кесарее. Положение в городе должно было начать меняться после 6 г. н. э. с учреждением прокураторства и решением о размещении прокураторской администрации Палестины именно в Кесарее. По вполне понятным причинам в городе появляется значительно большее, чем раньше, количество греческого и эллинизированного населения. По вполне понятным причинам через некоторое время это должно было привести к восстановлению этнического равновесия в городе, последствия чего — как было показано выше — не замедлили сказаться.

Результатом восстановления этнического равновесия стала не только межэтническая напряженность, но и осложнение юридической ситуации в городе. Привилегированное по «конституции» Ирода[133]

---

[132] По всему этому комплексу вопросов см. подробно гл. 3.

[133] *Kasher A.* The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima // JQR. 1977. Vol. 68. P. 24. Note 35.

положение иудейской общины не могло устроить другую половину городского населения и — вне всякого сомнения — администрацию прокуратора, обосновавшуюся в Кесарее. *Иными словами, конфликт становился неизбежен, ибо слишком влиятельные силы были заинтересованы в изменении ситуации в городе. Правда, и это тоже необходимо учитывать, обе стороны собирались решать свои проблемы в рамках существующей правовой системы, — отправив посольства в столицу. Переход же к насилию объясняется, судя по всему тем, что ситуация полностью вышла из-под контроля как лидеров обеих общин, так и властей более высокого уровня.*

С правовой точки зрения некоторые детали посольства жителей Кесареи в Рим не совсем ясны, и поэтому правомерен вопрос о том, как объяснить отказ Нерона подписать рескрипт об исополитии, хотя, по словам Иосифа Флавия, документ был подготовлен. Иосиф Флавий объясняет это происками представителей эллинизированной общины, добившихся выгодного для себя решения с помощью взяток. Возможно, историк частично и прав[134], однако не менее вероятным представляется и иное. Если справедливо наше предположение о том, что в Кесарее иудеи некоторое время не просто составляли большинство населения, но фактически контролировали город, то отказ императора после представления, сделанного главой его канцелярии по греческим делам, подписать рескрипт об исополитии приобретает совершенно иной смысл.

О какой исополитии могла идти речь, когда у иудеев и так весь город был под контролем? Видимо, переговоры представителей эллинизированной общины Кесареи и секретаря императора по греческим делам шли *именно об этом* и лишь постольку-поскольку о взятке для обеспечения выгодного решения. Иосиф Флавий, напомним, пишет лишь о последнем.

Не менее важно постараться выяснить, как можно объяснить, что столь важное для эллинизированной части населения Кесареи решение о коренном изменении городской «конституции» было принято через 6 лет после отказа Нерона подписать рескрипт об исополитии? Здесь представляются возможными два объяснения. Менее вероятное: никто не обращался с соответствующими запросами по инстанциям; более вероятное — бюрократические проволочки. Для сравнения отметим, что дело о погроме 38 г. в Александрии рассматривалось в Риме несколько лет.

[134] Сам по себе факт ведения переговоров между представителями эллинизированной общины и приближенными к императору чиновниками вполне вероятен.

Иными словами, конфликт в городе в 66 г. спровоцировало утверждение новой городской «конституции» на высшем уровне, и первое присвоение Кесарее статуса колонии принципиально изменило ситуацию в городе.

Иосиф Флавий пишет, что городская синагога находилась на земле, принадлежащей одному греку, который принципиально не хотел продавать свою землю иудеям, несмотря на то что те предлагали цену, намного превышающую реальную стоимость. Более того, он развернул перед входом в синагогу бурное строительство, оставив лишь узкий и неудобный проход к храму. Иудеи пытались воспрепятствовать этому, в том числе с помощью взятки — прокуратору Флору было передано восемь талантов. Тот взял деньги и уехал из города, пустив все на самотек, что позволило греку завершить задуманное. Однако же хозяин земли, помимо прочего, соорудил алтарь, на котором в субботу стал совершать жертвоприношения птиц, чем очень возмутил иудеев Кесареи и спровоцировал обострение обстановки в городе (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 285–292). До вооруженных столкновений на улицах на этот раз дело не дошло, хотя призывы к этому со стороны молодых иудеев были. Этот конфликт кончился тем, что иудеи перенесли из синагоги Кесареи свиток Закона в расположенный по соседству город Нарбату. Делегация же, отправившаяся с жалобой к прокуратору, находившемуся в соседнем городе, была по его распоряжению арестована и закована в цепи. Формальным предлогом к этому послужил тот факт, что иудеи вынесли за пределы Кесареи свиток Закона. (Во всяком случае, таково объяснение Иосифа Флавия.) Не исключено, правда, что прокуратор разгневался на иудеев по совсем иной причине. Они напомнили ему, что, получив деньги, он не вмешался и не предотвратил конфликт.

Длительный межэтнический конфликт в Кесарее закончился настоящей трагедией. В первые недели волнений в Иерусалиме, переставших уже в Великое восстание 66–73 гг., эллинизированные жители Кесареи истребили практически всех иудеев (по словам Иосифа Флавия — более 20 тыс.). Как пишет историк, в городе иудеев не осталось: те, кто как-то смог спрятаться от убийц, были по распоряжению прокуратора схвачены и отправлены в цепях на корабельные верфи (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 457). Эти слова Иосифа Флавия показывают, что здесь он в каком-то смысле слова сам себе противоречит — иудеи в Кесарее остались. О том же самом свидетельствует и одно сообщение Иосифа Флавия, относящееся к лету 67 г. Он пишет о том, что Веспасиан прибыл в Кесарею, один из крупнейших городов Иудеи, населенный преимущественно язычни-

ками (ὑφ' Ἑλλήνων οἰκουμένη. Bel. Jud., III, 409). Этот пассаж Иосифа Флавия четко привязан к определенному моменту — посещению города Веспасианом, и на его основании нельзя делать далеко идущих выводов — о том, что в Кесарее всегда преобладало языческое население, а иудеи составляли меньшинство[135].

Судя по всему, однако, уже во II в. н. э. иудейская община в Кесарее возродилась, ибо на рубеже III–IV вв. она была весьма многочисленной, а ее лидер — рабби Аббаху — был крупной фигурой в общественной жизни[136].

Возвращаясь же к событиям I в., особо подчеркнем то, что стремление к взаимному истреблению между иудеями и эллинизированным населением наблюдалось в первые месяцы Иудейской войны только на Ближнем Востоке[137]. Согласно Иосифу Флавию, началом войны на взаимное истребление между эллинизированными сирийцами и иудеями как раз и стало истребление иудеев в Кесарее. После этого иудеи, организовавшись в своего рода партизанские отряды, стали в отместку повсеместно убивать и грабить сирийское (в терминологии Иосифа Флавия), население сельской местности вокруг крупных городов. Сирийцы, естественно, ответили тем же: массовыми убийствами иудеев в городах.

Как уже отмечалось, ничего подобного не было в Малой Азии, где иудеи также жили во множестве городов со смешанным населением. Между ситуацией в обеих регионах была, однако, одна существенная разница. В ближневосточных городах преобладали не столько греки, сколько эллинизированное местное семитоязычное население, которое Иосиф Флавий называет сирийцами. Что касается Малой Азии, то иудеи жили главным образом в крупных городах запада и юго-запада полуострова, где преобладающим этническим элементом были именно греки[138]. Отношения же с ними, как было показано выше, были урегулированы взаимоприемлемым способом.

О другом серьезном межэтническом конфликте — в городе Йамния — сообщает, однако, только Филон Александрийский (Legatio ad Gaium, 30). Суть этого конфликта в следующем. Неиудейское

---

[135] См.: *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135). A new English version revised and edited by G. Ermes, F. Millar, M. Black. Vol. II. Edinburgh, 1979. P. 117.

[136] См., например: *Carrié J.-M., Rousselle A.* L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin. 192–337. Paris, 1999. P. 391–394.

[137] Bel. Jud., II, 457–480, 487–498, 559–561.

[138] Отметим, что в Египте, за исключением Александрии, настоящих конфликтов между иудеями и греками не было.

население города Йамния, составлявшее, судя по всему, меньшинство в городе, решило возвести алтарь, чтобы совершать необходимые религиозные обряды в рамках официального культа императора. (События происходили во время правления Калигулы, 37–41 гг.) Здесь приходится с сожалением отметить, что наш единственный источник односторонен, освещая события лишь с точки зрения, благоприятной иудеям. Факт же заключается в том, что строительство эллинизированными жителями алтаря для своих культовых нужд вызвало у иудеев только раздражение, ибо иудеи усмотрели в этом оскорбление своих религиозных чувств чужаками, позволявшими себе, по мнению иудеев, совершенно недопустимое и немыслимое на земле, которая им не принадлежала. В результате алтарь — а это был алтарь культа Калигулы — был разбит и уничтожен иудеями. Этот факт стал известен императору, после чего Калигула распорядился, согласно Филону, поставить собственную статую в Иерусалимском храме.

Рассказывая эту историю, Филон вполне откровенно пишет, что иудеи Йамнии рассматривали всех неиудеев как пришлых чужаков, поселившихся на их земле. Филону также совершенно ясно, что алтарь культа Калигулы строился исключительно с провокационными целями: для того, чтобы вызвать возмущение иудеев и создать тем самым повод для обращения к императору с жалобой на иудеев, не соблюдающих норм пиетета, принятых по отношению к императору.

Между тем здесь надо по меньшей мере рассмотреть возможность иной трактовки событий. Хорошо известно, что в то время участие в культе правящего императора рассматривалось как важнейшее проявление политической лояльности и преданности. Поэтому строительство алтаря в рамках культа императора в принципе не могло означать ничего, кроме желания тех, кто его возводил, заявить о своей политической благонадежности и преданности правителю. То же, что представляется Филону провокацией, следует расценить, вероятнее всего, иначе. Сооружая алтарь[139], эллинизированное местное население просто не думало об иудеях, их эмоциях и возможной реакции, ибо иудеи в общепринятых формах культа императора

[139] Здесь, естественно, уместен вопрос: почему речь идет всего лишь об алтаре, а не о храме? Известно, что формы почитания обожествленного императора могли быть разными. Так, Плиний Младший, проводя расследование по поводу христиан, освобождал человека от всех обвинений, если подозреваемый вместе с Плинием приносил жертву ладаном и вином перед изображением императора (Plin., Ep., X. 96).

участия не принимали[140]. Последнее обстоятельство, в принципе, как раз предполагало, что сооружение алтаря вообще не затрагивало и не могло затронуть интересы иудеев.

Что же касается позиции иудеев в данном конфликте, то для ее понимания необходимо привлечь сообщение Гекатея, сохранившееся у Иосифа Флавия в сочинении «Против Апиона». Гекатей сообщает (Fl. Jos., Contr. Ap., I, 193) о разрушении иудеями в своей стране всех языческих святилищ. При этом в одних случаях иудеи возместили сатрапам урон, в других — получили прощение. Дата события остается неясной, хотя упоминание о сатрапах дает основание предполагать, что речь идет о периоде персидского владычества. Вероятно, в данном случае имеется в виду возвращение иудеев на родину после вавилонского плена, хотя в тексте напрямую об этом не говорится. Более важно, однако, другое: чем объясняется разрушение языческих святилищ? Ответ на этот вопрос важен как для правильного понимания сообщения Гекатея, так и для оценки того, о чем пишет Филон. Ответ же находим в Библии: Бог грозит жестокими карами иудеям за любой факт идолопоклонства в Палестине, даже если этим занимаются язычники (Ex., 34:13 ff.; Deut. 7:25 ff).

Именно в этом и заключается ключ к пониманию поведения иудеев как в рассказе Гекатея, так и в сообщении Филона о конфликте в Йамнии. На субъективном уровне иудеи, естественно, не собирались никого обижать. Они поступили так, как велели законы предков. Неслучайно, конечно, Филон пишет о том, что строители алтаря осквернили Святую землю. Контекст позволяет утверждать, что речь здесь идет о неприятии Филоном и его единоверцами любого строительства культовых сооружений в Палестине, помимо тех, что служили для поклонения Йахве.

Иными словами, суть конфликта заключалась во взаимной подозрительности — неадекватной реакции одной стороны на действия другой. Правда, реакцию эллинистического населения Йамнии нельзя не назвать совершенно естественной. Предписания Торы едва ли могли быть им известны, а в этой ситуации естественные для иудеев поступки в глазах тех, кто жил рядом с ними, но придерживался иной веры, выглядели откровенной провокацией[141] и беспричинной агрессией.

---

[140] Об императорском культе и его формах применительно к иудеям см. подробно — *Juster J.* Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Tome premier. Paris, 1914. P. 339–354.

[141] Нельзя не считаться с тем фактом, что главным пострадавшим в этом конфликте был алтарь культа императора, имевшего важное политическое значение для эллинистических жителей города.

Правда, хотелось бы еще раз отметить, что такой стиль поведения иудеев и выражения ими своих прав в римском обществе был характерен — с известными модификациями — только для Палестины, Малой Азии и Александрии. В этих местах, как можно предположить, иудейские общины были значительно богаче и многочисленнее, чем в других областях римского мира. В Палестине же к этому добавлялось также чувство «исторической справедливости» — ощущение хозяина на своей земле, сопровождавшееся восприятием всех остальных как пришлых чужаков. В этом заключалось принципиальное различие в уровнях идеологии иудеев в Палестине и диаспоре.

7. Римские прокураторы в Иудее I в. н. э.

При рассмотрении событий истории Палестины I в. нельзя не обратить внимание на поразительную некомпетентность большинства прокураторов Иудеи до начала Иудейской войны. При чтении нашего далеко не беспристрастного Иосифа Флавия складывается впечатление, что римские наместники подчас сознательно способствовали созданию взрывоопасной ситуации[142]. Однако даже если считать, что в его характеристиках прокураторов Иудеи есть элемент преувеличения, все равно очевидно следующее. Все прокураторы Иудеи с конца правления императора Тиберия (14–37 гг.) оказывались олицетворением того худшего, что было в римских традициях управления провинциями, сложившихся еще во времена республики[143]. Видимо, необходимо говорить о том, что прокураторы Иудеи были не лучше и не хуже должностных лиц в других провинциях, особенно если ориентироваться на то, что мы знаем об управлении провинциями как в эпоху республики, так и в I в. н. э. Описания отрица-

[142] Ср. также — *Schürer E.* Op. cit. P. 455.

[143] У Иосифа Флавия есть обстоятельные характеристики деятельности всех прокураторов, начиная с Понтия Пилата. В большинстве своем эти характеристики резко отрицательные. См.: о Понтии Пилате — Bel. Jud., II, 169–170; 175–177; о Вентидии Кумане — Bel. Jud., II, 223–227; 228–231; 232–246; Ant. Jud., XX, 114, 116–117; 119, 121–122, 127, 129; о Тиберии Александре — Bel. Jud., II, 220, 223; Ant. Jud., XX, 100, 102–103; о Порции Фесте — Bel. Jud., II, 271–272; о Лукцее Альбине — Bel. Jud., II, 272–277; о Куспии Фаде — Bel. Jud., II, 220; Ant. Jud., XX, 2, 3, 5, 7–9, 97–99; о Гессии Флоре — Bel. Jud., II, 277–279, 287–292; Ant. Jud., XX, 252, 254, 257. Всем этим администраторам, конечно, не хватает «размаха» небезызвестного Гая Вереса, но они вполне сопоставимы с Марком Эмилием Скавром или Луцием Валерием Флакком, которых защищал Цицерон.

тельных моментов деятельности прокураторов Иудеи соответствуют тому, что мы знаем о причинах осуждения по делам о вымогательстве наместников других провинций[144].

Однако в сложных условиях Иудеи I в. н. э. это «не лучше и не хуже» оказывалось воплощением худших качеств должностных лиц римской провинциальной системы[145]. Было бы ошибкой утверждать, что в Риме не предпринимались меры по улучшению управления провинциями. Этим был весьма озабочен уже Октавиан Август[146]. Однако забота об улучшении управления провинциями и известные реальные шаги в этом направлении[147] все же не означали еще — во всяком случае, до Иудейской войны — создания условий, полностью исключающих возможность проникновения в провинциальную администрацию недостойных людей.

Если же задаться вопросом, почему столь много далеко не лучших администраторов «сконцентрировалось» именно в Иудее в I в., то ответ на него следует искать, видимо, в специфическом положении Иудеи среди провинций Римской империи. Положение же это отличалось особой зыбкостью и неопределенностью. Сосуществование на одной небольшой территории двух властей: прокуратора, подчиненного наместнику провинции Сирии, и национальной царской власти (потомки Ирода) уже само по себе способствовало созданию нечеткости в делах внутреннего управления и внутренней напряженности. Дело в том, что медленное поглощение Палестины Римом и агония национальной царской власти были очевидны для всех. Эти два фактора, естественно, подогревали конфликт, ибо ситуация в Палестине характеризовалась уникальным сочетанием религиозных, социальных и политических противоречий, решать которые по-настоящему никто и не собирался, и не мог.

Если же учесть далее, что для того времени нормальным отношением к провинциалам было все еще высокомерие победителя, что центральная власть не прилагала особых усилий, дабы не допустить на административные должности кандидатов, сомнительных

---

[144] См., напр., в письмах Плиния Младшего: Plin. Ep., II, 11, 12; III, 9; IV, 9; V, 20; VII, 6.

[145] См., напр., о временах республики: Bloch M. La République romaine de 133 à 44 avant J-C. Des Gracques à Sulla. Paris, 1935. P. 104–148. (Histoire Ancienne. Troisième partie. Histoire romaine. Tome II.)

[146] См., например: *Машкин Н. А.* Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л., 1949. С. 468–506. См. также следующее примечание.

[147] См.: *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés en Mediterranée orientale d'Auguste aux Sévères. (31 avant J-.C. — 235 après J-C.). Paris, 1991. P. 56–68.

по своим деловым и человеческим качествам, то становится понятным, как и откуда в государственном аппарате того периода появлялись личности, подобные прокураторам Иудеи.

8. Восстание Бар Кохбы

Ввиду того что восстание Бар Кохбы по сравнению с Иудейской войной документировано гораздо хуже, многие фундаментальные вопросы, связанные с этими событиями, не имеют ясного ответа. Так, например, не может не поражать при сравнении с Иудейской войной продуманная тактика борьбы с Римом и уровень организованности восставших[148]. Здесь закономерно возникает вопрос, как и за счет чего восстание Бар Кохбы было так хорошо организовано? Проблема, собственно говоря, заключается в следующем: кто в Палестине был способен сопротивляться после поражения в Иудейской войне? Площадь Палестины была сравнительно мала, количество римских войск велико, а репрессии после подавления Иудейской войны проводились весьма последовательно[149].

Чисто умозрительное решение — не все способные к сопротивлению были истреблены — не объясняет всех проблем и невольно напрашивается мысль о более широкой социальной базе восстания Бар Кохбы по сравнению с Иудейской войной. Это находит свое подтверждение в источниках. Во-первых, у Диона Касссия есть прямое подтверждение участия в восстании не только иудеев, но и представителей других народов (LXIX, 13, 2). Кое-какие выводы можно сделать, изучая документы из канцелярии Бар Кохбы, также свидетельствующие об участии в восстании представителей других народов. Так, об активном участии неевреев в восстании Бар Кохбы может свидетельствовать использование греческого языка в канце-

[148] Основные работы по поводу восстания Бар Кохбы — *Applebaum Sh.* Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A. D. 132–135). Oxford, 1976 (BAR Supplementary Series 7). *Mantel H.* The cases of the Bar Kokba revolt // JQR. 1968. Vol. 58. P. 224–242, 274–296; *Mor M.* The Bar-Kokhba Revolt and Non-Jewish Participants // JJS. 1985. Vol. 36. P. 200–209; *Reinhartz A.* Rabbinic Perceptions of Simeon bar Kosiba // JSJ. 1989. Vol. 20. P. 171–194. *Smallwood M.* The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in political relations. Leiden, 1981. P. 428–466.

[149] См., напр.: Fl. Jos. Bel. Jud., VI, 420–434. (Описание итогов штурма Иерусалима. Приводимые при этом цифры могут и не соответствовать действительности, ибо Иосиф Флавий как правило завышал любые цифры).

11. Монеты, выпускавшиеся Бар Кохбой

лярии руководителя восстания. Таких папирусов найдено два[150]. По своему содержанию — это образцы внутренней корреспонденции между руководителями подразделений восставших по незначительным поводам. Автор одного из писем даже извиняется за написание послания по-гречески «ввиду того, что не нашлось никакой возможности написать по-еврейски» (ἐγράφη δ[ὲ] Ἑληνεστὶ διὰ τὸ [ἀφο]ρμὰς μὴ εὑρηθ[ῆ]ναι Ἑβραεστὶ ἐ[γγρά]ψσθαι)[151]. Как бы там ни было, отправка таких писем была бы невозможна без уверенности, что адресат, подобно отправителю, владеет несколькими языками. Эти же факты, вне всякого сомнения, свидетельствуют о многоязычии и неоднородном этническом составе восставших.

Иными словами, лучшая организация восстания и более успешная борьба с Римом во многом определялись тем, что социальная база восстания была шире, вполне возможно, значительно шире, по сравнению с Иудейской войной 66–73 гг.

Возможно, в этой связи следует вспомнить одно известное место из Деяний апостолов, где говорится о пестроте этнического состава жителей Иерусалима (Acta, 2, 5–11). Контекст не настолько ясен, чтобы мы могли определенно сказать, идет ли речь в данном случае о представителях разных национальностей или же о прозелитах, происходящих из разных областей. Пассаж об интернациональном характере населения Иерусалима вводится фразой (Acta, 2, 5) о благочестивых иудеях, живущих в Иерусалиме и происходящих из разных стран. Все же далее среди перечисления народов появляются некоторые этнонимы, едва ли применимые к прозелитам, — парфяне, мидийцы и эламиты (Acta 2, 8), арабы. (Acta 2, 11).

Источники не позволяют проследить экономические и культурные связи Иерусалима римского времени с другими областями[152]. Вероятнее всего, слова из Деяний апостолов следует рассматривать как заслуживающее доверия свидетельство о стабильных международных связях Иудеи вообще и Иерусалима в частности вне зависимости от

---

[150] См.: *Lifschitz B.* Papyrus grecs du desert de Juda // Aegyptus, 42, 1962. P. 240–256; *Gichon M.* New insight into the Bar Kokhba War and a Reappraisal of Dio Cassius 69.12–13 // JQR. 1986. Vol. 77. P. 40–41; *Lapin H.* Palm Fronds and Citrons: Notes on Two Letters from Bar Kosiba's Administration // HUCA. 1993. Vol. 64. P. 111–135.

[151] *Lapin H.* Op. cit. P. 114.

[152] Об экономике Иерусалима, насколько мы можем ее представить, см.: *Applebaum Sh.* Economic Life // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, and Religious Life and Institutions. Vol. II. Assen, 1976. P. 683–685; *Goodman M.* The ruling class of Judaea. The Origins of the Jewish revolt against Rome AD. 66–70. Cambridge, 1987. P. 52–56.

того, о каком их типе идет речь: о связях иудеев и прозелитов с центром своей духовной жизни или же о связях представителей других народов с Иерусалимом.

Исходя из этого пестрота этнического состава участников восстания Бар Кохбы может рассматриваться как следствие участия Иудеи вообще и Иерусалима в частности в экономической жизни Средиземноморья в гораздо большей степени, чем мы представляем. Иными словами, волнения в Иудее 132–135 гг. вряд ли оставили равнодушными тех представителей других регионов, которые имели здесь свои интересы. Кто это конкретно мог быть и кого, собственно, имел в виду Дион Кассий? Здесь возможны два предположения.

Если считать, что речь у него идет об иудеях или прозелитах из общин диаспоры, то интересы этих людей в делах Иудеи становятся понятны — речь идет об их заинтересованности в возрождении своего духовного центра — Иерусалимского храма. Если же считать, что в Деяниях действительно упомянуты представители разных народов, то тогда, видимо, можно говорить об экономической привлекательности Иерусалима. Привлекательность эта вполне могла складываться из необходимости обслуживания грандиозного храма и храмового хозяйства, многочисленных паломников. Кроме того, было бы ошибочным считать, что Иерусалим, будучи не самым крупным торговым центром, расположен совсем уж в стороне от международных торговых путей региона. В таком случае в сообщении Диона Кассия о пестроте этнического состава участников восстания Бар Кохбы можно видеть и экономический подтекст — стремление определенных групп населения разных регионов Средиземноморья изменить в целом экономическую ситуацию вокруг Иерусалима. Источники не позволяют дать более точный ответ на этот вопрос.

9. Итоги

Политическая независимость иудеев в античности кончается с поражением восстания Бар Кохбы, что позволяет подвести некоторые итоги этого периода. Далее в истории иудеев начинается уже совершенно иная, Талмудическая эпоха, построенная на совершенно иных принципах и задачах в идеологии, культуре и повседневной жизни. Эта наблюдаемая в полной мере со II в. н. э. смена ориентиров в жизни иудейского общества объясняется во многом парадоксальны-

ми итогами развития иудейского общества в период от восстания Маккавеев до поражения восстания Бар Кохбы.

Политическая независимость — точнее говоря, фактическая политическая независимость[153] — была завоевана Маккавеями благодаря национально-патриотическому подъему, сочетавшемуся с политической и военной слабостью противника — государства Селевкидов. Имеющиеся источники свидетельствуют, что правители Селевкидского государства очень хотели покончить с волнениями в Палестине, но не могли этого сделать из-за нехватки сил и вынуждены были идти на компромисс с Маккавеями, объявив их должностными лицами на царской службе.

В этом отношении особенно показательно сравнение с Римом и взаимоотношениями Рима с иудеями в I–II вв. н. э. У нас нет оснований считать, что политические деятели времени Иудейской войны и восстания Бар Кохбы были менее патриотически настроены и имели меньше поддержки в народе, чем Маккавеи. Однако же иудеи I–II вв. н. э. столкнулись в лице Рима с режимом, который решительно искоренял любую смуту в государстве. Именно эти сила и готовность, наличествующие у Рима и отсутствующие у Селевкидов, стали одними из существеннейших составляющих успеха иудеев в борьбе за независимость в первой половине II в. до н. э. Этот же фактор стал основной причиной поражения всех антиримских восстаний иудеев в I–II вв. н. э.

Политическое развитие иудейского общества от Маккавеев к Хасмонеям имело, на первый взгляд, неожиданный финал. Восстание Маккавеев победило на волне борьбы с эллинизаторами за право жить по законам предков. Дети и внуки Симона Маккавея, основателя династии Маккавеев, вели себя совсем иначе, все более и более превращаясь в эллинистических правителей.

Иными словами, Маккавеи, успешно борясь с одними эллинизаторами, добились лишь того, что к власти пришли эллинизаторы иного толка, на деле продолжившие то, с чем боролись Иуда и Ионатан Маккавей.

---

[153] Как уже отмечалось выше, независимость Маккавеев была независимостью de facto, но не de jure, ибо, формально говоря, власть Маккавеев и затем государственная власть Хасмонеев реализовалась внутри государства Селевкидов. Максимум независимости, достигнутый хасмонейскими династами, заключался в том, что они перестали платить налоги Селевкидам, а также в том, что на территории, подвластной Хасмонеям, не было сирийских гарнизонов. Однако в имеющихся источниках нет указаний на готовность селевкидских династов отказаться от претензий на контроль над Палестиной.

Здесь, однако, принципиально важным становится следующий вопрос: могло ли быть иначе? Могли ли представители династии Хасмонеев быть иудейскими царями (подобно древним правителям Израиля и Иудеи) в окружавшем их огромном эллинистическом мире? Ответ очевиден. В условиях Ближнего Востока того времени любой правитель, получавший власть или стремившийся к власти, мог быть правителем только в рамках господствующего стандарта политической теории и практики, а также культуры. А это были стандарты эллинистического мира.

Неизбежный вопрос о соотношении общего и частного — общих эллинистических стандартов культуры и политической практики применительно к местным особенностям — решался в каждом конкретном случае в различных областях Средиземноморья по-своему. Что же касается Палестины, то при Маккавеях патриотический подъем на какое-то время скрыл раскол общества, оформившийся под влиянием греческой культуры еще в III в. до н. э. В дальнейшем же, когда политическая ситуация стабилизировалась, произошло совершенно закономерное явление. Представители династии, почувствовав свою власть, стали вести себя «по царски», что на практике вело к эллинизации двора и политической жизни, а также к конфликту с теми силами общества, которые предпочитали жить по законам предков.

Однако же при Хасмонеях и затем уже окончательно при Ироде в жизни иудейского общества, как и всех в целом народов Ближнего Востока, возникает одно привнесенное из политической практики Рима явление, которое во многом помогло сохранить иудеям свою культуру, язык и обычаи. Насаждая свою власть в политической сфере, римляне никогда не проводили политики насильственного насаждения античной культуры.

Государство принципиально не вмешивалось в вопросы культурной жизни местного населения, оставляя за каждым право выбора между общегосударственными (античными) стандартами в области культуры и культурной жизни и своими национальными. Многочисленные источники показывают, что, с римской точки зрения, любой подданный имел полную возможность жить так, как ему угодно, лишь бы это не противоречило римским интересам.

В результате постепенно во всех областях империи складывается такая ситуация, когда античная культура определяла внешние формы поведения личности, а национальная культура и обычаи — суть личности. В Палестине первые шаги в этом направлении были сделаны Хасмонеями. Свое дальнейшее развитие эта двойственная

политика получила при Ироде. Несколько позже, после поражения восстания Бар Кохбы, отмеченная особенность римской культурной политики и готовность иудейских лидеров нового поколения (патриархи) принять ее способствовали возрождению иудеев, иудейской культуры и общественной мысли в принципиально новых исторических условиях.

Что же касается Ирода, то его правление стало итогом политического развития иудейского общества в рамках античности. Ирония судьбы заключалась в том, что воплощением этого итога стала реализация политических и культурных идеалов, против которых активно боролись Маккавеи, добившиеся национальной независимости. И все же именно такой результат политического развития иудеев в рамках античности совершенно логичен и закономерен. Вне зависимости от субъективных мотивов, воодушевлявших борцов за национальную независимость, политическое развитие иудейского общества не могло не пойти сначала по пути эллинизации, а затем — все возраставшего подчинения интересам Рима.

Поэтому объективной заслугой Ирода следует назвать смягчение неизбежного конца национальной независимости и государственности и подчинения Риму. Какими бы ни были субъективные устремления царя[154], вся его деятельность была направлена, по сути, именно на это — на подчинение своей страны Риму. Во многом эта объективная цель политики Ирода была достигнута, ибо Ирод действительно смог создать в Палестине режим личной власти эллинистического типа, а зависимость режима Ирода от воли и интересов заморского повелителя становилась со временем все большей.

Если говорить в целом, необходимо признать, что итоги деятельности царя имели яркий, но кратковременный эффект, ибо в истории — помимо памяти о яркой нестандартной личности и достаточно длительном по меркам того времени периоде мира в Палестине — остались лишь результаты его строительных программ. Здесь хотелось бы особо отметить один необычный результат строительной деятельности Ирода, о котором сам царь, возможно, и не думал. Ирод вложил большие средства в украшение главной улицы Антиохии мрамором и многочисленными портиками (Bel. Jud., I, 425). Удача архитектурного решения создала прецедент и своего рода стандарт облика эллинистического города на Ближнем Востоке. Несколько позже, уже во II в., многие города на Ближнем Востоке перестраи-

[154] Иосиф Флавий неоднократно говорит, что Иродом двигало непомерное честолюбие, стремление к власти и желание прославиться.

вались по образцу Антиохии, облик которой был создан в основном на средства Ирода[155].

В общеисторическом плане значение Ирода для иудейской истории заключается, судя по всему, и в следующем. Он смог оттянуть неизбежное поглощение Палестины Римом, как и столь же неизбежную Иудейскую войну, примерно на сто лет, хотя в повседневной политической жизни он делал все для того, чтобы это поглощение Палестины случилось.

Что же касается восстания Бар Кохбы, то это была героическая, но абсолютно обреченная на провал попытка повернуть историю вспять, отвоевав национальную независимость в условиях, когда достигнуть этого было уже невозможно.

Отметим наконец, что одним из важнейших итогов исторического развития иудейского общества от Маккавеев до Бар Кохбы стала очевидная несостоятельность большинства течений идейной жизни общества. Идеология исторической справедливости, утешение самих себя представлениями о собственной исключительности[156] и своей особой роли в спасении всех народов, ожидание Мессии — все это не выдержало испытания временем и грубой военной силы римлян[157].

Ситуация, правда, не была безнадежной, ибо одна реальная общественная сила иудейского общества — фарисеи — осталась, что и послужило связующим звеном двух эпох иудейской истории.

---

[155] *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. — 235 après J.-C.). Paris, 1991. P. 345.

[156] См. примеры у С. Я. Лурье: Антисемитизм в Древнем мире... С. 129–130, 158.

[157] См., например, *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in political relations. Leiden, 1981. P. 467.

Глава 3

ИУДЕИ И ИУДАИЗМ В РИМСКОМ ПРАВЕ (I в. до н. э. — I в. н. э.)

1. Предпосылки оформления политико-правовых взаимоотношеиий с Римом и источники информации по этому вопросу

Существенным событием в жизни иудеев на рубеже эр стало оформление политико-правовых взаимоотношений с Римом. Если во II в. контакты двух народов были эпизодическими и чаще всего доброжелательными ввиду отсутствия причин для каких-либо конфликтов, то по мере продвижения римских завоеваний эти взаимоотношения становились иными, так как римская власть оказалась в известном отношении более обременительной, чем власть эллинистических монархов. Действительно, за исключением отдельных вспышек на государственном уровне антииудейских настроений в Египте[1], политического и этноконфессионального конфликта, приведшего к восстанию Маккавеев в Палестине[2], у нас нет информации, относящейся к эллинистическому периоду, о столкновении иудеев и государства, иудеев и иных жителей какого-либо города. Как показывают исследования, положение иудеев в городах и иудеев в целом по отношению к правителю того или иного элинистического государства было взаимоприемлемым, хотя, вероятно, и недостаточно четко зафиксированным в юридических документах: попытка определить, каков был статус

[1] При `Птолемее VII Эвергете (145–116 гг.)

[2] В. Чериковер убедительно показал, что предпосылки восстания Маккавеев следует искать прежде всего в особенностях внутреннего развития самого иудейского общества.

политевм и катойкий или иных иудейских общин в городах с греческим населением, лишь частично оказывается успешной ввиду отсутствия достаточного количества данных. Литература о юридическом статусе иудейских общин весьма велика, однако выводы исследователей в целом идентичны: определить статус иудейских общин столь четко, как хотелось бы, практически невозможно. Основные сохранившиеся источники (Иосиф Флавий, Маккавейские книги, некоторые египетские папирусы) высказываются по этому вопросу недостаточно определенно. Судя по всему, юридические тонкости авторов этих трудов и документов не интересовали[3]. В целом, правда, ясно, что за исключением лишь отдельных исторических периодов в эллинистических государствах никто не препятствовал иудеям жить по своим законам.

Постепенное же установление римской власти сопровождалось длительным периодом политической нестабильности (гражданские войны), резким увеличением эксплуатации и откровенного грабежа провинций, а в конечном счете — и новыми налогами. В этой ситуации проблема юридического статуса иудеев в новом, римском, мире стала весьма актуальной для них самих, что нашло свое отражение на многих страницах сочинений Иосифа Флавия.

Суть проблемы заключалась в том, что иудеям приходилось бороться за свои гражданские права в обществе, которое становилось принципиально иным по мере медленного, но неотвратимого поглощения Римом всех областей Малой Азии и Ближнего Востока. Обоснование иудеями своего статуса шло двумя путями. В тексте Иосифа Флавия мы находим целую серию пассажей по поводу того, что в Александрии Египетской равенство гражданских прав с греками было даровано иудеям Александром Македонским[4], а в Антиохии

[3] См. подробно: *Левинская И. А.* Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 231–317. См. также: *Tcherikover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 296–332, в особенности — 320–332. *Applebaum S.* The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I. Edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen; Philadelphia, 1974. P. 420–463. О политевме иудеев в Египте см. подробно: *Cowey J. M. S., Maresch K.* Urkunden des Politeuma von Herakleopolis (144/3–133/2 v/ Chr.) (P. Polit. Iud.). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln, München und Wien. Wiesbaden, 2001. (Papyrologica Coloniensia. Vol. XXIX.)

[4] Fl. Jos., Bel. Jud., II, 487–488. Иосиф Флавий пишет, что Александр Македонский «предоставил возможность жить в городе на равных основаниях с греками (ἔδωκεν τὸ μετοικεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἐξ ἰσομοιρίας πρὸς τοὺς Ἕλληνας). О гражданских правах иудеев в Египте, согласно Иосифу Флавию, см. также: Fl. Jos., Ant. Jud., XII, 8; Contr. Ap., II, 35; 37–39; 42–64.

Сирийской основателем селевкидской династии Селевком I Никатором (Fl. Jos., Contr. Ap., II, 39; And. Jud., XII, 119). Согласно Иосифу Флавию, эти привилегии были получены иудеями за поддержку всех мероприятий царей и за участие в военных походах этих монархов.

Обстоятельный анализ этих историй, и особенно рассказа Иосифа Флавия о поддержке иудеями Александра Македонского и Селевка I, доказывает, что перед нами типичная апологетическая фальсификация[5]: убедительно составленная и сознательно распространяемая дезинформация с целью достижения выгодного общественного мнения — представления о древности политических прав иудеев в греческих городах и о том, что оно было им гарантировано эллинистическими монархами. У нас нет данных, которые позволили бы оценить, достигала ли эта пропагандистская акция своей цели. Во всяком случае, из контекста явствует, что Иосиф Флавий, приводящий эти истории, в них верит.

Другой способ борьбы иудеев за получение от римских властей приемлемого для себя гражданско-правового статуса был более эффективным, хотя возникновению его способствовала случайность. С наступлением политической нестабильности, привнесенной римлянами в ходе завоеваний, жизнь иудейских общин в городах различных областей в известном отношении ухудшилась. В условиях частых войн и грабительских поборов и со стороны римских полководцев, и со стороны деятелей римской администрации, городские советы каждого конкретного города были не в состоянии обеспечивать кому бы то ни было спокойной жизни. Римские гражданские войны были тяжким бедствием для всех жителей провинции.

Так, несколько ранее описываемых событий, в 70 г. до н. э., Луций Лициний Лукулл вынужден был разбираться с катастрофическими для жителей провинции Азия последствиями штрафа в 20 тыс. талантов, наложенного другим римским полководцем — Суллой. Лукуллу пришлось принимать экстренные меры для спасения экономики провинции от настоящего кризиса, ибо жители были не в состоянии расплатиться (Plut., Luc., 20; Sulla, 25). Для более позднего времени некоторые примеры есть в Гражданских войнах Аппиана, где история Малой Азии I в. до н. э. описана весьма подробно. Так, особенно выделяется трагическая история осады малоазийского

[5] Фальсификация устанавливается в данном случае особенно легко, ибо иудеи никогда никакой специфической помощи Александру Македонскому или Селевку I не оказывали. См. подробно: *Tcherikover V.* Op. cit. P. 320–330.

города Ксанфа войсками Брута, в результате которой погибли практически все жители города (App. Bel. Civ., IV, 76–80).

Вот почему, когда политическая ситуация с приходом к власти Цезаря и затем Августа стала более стабильной и предсказуемой, иудеи стали обращаться с петициями к представителям римской власти. У нас, к сожалению, нет возможности ответить на вопрос, как обстояли дела до отправки петиций. Вероятнее всего, иудеи платили налоги и исполняли городские повинности. Причиной же обращений с петициями к римским властям стало возрастание размеров налогов и объема повинностей.

Здесь важно отметить, что, в принципе, так же поступали и другие народы. Надписи позволяют определить, что многие греческие города как, собственно, Греции, так и Малой Азии в I в. до н. э. отправляли посольства в Рим с целью заключить выгодный для своего города союз с римской властью. Сам факт нахождения подобных надписей (а это сенатусконсульты — тексты официальных решений римского сената) доказывает, что Рим не отказывал просителям[6].

Что же касается иудеев малоазийских городов — конкретные города при этом не названы[7], — то они жалуются римскому представителю Марку Випсанию Агриппе, мужу дочери Августа, на притеснения со стороны городских властей эллинистических полисов. Они выражались в следующем: иудеев принуждали появляться на судебных заседаниях в священные для них дни. Им было запрещено отправлять деньги в Иерусалим на нужды храма. Иудеи жаловались на принуждение к военной службе и к исполнению городских общественных обязанностей. Они просили освободить их от такого рода повинностей и разрешить им жить по отеческим обычаям.

Обращает на себя внимание аргументация авторов петиций — иудейские обычаи превосходны и весьма древние, а греки, используя по своему усмотрению деньги на нужды Иерусалимского храма, вызывая иудеев на судебные разбирательства по субботам, налагая на иудеев новые налоги, поступают так исключительно с целью оскорбления иудейской веры.

По сути петиции иудеев не преследовали никакой иной цели, кроме возвращения комфортных для них условий жизни прошлых

[6] См. подробно: Sherk R. K. Roman Documents for the Greek East: Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus. Baltimore, 1969. См. в частности в этой книге введение к документу 18 — Senatus consultum de Tabensis (p. 105–111).

[7] Это, кстати, показывает типичность жалоб для данного района. Краткое изложение этих петиций — Ant. Jud., XVI, 27–28; более пространное — Ant. Jud., XVI, 44–45.

лет. Но поскольку они аппелировали к исторической справедливости и были проникнуты верой в особую миссию своего народа, их обращения обретали иное звучание. Фактически это были требования привилегии для иудеев. Проблема заключалась не в этих требованиях, а в том, к чему приводила (или могла привести) их реализация.

Суть же проблемы заключалась в том, что иудеи проявляли себя «плохими гражданами»[8] и в этом качестве хотели себя сохранить. Здесь, правда, требуется одно уточнение. Речь идет о политически активных иудеях, тогда как, вероятно, основная часть членов иудейских общин в диаспоре не относилась к числу активных борцов за что бы то ни было по причине бедности и тяжелых условий жизни. Что касается политически активных иудеев, то они не желали соблюдать нормы гражданской жизни греческого (или эллинизированного) города: они не хотели платить те же налоги[9], исполнять те же общественные повинности, поклоняться тем же богам, что и эллинизированное (или греческое) большинство населения того или иного города. Характерная фраза есть в сочинении Иосифа Флавия «Против Апиона II», 6 (65): «Почему же, если они граждане, они не почитают тех же богов, что и александрийцы?»

Иудеи, судя по всему, вообще ничего не хотели делать для того города, в котором жили, обладая при этом максимумом прав и льгот[10]. Здесь возникает закономерный вопрос: почему вообще в такой ситуации иудеи диаспоры хотели жить в греческом полисе?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить эволюцию полисного гражданства. В классическом варианте полиса, существовавшем в Древней Греции, полноправным гражданином мог быть только землевладелец, угодья которого располагались в округе (хоре) полиса[11]. Естественно, такая ситуация полностью

---

[8] Слова В. Чериковера: *Tcherikover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 374.

[9] Возможно — в источниках по этому вопросу вообще никакой информации нет — речь шла лишь о размерах налогов.

[10] В этой связи не может не удивлять встречающаяся в современной научной литературе трактовка этих петиций иудеев как борьбы за гражданские права. (См., напр.: *Kasher A.* The isopoliteia question in Caesarea Maritima // JQR. Vol. 68. 1977. P. 16–27.) Как можно называть гражданскими правами то, что в любом обществе принципиально недостижимо? То, о чем говорят эти документы, следовало бы скорее назвать гражданским самообманом.

[11] Литература о сущности полиса весьма обширна. См., напр.: *Фролов Э. Д.* Рождение греческого полиса // Становление и развитие раннеклассовых обществ. Город и государство / Под ред. Г. Л. Курбатова, Э. Д. Фролова, И. Я. Фроянова. Л., 1986. С. 1–26, 95–99. *Кошеленко Г. А.* Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. С. 3–22; *Утченко С. Л.* Политические учения Древнего Рима. М., 1977. С. 18–41.

исключала существование в городе каких-либо иных полноправных граждан, кроме тех, которые жили в полисе из поколения в поколение.

Однако в эпоху эллинизма — в связи с повсеместным распространением греков на Ближнем и Среднем Востоке — в этих регионах возникло множество городов, приобретших вместе с греками традиционное наименование полиса. Они уже мало были похожи на классические образцы полисов Эллады хотя бы потому, что на Ближнем Востоке все города с греческим населением существовали в совершенно иной историко-культурной среде, где традиционные греческие нормы политической жизни и гражданского устройства не могли не деформироваться из-за существенных изменений в экономической и политической жизни[12].

Оформившееся в эпоху эллинизма разнообразие типов городов, традиционно продолжавших именоваться полисами, а также разнообразие гражданско-правового статуса городов и их жителей быстро привели к утрате существовавшей издревле связи между владением землей и гражданскими правами. Действительно, источники позволяют выделить города, основанные на пустом месте; символически основанные города (имеется в виду переименование уже существующего города, нередко сопровождавшееся присвоением городу нового статуса); специально основываемые для обеспечения землей многочисленных ветеранов города-колонии; древние восточные города, получившие в IV–II вв. до н. э. лишь некоторый налет эллинизма в формах и проявлениях общественной жизни; древние греческие города, возникшие еще в эпоху Великой колонизации Средиземноморья.

Особо отметим также, что различия в гражданско-правовом статусе жителей городов в эллинистическое время нередко зависели и от особенностей национального состава жителей города. Так, естественно, что в городах с преобладанием греческого (или эллинизированного) населения внутреннее устройство жизни в максимально возможной мере копировало греческие стандарты. В тех городах, где наряду с греками жили представители других народов, мы нередко

[12] Количество работ о греческих городах на эллинистическом Востоке на русском языке невелико. По существу, это лишь работа Г. А. Кошеленко. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979. Можно отметить также перевод на русский язык известной работы Э. Бикермана «Государство Селевкидов». М., 1985, где эта проблематика также затрагивается, а также главу «Полис и монархия в эпоху Селевкидов» в книге: Эллинизм: Восток и Запад. М., 1992. С. 59–84. Данная глава написана Е. С. Голубцовой.

наблюдаем одновременно с формальным соблюдением стандартов греческой политической жизни разделение города на «политевмы»: самоуправляющиеся этнические общины с достаточно широкими правами внутреннего самоуправления. В городах же, где греки составляли меньшинство, достаточно долго сохранялся традиционный догреческий уклад жизни и политической организации. Наши источники позволяют лишь констатировать эти различия. Особенности внутренней жизни каждого конкретного города, как и гражданско-правового статуса его жителей, нам в основном неизвестны.

Что касается наступившей деформации в политической сфере жизни, то хорошо известно, что античный полис мог обеспечивать своим согражданам традиционный набор прав и свобод только тогда, когда он был невелик и политически независим. Однако политическое развитие и Греции, и государств эллинистического мира, а затем и Рима пошло по пути создания крупных государственных образований. В них практически всегда у власти оказывались две политические фигуры с непредсказуемым поведением — наместник той или иной провинции и монарх. В результате только если и тому и другому было угодно проявлять умеренность и сдержанность, жители города могли чувствовать себя защищенными от правового беспредела[13]. В результате политической нестабильности, часто возникавшей в эллинистических государствах, в городах стали появляться жители, не владеющие землей, не имеющие гражданских прав, но активно стремящиеся получить и то и другое.

Чем же конкретно могли привлекать гражданские права полиса того, кто ими не обладал, но при этом жил в этом городе? Их привлекательность объяснялась налоговыми льготами или даже полным иммунитетом от налогов, каковыми обладали жители греческих городов. Множество египетских папирусов позволяют подтвердить следующий факт: жители городов в долине Нила не платили подушную подать, каковую платили египтяне, жители сельской местности[14]. Некоторые факты, приводимые Иосифом Флавием в официальных документах римского времени, также свидетельствуют о сходном явлении. Отсутствие или наличие привилегированного положения в городе увязывалось иудеями с возрастанием, или уменьшением налогового бремени.

Иными словами, привилегированный гражданско-правовой статус гарантировал не только политические права и свободы в рамках

[13] *Бикерман Э.* Государство Селевкидов. М., 1985. С. 124–129.

[14] См. подробно: *Tcherikover V.* Syntaxis and Laographia // JJP. 1950. Vol. 4. P. 196ff.

полиса. Он сулил и немалые материальные выгоды как в виде налоговых льгот, так и в виде налоговых иммунитетов.

Именно поэтому иудеи стремились к получению гражданских прав в тех эллинистических городах, где проживали. Это стремление (оно хорошо документировано только для Египта[15]) было настойчивым, систематическим и, видимо, результативным[16]. Однако особенность ситуации заключалась в том, что иудеи стремились к гражданским правам в греческих городах не ради политических свобод (идеал грека), а ради привилегий и льгот, которые позволили бы им жить по законам предков[17].

Здесь принципиально отметить, что подобный стиль поведения со стороны иудеев на субъективном уровне не был вызывающим. В принципе, они просто отстаивали право на свою веру и нормы жизни, искренне не понимая, почему греки не хотят (или не могут) удовлетворить столь простые и естественные, по мнению иудеев, требования. В реальности ситуация была, конечно, более сложной и не столь однозначной. Если у части иудеев (в основном это касается диаспоры) не было агрессивного неприятия действительности, то с приближением Иудейской войны возрастало количество тех, кто был готов бороться с окружающей римской действительностью. В условиях I в. до н. э. — I в. н. э. для таких людей противопоставление себя и своего образа жизни окружающему римскому миру было вопросом не только веры, но и политики, причем воинственной.

---

[15] Было бы ошибочным на этом основании делать вывод, что иудеи не стремились к гражданству городов в других регионах. Речь идет не более чем о специфике сохранившихся источников. О Египте см. подробно: Section VIII. «The Jewish question» in Alexandria в сборнике — Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. II. Edited by V. A. Cherikover and A. Fuks. Cambridge Mass., 1960. P. 25–107. В особенности же обращают на себя внимание следующие документы: CPJ. 150; 151; 153. Комментарии к каждому отдельному документу и введение ко всему восьмому разделу в целом принадлежат В. Чериковеру.

[16] Не случайно, конечно, в отмеченных в предыдущем примечании папирусах CPJ. 150; 151 сквозит столь явная тревога по поводу возможного проникновения в число александрийских граждан посторонних элементов. Неслучайно, конечно, и в рассматриваемых чуть ниже официальных римских документах, сохранившихся в тексте «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, столь часто появляются упоминания о иудеях — римских гражданах.

[17] См.: *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация. М., 1949. С. 206–207. Позже, в римское время, в конце концов и в этом вопросе был найден компромисс. В языческое и даже христианское время иудеи участвовали в общественной жизни греческих городов, сохраняя при этом верность «отеческим обычаям». Соответствующие примеры приведены ниже.

Правда, исторически сложилось так, что лишь в Палестине возобладали сторонники активной политической борьбы и агрессивного неприятия окружающего мира. В диаспоре иудеи стремились избегать конфликтов. Наоборот, факты свидетельствуют о том, что иудеи были заинтересованы в мирном сосуществовании с греческим и эллинизированным населением полисов[18].

Об этом, в частности, свидетельствует и следующий интересный факт. Есть примеры, демонстрирующие наличие у иудеев потребности увязать собственное прошлое с греческим. В источниках упоминается немало легенд, объединяющих жизнь и деятельность библейских персонажей с персонажами античной мифологии. В то же время многие события греческих мифов происходили именно в Палестине[19].

Правда, необходимо иметь в виду, что основным побудительным мотивом иудеев, стремившихся к интеграции с античной жизнью и античной культурой, являлись, как уже отмечалось, те блага, льготы и привилегии, которые могли быть получены в случае обретения гражданских прав.

Греки подобные петиции воспринимали совсем иначе. Они считали, что положение жителя и гражданина[20] полиса накладывает определенные обязанности на человека вне зависимости от его национального происхождения. Именно поэтому в отмеченной линии поведения городских советов греческих городов Малой Азии, в какой-то мере ущемлявшей права иудейских общин, не было ничего специфически антииудейского. В конкретных исторических условиях I в. до н. э. — I в. н. э. администрация греческих городов действовала единственно возможным образом. Она боролась не с иудеями, а с людьми, поведение которых было, по их мнению, антигражданским.

В тех условиях, когда администрация греческих городов Малой Азии, подчиняясь силе римского оружия или удовлетворяя непомер-

---

[18] См., например: *Tcherikover V.* Prolegomena // CPJ. Vol. I. Cambridge, Mass., 1957. P. 60–74; CPJ. Vol. 2. Cambridge, Mass., 1960, комментарии к документу CPJ, 150.

[19] I Mac., XII, 21 — спартанцы и иудеи — братья по крови, ибо и те и другие являются потомками Авраама; Fl. Jos., Ant. Jud., I, 241 — сыновья Авраама переселились с Гераклом в Ливию. Многие авторы пишут о том, что история Персея и Андромеды происходила в Палестине, а Андромеда — дочь царя Йаффы (Strab., XVI, 28; Pausanais, IV, 35:9; Phot. Cod. 186).

[20] Подобное различие приходится проводить потому, что чем дальше, тем больше в городах всех провинций жили граждане и не-граждане, и городские советы провинциальных городов к римскому времени постоянно имели дело и с теми и с другими.

ные аппетиты римского чиновника местного масштаба, была вынуждена ущемлять права горожан, подобные требования иудеев выглядели непомерными. Дело в том, что для любой эпохи следует считать справедливым следующее утверждение: человек, живущий в обществе, не может быть свободным от этого общества. Между тем иудеи, выдвигая свои требования, хотели именно этого: недостижимой никогда и ни в каком обществе свободы человека от общества, имея в виду жизнь с максимумом льгот, но без обязанностей[21]. Как уже отмечалось, для иудеев подобный подход к определению собственного статуса в общества казался вполне естественным.

Прежде чем рассматривать римскую реакцию на данные петиции, хотелось бы особо отметить следующие два момента. Отмеченный конфликт не был ни фатальным, ни универсальным. Если требования иудеев об особом к себе отношении в связи с необходимостью им, иудеям, сохранить возможность жить по законам предков можно назвать универсальным явлением, характерным для всей империи, то степень их выражения и ответная реакция общества на эти требования всюду были разными.

За пределами Палестины[22] лишь в Малой Азии и в Египте в связи с отмеченными выше требованиями иудеев наблюдалась межэтническая напряженность и возникала необходимость вмешательства властей для разрешения ситуации.

Что касается других областей, где жили иудеи, — Северная Африка, Сирия, Антиохия, Греция (Фессалоника, Афины, Коринф), Италия (прежде всего Рим), то в источниках нет никаких упоминаний о выдвижении иудеями каких-либо специфических требований в защиту своего права жить по законам предков. Соответственно в источниках нет и никакой информации о реакции властей на эти требования. Здесь возможны два объяснения: может быть, в некоторых регионах[23] иудейские общины не были крупными и сильными, в результате чего отмеченные выше требования иудеев могли звучать

[21] Еще раз отметим, что в каждом отдельно взятом требовании иудеев нет ничего особенного. Однако взятые все вместе, в условиях конкретного исторического времени, эти требования выглядят совсем иначе: программой, нацеленной на достижение жизни без обязанностей, но со льготами.

[22] Межэтнические конфликты в приморских городах Палестины (Кесарея) следует объяснять исходя из конфликтной ситуации в Палестине в целом. За формальным сходством проявлений стояли все же различные причины: конфликт в Палестине был гораздо глубже и серьезнее.

[23] Мы не располагаем источниками, которые позволили бы высказаться подробнее.

слабо, не вызывая общественного резонанса — желания властей вообще как-то на эти требования реагировать. Не исключено, что в каких-то регионах иудеи могли быть настроены на сотрудничество с властями и интеграцию с античной культурой, а не на конфронтацию с обществом[24]. Что касается Рима, где количество иудеев было достаточно велико, у них, вероятнее всего, не было такой проблемы, как необходимость отстаивать право жить по законам предков в связи с особым гражданским статусом иудеев в столице (см. ниже с. данной главы).

Для правильного понимания истории иудеев диаспоры в древности необходимо также учитывать следующий факт. Для всего эллинистического периода у нас нет ни одного примера обращения иудеев к властям в связи с ущемлением их права жить по законам предков[25]. Точно так же у нас нет ни одного примера решений эллинистических монархов по этому вопросу. Иными словами, судя по всему, не было самой проблемы: за пределами Палестины в эллинистическое время взаимоотношения иудеев и властей устраивали обе стороны.

2. Конфликтные ситуации в Малой Азии

Теперь обратимся к перипетиям конфликта в Малой Азии, имея в виду, что его развитие, прекрасно описанное во всех деталях Иосифом Флавием, характерно только для этого региона и что ситуация с правами иудеев в других областях империи была совершенно иной.

Прежде всего отметим, что реакция римских властей на коллективные жалобы иудеев, направляемые Марку Випсанию Агриппе, была вполне предсказуема, т. е. положительна. Здесь перед нами целая политическая традиция. Последние сохранившиеся книги Тита

[24] Косвенные свидетельства, позволяющие предполагать подобное, приведены выше, см. с. 146–148.

[25] Патетическая история о попытке истребления всех иудеев в Египте, изложенная в третьей книге Маккавеев, совершенно антиисторична. Этот своего рода исторический роман написан в римское время. О третьей книге Маккавеев см. подробно: *Tcherikover V.* The Third book of Maccabees as a historical source of Augustus' time // Scripta Hierosolymitana. Vol. 7. Studies in History. Edited by A. Fuks ans I. Halpern. Jerusalem. 1961. P. 1–26. *Paul A.* Le troisième livre des Maccabées // ANRW. II. 20, 1. P. 298–336; The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Edited by J. Ch. Charlesworth. New York, 1985. P. 509–529.

Ливия показывают, как часто в Рим с посольствами ездили представители многих городов и народов, втягивая его правителей в решение своих внутренних проблем и добивались, как правило, положительных результатов[26]. Данные Тита Ливия дополняются и эпиграфикой — до наших дней сохранились надписи с текстами решений сената, касающихся того или иного международного вопроса[27].

При этом для римлян нормой было благосклонное рассмотрение дел просителей. Здесь представляется принципиально важным отметить, что эта общегосударственная благосклонность по отношению к «варварским» народам, обращающимся с петициями в римские органы власти, в полной мере распространяется и на иудеев. Факты показывают, что иудеи, ищущие поддержку римских властей в случаях конфликтов с местным греческим (или эллинизированным) населением, получали эту поддержку в большинстве случаев[28]. Редким исключением был отказ Нерона удовлетворить просьбу иудеев из Кесареи о предоставлении равных прав (Fl. Jos., Ant. Jud., XX, 183–184; Bel. Jud., II, 284).

Мы располагаем, к счастью, достаточно большим количеством примеров, позволяющих на конкретных примерах проследить, как рассматривались не коллективные, а вполне конкретные жалобы иудеев провинции Азия римским властям[29].

В общей сложности в четырнадцатой и шестнадцатой книгах «Иудейских древностей» Иосифа Флавия содержатся переводы на греческий текстов тридцати одного законодательного решения об иудеях, относящихся ко времени правления Цезаря (49–44 гг. до н. э.) и Августа (27 г. до н. э. — 14 г. н. э.) Иосиф Флавий предлагает недоверчивому читателю посетить городские архивы на Капитолии, чтобы собственными глазами взглянуть на оригиналы документов

[26] Liv., XLIV, 19, 6–14; XLV, 13–14; XLV, 19–20, 21–25, 44, 4–13.

[27] SEG., 3, 451; OGIS, I, 351, II, 435, 436, 441, 442; SIG., II, 928; SIG., I, 315; IGRR., 4, 262 etc.

[28] См., например *Stern M.* The Jewish Diaspora // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Volume One. Edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen, 1974. P. 129, 139, 143–147; *Sartre M.* L'Asie Mineure et l'Anatolie d'Alexandre a Dioclétien (IVe s. av. J-C /IIIe s. ap. J-C.). Paris, 1995. P. 319–322. См. также *Левинская И. А.* Указ. соч. С. 348.

[29] Систематический и аналитический обзор этих законов, содержащихся в тексте Иосифа Флавия, приведен в следующей статье — *Saulnier C.* Lois romaines sur les Juifs selon Flavius Josèphe // RB, 88. 1981. P. 161–198. Анализу всех этих законов посвящена хорошая статья Т. Раджак — *Rajak T.* Was there a Roman Charter for the Jews? // JRS. 1984. Vol. 74. P. 107–123.

(Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 187–188). Ввиду очевидной невозможности сделать это, исследователи оценивают эти документы по-разному. Тем не менее в последнее время возобладало позитивное отношение к официальным документам в тексте Иосифа Флавия; было решено, что они заслуживают доверия[30]. Что, впрочем, и понятно: было бы слишком невероятным допустить, что Иосиф Флавий, верой и правдой служивший интересам Рима, мог бы такое выдумать. Однако же вопрос об историчности этих документов можно решить и иначе, на более прочном фундаменте.

Как известно, первые месяцы Иудейской войны сопровождались массовым взаимным истреблением иудеев и эллинизированного населения во всех городах Ближнего Востока и в Александрии. Ничего подобного не было в городах Малой Азии. Одной из причин этого явления был тот факт, что в Малой Азии, в отличие от городов Ближнего Востока, иудеи жили в городах с греческим, а не с эллинизированным, чаще всего арамейским населением[31]. Однако более существенно то, что на Ближнем Востоке правовые основы взаимоотношений различных этнических общин в городах со смешанным населением вообще никак не были урегулированы. Что же касается Малой Азии, то отсутствие здесь конфликтов в годы Иудейской войны уже само по себе свидетельствует о том, что база для этих конфликтов отсутствовала.

Иными словами, правовые взаимоотношения этнических общин между собой и с верховной властью были урегулированы на удовлетворяющем всех уровне. Единственными же известными нам документами, регулирующими взаимоотношения иудеев, греческих городов и центральной власти в Малой Азии, являются законы, греческий перевод которых сохранен Иосифом Флавием.

Помещение в исторический контекст информации, связанной с законами, сохранившимися только в тексте Иосифа Флавия, позволяет доказать подлинность этих законов на прочной основе, а не на логических умозаключениях. Здесь, прежде чем переходить к рассмотрению конкретных фактов, необходимо сделать одно уточнение общего плана. В исследовательской литературе нового и новейшего

---

[30] Количество работ об этих документах велико. См., например: *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне иудейской диаспоры. СПб., 2000. С. 242–248; *Rajak T.* Was there a Roman Charter for the Jews // JRS. 1984. Vol. 74. P. 107–123; *Saulnier Chr.* Lois romaines sur les juifs selon Flavius Josèphe // RB. 1988. Vol. 81. P. 161–198. В последней статье приведена полная классификация этих документов по видам и особенностям принимаемых решений.

[31] О вражде эллинизированных арамеев и иудеев см.: *Tcherikover.* Op. cit. P. 113 и в особенности прим. 124.

времени возникло определение этих документов именно как привилегий. Название это неточно, ибо перед нами не общегосударственное обязательное законодательство об иудеях, а многочисленные примеры решений высших должностных лиц, касающихся проблем иудеев в одном конкретном городе или регионе. Как будет показано ниже, отдельные попытки провести общегосударственные законы об иудеях успеха не имели.

Приводимые ниже факты показывают, правда, что Гай Юлий Цезарь пытался провести на общегосударственном уровне освобождение иудеев от военной службы. Однако имеющийся у Иосифа Флавия материал показывает, что попытка эта была безуспешной. Политическая нестабильность последних лет существования республики практически исключала возможность того, чтобы какой-либо закон, принятый в эти годы, мог реально воплощаться в жизнь и действовать длительное время.

Из числа сохранившихся у Иосифа Флавия переводов законов большинство относится к Малой Азии, но несколько — к Палестине, и даже Киренаике. Законы, относящиеся к Палестине, связаны с именем Цезаря. Диктатор подтверждал наследственные права первосвященника, налоговые льготы для Палестины, права первосвященника по защите иудеев диаспоры, распоряжался по поводу возведения укреплений вокруг Иерусалима (Fl. Jos., XIV, 190–201).

Ко времени правления Цезаря и первым годам после его смерти относится также небольшая группа официальных документов, подтверждающих освобождение иудеев от военной службы[32], точнее — от обязательного рекрутского набора. Документы относятся к малоазийским городам Эфесу, Сардам и островам Делосу и Кос[33]. Здесь встречаются два типа документов, свидетельствующих, видимо, о непоследовательности позиции римлян по вопросу об обязательности военной службы иудеев.

[32] Сложилось устойчивое мнение о том, что иудеи были освобождены от обязательной военной службы. Приведенные документы ясно доказывают, что это миф. Иудеи служили во *всех* армиях Древнего мира (естественно, тех районов, где иудеи жили и где существовали государства). Факты свидетельствуют о том, что как раз освобождение иудеев от военной службы было нетипичным и относилось лишь к отдельным категориям людей отдельных городов. Сам факт, что из отмеченных в последующих примечаниях законов несколько относятся к Эфесу, показывает, кстати, следующее. На римское предписание даже в годы правления Цезаря смотрели как на не очень обязательное к исполнению. (О военной службе иудеев в римской армии и в целом в античности см. подробно — *Juster J.* Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Tome second. Paris, 1914. P. 265–279.)

[33] Fl. Ios., Ant.Jud., XIV, 228–229; 230; 231–232; 233; 234; 235; 236–237; 238–240.

В трех документах (но только в трех!) законодатель высказывается предельно четко: иудеи освобождаются от обязательной военной службы на той или иной территории. При этом два из них относятся к одной провинции (Азии), а один имеет общегосударственный характер. Представляется наиболее удобным начать обзор документов с последнего, как уникального в своем роде.

Иосиф Флавий сообщает, что 1 октября 47 г. до н. э. Гай Юлий Цезарь в официальном документе, адресованном первосвященнику (Fl. Jos., XIV., 202–210), перечисляет различные привилегии, которые даруются иудеям в целом и первосвященнику в частности. Среди прочего в этом документе обращает на себя внимание следующее. Законодатель запрещает (Ant. Jud.., XIV, 204) кому бы то ни было из должностных лиц проводить наборы солдат на территориях, населенных иудеями. Контекст подсказывает, что для самого Цезаря вопрос о военной службе иудеев был второстепенным, являясь одной из составляющих набора льгот для иудеев в целом.

Из двух документов, посвященных запрету набора иудеев в армию на территории отдельно взятой провинции (Азии), обращает на себя внимание хронологически более поздний, ибо здесь этот запрет подробно мотивируется.

Иудеи не призываются в армию, ибо в условиях военной службы они не в состоянии соблюдать субботу и получать привычную пищу[34]. Так наместник провинции Азия Долабелла заявляет в письме от 24 января 43 г. до н. э., направленном в Эфес. Наместник поступил так, откликнувшись на личную просьбу представителя первосвященника[35]. За пять лет до этого легат провинции Тит Ампий Бальб писал то же самое в письме, опять же направленном в город Эфес. В этом документе обращает на себя внимание следующая особенность юридической процедуры. Освобождает иудеев от военной службы не наместник провинции, а консул по запросу наместника провинции. Во втором из этих документов — во всяком случае, в том виде, в каком его приводит Иосиф Флавий, — аргументов в пользу освобождения иудеев от военной службы нет.

В данном случае определенные выводы позволяет сделать и сопоставление этих документов. Гай Юлий Цезарь, освобождая иудеев

[34] Первый документ — Fl. Ios., Ant. Jud.., XIV, 223–227. Второй документ. Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 230.

[35] Едва ли можно представить себе, что посланник первосвященника мог приехать к наместнику другой провинции с пустыми руками. К сожалению, Иосиф Флавий не приводит никакой информации по этому вопросу.

от военной службы, стремился не столько к решению этого вопроса как такового, сколько хотел лишний раз выразить свои дружеские чувства как политика иудейскому династу, поддержавшему его в трудную минуту[36].

Судя по всему, оба наместника Азии, принимавшие решение об освобождении иудеев от военной службы в отдельной провинции, поступали так не по собственной инициативе и не вследствие проиудейских взглядов, а в результате трезвой оценки политической ситуации и поступивших к ним просьб, которые им из политических соображений было невозможно не выполнить[37]. Действительно, Тит Ампий Бальб не решился принять такое решение сам, а переадресовал проблему высшему должностному лицу государства — консулу. Вероятнее всего, причиной обращения Тита Ампия в высшие инстанции было то обстоятельство, что ситуация не имела прецедента. Действительно, до этого момента римляне никогда никому таких льгот не предоставляли, и наместник не решился брать на себя ответственность за решение столь необычной ситуации. Понятно также, что консул решал вопрос исходя из соображений политической целесообразности — установившихся в целом дружественных взаимоотношений Рима и иудейских династов.

Сопоставление источников позволяет, кстати, без труда определить, почему неизвестный нам представитель первосвященника (или, к примеру, иудейской диаспоры провинции Азия) обратился к наместнику с просьбой об освобождении иудеев от военной службы. Решение консула, «завизированное» наместником провинции и далее переданное для оглашения в Эфесе, было принято в 49 г. до н. э. Это был год резкого обострения ситуации в Малой Азии в связи с тем, что именно там в это время разворачивались военные действия между Цезарем и Помпеем, приведшие в следующем, 48 г. до н. э., к решающей победе Цезаря в известной битве при Фарсале[38]. Желание первосвященника по возможности защитить своих единоверцев выглядит в такой ситуации совершенно понятным и закономерным.

Через шесть лет в Малой Азии сложилась аналогичная ситуация. В связи в этим представитель первосвященника обратился к наме-

[36] В 47 г. Иоанн Гиркан отправил на помощь Цезарю в Александрию полуторатысячный отряд воинов, который оказал существенную поддержку Гаю Юлию. См.: Fl. Ios., Ant. Jud., XIV, 192; XIV, 139.

[37] Видимо, все же к обоим наместникам обращались с соответствующей просьбой представители первосвященника.

[38] Соответствующие события весьма подробно изложены во второй книге «Гражданских войн» Аппиана.

стнику провинции Азия со схожей просьбой[39].

Между этими двумя датами (49 и 43 гг. до н. э.) была принята целая серия сходных по своему характеру мероприятий (интересно отметить, что большинство из них относится к 49 и 48 гг. до н. э.), являющихся своего рода уточнением решения Тита Ампия Бальба.

В мае или июне 49 г. до н. э. консул Луций Лентул в присутствии большого количества свидетелей заявляет об освобождении в Эфесе перед трибуналом[40] иудеев — римских граждан, имеющих обыкновение соблюдать иудейские религиозные обряды в Эфесе. Сама описанная ситуация, кстати, предполагает, что иудеи были призваны в армию и римским должностным лицам пришлось специально решать эту проблему.

Отмеченное решение, если посмотреть на него с римской точки зрения, по своему значению практически соответствует запрету призыва в армию иудеев одной провинции. Римский гражданин, призванный на военную службу, не мог избежать участия в определенных культовых действиях общегосударственного значения, практиковавшихся в армии. (Правда, сам документ, цитируемый Иосифом Флавием, позволяет предположить, что в армию были призваны не только иудеи — римские граждане. В этом случае приходится допустить, что меры по запрету призыва иудеев касались далеко не всех возможных категорий адептов иудейской веры.) Особо хотелось бы отметить следующее обстоятельство. Словосочетание «иудей — римский гражданин, соблюдающий свои религиозные обычаи» может в первый момент вызвать удивление, ибо римский гражданин, поклоняющийся не Юпитеру и традиционным олимпийским богам, — явление в известной мере противоестественное. Однако надо заметить, что распространение римского гражданства среди народов империи со всей неизбежностью влекло его девальвацию. Естественно, римский гражданин в Риме во II в. до н. э. (Марк Порций Катон, например) и римский гражданин в ближневосточных провинциях из числа местных жителей в I в. н. э. — это две принципиально разные фигуры. Достаточно вспомнить, что римским гражданином города Тарса был апостол Павел, вся деятельность которого, объективно говоря, была направлена против того государства, чьим высшим гражданско-правовым статусом он обладал.

---

[39] На сей раз речь шла о начальной стадии последней войны между республиканцами и цезарианцами, окончившейся битвой при Филиппах в 42 г. до н. э., когда было сломлено сопротивление последних республиканцев (Брут и Кассий).

[40] Иными словами — в ходе официальной процедуры.

Возвращаясь к Иосифу Флавию и цитируемым им документам, отметим, что он приписывает тому же консулу Луцию Лентулу еще одно решение аналогичного характера (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 234): в Эфесе освобождаются от военной службы иудеи — римские граждане, имеющие обыкновение исполнять свои религиозные обряды именно в Эфесе. На сей раз документ имеет точную датировку — 19 июня. Близость по своему характеру и форме документов, отмеченных в примечаниях 332 и 333, давно уже навела исследователей на мысль о том, что это могут быть дублеты одного и того же текста, который вполне мог «раздвоиться» из-за известной хаотичности, присутствующей у Иосифа Флавия в подаче этого материала[41].

У Иосифа Флавия консул Луций Лентул вместе со своим коллегой Гаем Марцеллом принимают еще одно решение аналогичного характера, но, возможно, осенью, 19 сентября. Так, во всяком случае, записано в документе (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 228–229). В результате приходится признать, что мы не знаем, сколько именно принималось подобных общегосударственных и локальных законов по поводу освобождения иудеев от военной службы и каким было их содержание. Некоторые различия в деталях (например количество свидетелей) и в описании самой процедуры освобождения от военной службы позволяют допустить, что таких решений было принято два — весной и осенью 49 г. до н. э.[42]

Как бы там ни было, само изобилие отмеченных решений говорит о низкой эффективности законодательства в рассматриваемой сфере. Принятие решения совершенно не гарантировало его выполнения, что видно на примере повторов всех этих законов в течение короткого промежутка времени. Иными словами, у нас есть все основания относиться к этим законам как к своего рода благопожеланиям, каковые римские власти хотели внедрить в жизнь, откликаясь на жалобы жителей конкретного города, но оказывались не в силах это сделать. Общая нестабильность в государстве и отсутствие жесткой необходимости принимать в данном конкретном случае закон общегосударственного характера[43], способствовали тому, что эти распоряжения не действовали сколько-нибудь длительный срок и имели

[41] Бросается в глаза тот факт, что законы расположены у Иосифа Флавия не хронологически. Нельзя не заметить, кроме того, что часть законов цитируется Иосифом Флавием в весьма сокращенном виде.

[42] См. подробно — *Saulnier.* Op. cit. P. 164–165.

[43] Действительно, конкретная жалоба жителей одного конкретного города по одному конкретному поводу совершенно не обязывала верховную власть принимать в данной связи закон общегосударственного значения.

(если вообще имели) очень ограниченный эффект: выше уже отмечалось, что даже на основании текста Иосифа Флавия можно сделать вывод о низкой эффективности всех этих законов.

3. Ответы римских властей на петиции

Все интересующие нас ответы высокопоставленных чиновников на петиции иудеев того или иного города относятся ко времени Августа и фактически самодержавного правления на Востоке его основного противника — Марка Антония. Последний в духе Гая Юлия Цезаря подтверждал привилегии и права иудеев в целом,[44] первосвященника, отдельных лиц[45]. Обращает на себя внимание последний, широковещательный и очень характерный для римской политики документ, который гарантирует (во всяком случае, на бумаге) возвращение иудеям как союзникам римского народа всего того, что было у них отобрано в ходе гражданских войн. Эффективность этих мер оценить трудно. Во всяком случае, можно предположить, что иудеи, пострадавшие в имущественном отношении в ходе гражданских войн, могли что-то и получить по этому закону Антония, особенно если иметь в виду, что фактическая власть Антония на Востоке была весьма длительной.

Законы, принятые при Антонии, все же не имели перспективы «долгой» жизни. Окончательный победитель в гражданских войнах — Октавиан — можно сказать, начал строительство государства заново. Все общественные и государственные институты, пережившие гражданские войны, практически с первых дней правления Октавиана Августа начинают наполняться новым содержанием, оставаясь традиционными скорее по форме[46].

---

[44] Fl. Ios., Ant. Jud.., XIV, 306–313. Документ 42–41 гг. до н. э. Этот документ носит общий характер, в нем Антоний говорит о дружеских чувствах к иудеям в целом. (В данном случае имеются в виду, естественно, не столько дружеские чувства к иудеям Антония как человека, сколько политический расчет общественного деятеля, выступавшего от имени римского государства, утратившего надежды на захват верховной власти и потому заинтересованного в благосклонном отношении возможных подданных. Иными словами, перед нами типичный случай необременительной демагогии.)

[45] Fl. Ios., Ant. Jud.., XIV, 314–318 — документ о первосвященнике, содержащий общее подтверждение прав первосвященника. Fl. Ios. Ant. Jud., XIV, 319–323.

[46] Количество работ об императоре Августе и реформах времени Августа огромно. Поэтому отметим здесь лишь две работы на русском языке, содержащие обширную библиографию: *Машкин Н. А.* Принципат Августа. М.; Л., 1949; *Межерицкий Я. Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М., 1994.

Первый документ того типа, что были столь распространены во время правления Августа, был принят еще при Цезаре, в 46 г. до н. э. Проконсул Публий Сервилий Гальба в письме к жителям Милета (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 244–246) заявляет, что в ответ на жалобы о том, что иудеям запрещено исполнять свои обряды[47] и отмечать национальные праздники, выслушал представителей обеих сторон и пришел к следующему выводу: не следует препятствовать иудеям следовать их обычаям. Из контекста следует, что здесь не имеется в виду ничего иного, кроме религиозных обрядов в целом, и в особенности — субботы.

В дальнейшем аналогичные по смыслу распоряжения властей в ответ на петиции иудеев появляются достаточно часто.

К 46–45 гг. до н. э. относится документ, представляющий собой, согласно Иосифу Флавию, письмо жителей Лаодикеи проконсулу Гаю Рабирию (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 241–243). В письме упоминается следующий факт. Жители Лаодикеи подтверждают, что получили от Сопатра, специального представителя первосвященника, послание Гая Рабирия по поводу того, что празднование иудеями суббот и соблюдание прочих своих обрядов в соответствии с отеческими законами абсолютно правомерно. Наоборот, противозаконным является стремление воспрепятствовать иудеям так поступать. В тексте документа упомянуты два города (Лаодикея и Траллы[48]) и, видимо, распоряжение относится к обоим городам, хотя в документе и подчеркивается необходимость наведения должного порядка в рассматриваемом вопросе прежде всего в городе Лаодикея и провинции Азия.

Меры аналогичного характера упомянуты в рассматривавшихся выше законах Антония. Так, обращает на себя особое внимание псефизма (закон) городского совета уже неоднократно упоминавшегося выше Эфеса[49] от 24 марта 42 г. до н. э. о праздновании иудеями Эфеса субботы и прочих праздников в соответствии со своими отеческими законами. В этом документе встречается одна принципиально важная фраза. Авторы документа отмечают, что решение вопроса о

[47] Из контекста не вполне ясно, где именно, но наиболее вероятно, что речь идет о Милете.

[48] Судя по всему, речь идет о городе, расположенном в Карии, соседней с провинцией Азия области. Упоминание города Траллы и ситуации в городе у Иосифа Флавия не вполне понятно. Ясно лишь то, что в городе был межэтнический конфликт и жители города (видимо, иудеи, но это недостоверно) обращались с петициями в вышестоящие инстанции.

[49] Fl. Ios., Ant. Jud.. XIV, 262–264.

праздниках и законности соблюдения иудеями своих отеческих законов находится в компетенции римских властей. Важность этого утверждения в том, что оно свидетельствует об утрате греческими общинами своего доминирующего положения в любом городе провинции. Это обстоятельство становилось принципиально важным в тех случаях, когда население города оказывалось смешанным, т. е. когда в одном полисе жили разные этнические общины. Подчинение Малой Азии Риму, окончательно оформившееся в конце правления Августа, в чисто практическом смысле означало, что верховным арбитром в любых межобщинных спорах оказывалась римская администрация. При этом роль греческой администрации (традиционного городского совета) не сводилась на нет полностью, но существенно ограничивалась.

К рассмотрению этого вопроса мы еще вернемся, а сейчас обратимся к краткому обзору документов времени Августа.

Первым официальным документом интересующего нас типа, относящимся ко времени Августа, является письмо будущего императора[50] проконсулу провинции Азия Норбану Флакку о том, что иудеи имеют полное право отправлять свои деньги на нужды Иерусалимского храма[51]. Иосиф Флавий сохранил еще один образец бюрократической переписки по данному вопросу. В те же годы (31–27 гг. до н. э.) проконсул провинции Азия отправил магистратам и городскому совету города Сарды письмо, в котором знакомил администрацию города с решением Октавиана о законности отправки иудеями денег в Иерусалим на нужды храма. В конце письма проконсул заявлял, что «кесарь и я, мы хотим, чтобы так и было» (Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 171).

Следующий документ интересующего нас характера принимается уже гораздо позже — в 13 г. до н. э. (Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 167–168). Марк Випсаний Агриппа пишет сенату и народу Эфеса о том, что отправка денег из провинции Азия в Иерусалим на нужды храма совершенно законна. В тексте данного письма особо подчеркивается также то, что Агриппа написал еще одно письмо претору Силану, в котором уточнялось, что иудеев нельзя вызывать в суд по субботам. Вопрос о мерах, предпринятых Марком Випсанием Агриппой в связи с петициями иудеев, частично рассматривался выше.

---

[50] Письмо относится к тому периоду, когда власть Октавиана Августа еще не была оформлена с формально-юридической точки зрения.

[51] Fl. Ios., Ant. Jud.., XVI, 166. Дата документа устанавливается лишь ориентировочно — 31–27 гг. до н. э.

Видимо в том же году Агриппа отправил близкое по содержанию письмо в Кирену (Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 169–170). Иудеям этой области также разрешалось на совершенно законных основаниях отправлять в Иерусалим деньги на храмовые нужды.

Ничем практически не отличается от упомянутых выше, за исключением даты, отправителя и адресата, и письмо проконсула провинции Азия Юлия Антония совету и народу все того же Эфеса (Fl. Jos., XVI, 172). Данный документ датируется 7–6 г. до н. э. Самый же важный из всех рассматриваемых законов времени Августа относится ко 2–3 г. н. э. (Fl. Jos., XVI, 162–165). Принципиальное значение имеет также и своего рода введение, которым Иосиф Флавий предворяет данный документ (Fl. Jos., Ant. Jud., XVI, 160–161). Изложенные им в этом вступлении факты свидетельствуют, что в известной мере повторилась ситуация, имевшая место лет за 20 до этого, когда вопрос о положении иудеев в Малой Азии решал Марк Випсаний Агриппа. Судя по тексту Иосифа Флавия, иудеи жаловались на то же, что и раньше — препятствия в пересылке денег на храмовые нужды в Иерусалим, притеснения со стороны греков, касающиеся статуса иудеев. Жаловались иудеи также и на неоправданно высокое, с их точки зрения, налогообложение. Ввиду того что жалобы поступали из двух регионов — Малой Азии и Кирены, — Август откликнулся специальным решением, имеющим общегосударственное значение.

Август особо подчеркивает, что ввиду дружественности иудеев к Риму сейчас и в прошлом иудеи имеют полное право жить согласно отеческим законам. Они имеют полное право посылать деньги на храмовые нужды и не являться по вызову в суд в субботу и накануне вечером. Август особо отмечает, что следует признать святотатством воровство тех денежных сумм, которые отправляются иудеями на нужды храма. В конце текста упоминается, что документ был выставлен для публичного ознакомления в стене храма Августа в городе Анкира.

Осталось наконец отметить три документа, датировку которых определить невозможно. Это прежде всего псефизма совета и народа города Сарды (Fl. Jos., Ant., Jud., XIV, 259–161), содержащая весьма детальное определение прав иудеев в городе[52]. Текст псефизмы — в

[52] Детализацию эту можно рассматривать как косвенное доказательство того, что документ был принят во время правления Августа. Иосиф Флавий приводит в шестнадцатой книге аналогичный по смыслу декрет совета и народа города Галикарнасса (Fl. Ios. Ant. Jud.., XIV, 259–261. У данного документа также нет ясной датировки. По своему характеру псефизма галикарнасцев совпадает с псефизмой совета и народа города Сарды).

том виде, в каком он представлен у Иосифа Флавия, — состоит только из двух фраз. Вторая, основная фраза сложна для понимания по существу, хотя формальный ее перевод затруднений не вызывает:

ἐπεὶ οἱ κατοικοῦντες ἡμῶν ἐν τῇ πόλει Ἰουδαῖοι πολῖται πολλὰ καὶ μεγάλα φιλάνθρωπα ἐσχηκότες διὰ παντῶς παρὰ τοῦ δήμου, καὶ νῦν εἰσελθόντες ἐπὶ τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον παρεκάλεσαν, ἀποκαθισταμένων αὐτοῖς τῶν νόμων καὶ τῆς ἐλευθερίας ὑπὸ τῆς συγκλητοῦ καὶ τοῦ δήμου τοῦ Ρωμαίων, ἵνα κατὰ τὰ νομιζόμενα ἔθη συνάγωνται καὶ πολιτεύωνται καὶ διαδικάζωνται πρὸς αὐτούς, δοθῇ τε καὶ τόπος αὐτοῖς εἰς ὃν συλλεγόμενοι μετὰ γυναικῶν καὶ τήκνων ἐπιτελῶσι τὰς πατρίους εὐχὰς καὶ θυσίας τῷ θεῷ· δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ συγκεχωρῆσθαι αὐτοῖς συνερχομένοις ἐν ταῖς προαποδεδειγμέναις ἡμέραις πράσσειν τὰ κατὰ τοὺς αυτῶν νόμους, ἀφορισθῆναι δ᾽αὐτοῖς καὶ τόπον ὑπὸ τῶν στρατηγῶν εἰς οἰκοδομίαν καὶ οἴκησιν αὐτῶν, ὃν ἂν ὑπολάβωσι πρὸς τοῦτ᾽ ἐπιτήδειον εἶναι, ὅπως τε τοῖς τῆς πόλεως ἀγορανόμοις ἐπιμελὲς ᾖ καὶ τὰ ἐκείνοις πρὸς τροφὴν ἐπιτήδεια ποιεῖν εἰσάγεσθαι.

(«Ввиду того, что живущие с нами в городе иудеи-граждане[53] являются обладателями большого количества разнообразных милостей[54], получаемых ими постоянно от народа, и ввиду того, что они приходят в совет и народ, заявляя, что — ввиду того, что они восстановлены сенатом и народом Рима во всем, касающемся их законов и прав, — они [имеют право] согласно установленным порядкам совместно собираться, иметь общественную жизнь[55] и свои нормы судопроизводства[56], и чтобы было бы им дано место, где они соби-

[53] Слово «граждане» вызывает удивление у некоторых исследователей (Josephus with an English translation by R. Marcus in nine volumes. VII. Jewish Antiquities, books XII–XIV. London: Cambridge Mass., 1986. P. 587. Note f). Между тем он не более удивителен, чем упоминавшееся выше в целом ряде документов словосочетание «иудеи — римские граждане».

[54] Имеются в виду городские законы в пользу иудеев.

[55] Перед нами очевидное признание существования в Сардах иудейской общины, ибо смысл глагола πολιτεύω в данном контексте просто не может быть иным. К сожалению, в одном отношении мы не можем сказать, как следует относиться к данному известию — как формальному подтверждению законности уже и ранее существовавшей в городе иудейской общины или же как к указанию на фактическое, санкционированное римскими властями «открытие» иудейской общины в городе.

[56] Источник, к сожалению, не позволяет ответить на один очень важный вопрос: следует ли расценивать это указание на «свои нормы судопроизводства» как санкционирование властями того, что уже и так существовало в повседневной жизни, или же перед нами внедрение в жизнь чего-то принципиально нового. С точки зрения автора данной работы, первое предположение в данном и в предыдущем случае (см. предшествующее примечание) более вероятно.

рались бы с женами и детьми и где совершали бы они богу отеческие молитвы и жертвоприношения. [В этой связи] советом и народом решено было дать такое разрешение, чтобы в установленные дни они имели бы возможность делать необходимое по их отеческим законам, чтобы магистратами им было бы выделено место для строительства и проживания[57], которое они сочтут для этой цели подходящим, а также чтобы агораномы[58] позаботились бы о доставке для них подходящих продуктов питания».)

Последний из документов данной группы наиболее сложен для интерпретации, ибо мы не в состоянии однозначно определить, кто именно отправил письмо жителям Пароса, сохраненное в тексте Иосифа Флавия (Fl. Jos., Ant. Jud., XIV, 213–216). Отправитель письма назван сначала Гаем Юлием, претором, консулом римлян. В середине текста упоминается другое лицо — Гай Цезарь, проконсул. Неточности или даже ошибки в рукописной традиции позволяют — и то лишь примерно — определить, кем может быть второе из упомянутых должностных лиц.

Об этом, однако, будет сказано чуть ниже, ибо попытки идентификации основываются на упоминаемых в документе фактах, а именно: автор письма сообщает жителям Пароса, что иудеи имеют полное право соблюдать национальные обычаи и священные ритуалы и тратить на них деньги. В этой связи он вспоминает запрет, принятый по инициативе Гая Цезаря, на проведение в Риме собраний любых религиозных сообществ (тиасов), кроме еврейских. Автор письма полностью поддерживает этот запрет, как и разрешение иудеям собираться.

Этот запрет на деятельность религиозных сообществ позволяет думать, что здесь имеется в виду либо Гай Юлий Цезарь, либо Август. Деятельность тиасов (религиозных сообществ) запрещали оба (Suet. Div. Jul., 42, 4; Div. Aug., 32, 3). Как отмечает французский комментатор, формально говоря, Гаем Цезарем могли бы быть названы также Германик (брат императора Клавдия) и Калигула[59]. Последние два варианта, правда, менее правдоподобны с исторической точки зрения, что возвращает нас опять ко времени Гая Юлия Цезаря или Августа. Выбрать между этими двумя политиками достаточно слож-

[57] Имеется в виду либо синагога, либо здание своего рода общинного центра. Источник, к сожалению, не дает возможности уточнить этот вопрос.

[58] Имеются в виду магистраты, ответственные за снабжение города продуктами питания.

[59] *Saulnier.* 1981. P. 189–190.

но, но, видимо, все же у нас несколько больше оснований считать, что речь идет все же о Гае Юлии Цезаре.

С историко-юридической точки зрения этот документ интересен также своим определением общественной жизни иудеев в рамках античного города как коллегии, а не как «политевмы»[60], что более обычно в восточной части Средиземноморья.

4. Итоги

Рассмотрение законов времен Цезаря и Августа позволяет сформулировать целый ряд выводов. Представленные в четырнадцатой и шестнадцатой книгах «Иудейских древностей» Иосифа Флавия законы, касающиеся иудеев, следует считать подлинными, но сохранившимися не идеально и не полностью отражающими оригиналы документов, которые видел в архивах Иосиф Флавий. Приведенные факты свидетельствуют не только о бессистемном расположении самих документов. Часть их произвольно сокращена самим Иосифом Флавием, в некоторых случаях перед нами следы явных искажений, возникших, видимо, в результате ошибок переписчика.

В целом рассмотренное законодательство не было эффективным. Повтор одних и тех же решений с минимальным временным интервалом свидетельствует о том, что предыдущие решения не исполнялись.

Сложен вопрос с принятием законов общегосударственного характера. Имеющийся материал позволяет говорить о том, что и Гай Юлий Цезарь, и Август имели намерение претворить их в жизнь. Гай Юлий Цезарь издал закон об освобождении иудеев от военной службы, задуманный именно как обязательный для всего государства, но общая неразбериха последних лет республики исключала возможность его долгосрочного существования. Эффективность всех

[60] Об организации иудейских общин в диаспоре и их юридическом статусе см. подробно две статьи Ш. Апплебаума: *Applebaum S.* The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora; The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora. Обе статьи опубликованы в сборнике: The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. One. Edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen, Philadelphia, 1974. P. 420–463; 464–503. (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. Section One.) Принципиальное значение имеет также следующая статья В. Чериковера: *Tcherikover V.* Prolegomena // Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I. Edited by V. Thcerikover in collaboration with A. Fuks. Cambridge Mass., 1957. P. 5–10.

этих законодательных норм остается весьма сомнительной. Так, если говорить о справедливости налогообложения, то у нас практически нет данных об отмене хотя бы одного из тех налогов, на обременительность которых жаловались иудеи.

Политика Августа имела ряд существенных отличий. Законы его времени, касающиеся иудеев и иудаизма, по форме являются локальными, не относящимися к государству в целом[61], но по существу их следует отнести к общегосударственным, как по фразеологии, так и по восприятию их иудеями. Неслучайно, конечно, в цитировавшейся псефизме из Сард появляются слова о восстановлении сенатом и народом Рима свободы и отеческих законов иудеев. Действительно, законы Августа не оставляли сомнения, что именно так, как принцепс определил для одного конкретного региона, должно быть и во всех других областях государства, где живут иудеи[62]. Конечно, император действовал исключительно из политического расчета, но в любом случае, не очень удачные попытки Гая Юлия Цезаря и более действенные мероприятия в этом направлении его приемного сына заложили прочную базу для взаимоотношений между иудеями и языческим Римом.

В этой связи принципиально важен вопрос, в чем же именно состояла основа компромисса между языческим Римом и иудеями? Какие именно условия удовлетворили обе стороны и позволили избежать печально известных кровавых конфликтов, имевших место на Ближнем Востоке?

Во всех без исключения упоминавшихся выше документах встречаются слова о законности соблюдения иудеями отеческих обычаев и их жизни по законам предков. Можно ли определить, что именно это означало и как следует воспринимать эти слова?

---

[61] Факты показывают, что для расчетливого политика, каковым был Август, иное было просто невозможно. Основное в религиозной политике первого принцепса заключалось в реставрации традиционных ценностей и верований римского общества. На общегосударственном уровне Август относился к восточным богам и культам с презрением. (*Межерицкий Я. Ю.* «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики императора Августа. М., 1994. С. 202–222, в особенности — с. 216.)

[62] Здесь, конечно, нужно сделать одну существенную оговорку. Автоматического переноса законов, касающихся иудеев, из одной провинции в другую не происходило. Однако в случае обращения с петицией положительное решение было гарантировано. (Именно это и показывает пример цитировавшейся выше псефизмы из Сард, причиной для принятия которой послужили петиции иудеев двух провинций — Киренаики и Азии.) Особенности римской правовой системы и политического менталитета исключали вмешательство верховной власти в дела местного населения, когда население об этом не просило.

Комбинация сведений из всех отмеченных документов позволяет ответить на этот вопрос. Самая полная формулировка «жизни по своим законам»[63] содержится в приведенном выше отрывке псефизмы из Сард. Здесь мы встречаем право собраний для исполнения отеческих обычаев, право на своего рода автономию — на общинную организацию в рамках города. К этому следует также добавить право на использование своих правовых норм во внутренних взаимоотношениях между членами общины. Из других документов видно, что существенной частью «жизни по своим законам» были и два следующих момента, определявших характер взаимоотношений иудеев с городами и городской администрацией. Это проблема «гражданских» прав (исополития) и справедливости налогообложения (исономия). В первом случае, правда, подразумевалось предоставляемое именно в целом иудейское общине право свободно жить по законам предков, а не предоставление каждому иудею гражданских прав данного конкретного полиса[64]. Последнее решалось в индивидуальном порядке, а сложности с реальным определением гражданских прав иудеев объясняются лишь особенностями языка Иосифа Флавия, в данном случае нашего основного источника. Всегда, когда он затрагивает эту проблему, Иосиф употребляет расплывчатые понятия, смысл которых в целом совершенно ясен, однако любая попытка определить суть вопроса о гражданских правах иудеев с юридической точностью наталкивается на непреодолимые препятствия историко-филологического характера. Иосиф Флавий либо не знал, как точно выразить то, что он хотел в данном случае сказать, либо точность определений его интересовала гораздо меньше, чем современного исследователя. Действительно, наиболее часто употребляемые им термины — ἴση τιμή (Contr. Ap., II, 35) — «равенство привилегий»; ἰσομοιρία (Bel. Jud., II, 487) — «равенство условий»;

[63] Интересно отметить, что В. Чериковер, автор фундаментального труда о жизни иудеев эллинистического времени, пишет, что понятия «отеческих законов» и «жизни по отеческим законам» остаются в науке неисследованными, хотя значение этих понятий применительно к истории иудеев рассматриваемого времени весьма важно. (*Tcherikover.* Op. cit. P. 83.) Со своей стороны в этой связи хотелось бы отметить, что определение сущности «жизни по отеческим законам» весьма просто, ибо — как будет показано на следующей странице — один источник содержит полную расшифровку, как это следует понимать. Основная же проблема заключается в ином — в определении, как соотносилась теория с реальной жизнью.

[64] Основные исследования: *Tcherikover V.* Helleinistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 296–332 (глава — Jewish Community and the Greek City), а также две статьи Ш. Апплебаума, издание которых отмечено в прим. 81.

ἰσονομία — (Ant. Jud., XII, 8) — «равенство в законах»[65] — в принципе понятны, но никак не позволяют ответить на важный вопрос: как понимать, по сути, тот или иной термин применительно к каждому конкретному городу и ситуации в нем?

При подведении итогов представляется необходимым отметить следующее: взаимонепонимание иудеев с языческим окружением лишь в принципе было универсальным, но никогда не было фатальным, и лишь в отдельных случаях оно переходило в настоящий конфликт и межэтническую напряженность. В основе этого взаимонепонимания лежало желание иудеев обеспечить самих себя возможностью жить по законам предков. Однако же реализация этого желания в полной мере в общинах диаспоры автоматически ставила бы иудеев вне того общества, в рамках которого они жили. Дело в том, что полное удовлетворение требований иудеев означало бы для них в реальных условиях общества того времени жизнь с максимумом льгот и с минимумом обязанностей или даже вовсе без них. С греческой точки зрения — как и с точки зрения любого здравомыслящего человека любого времени — подобное невозможно, а выдвижение подобных требований абсурдно.

Однако же в абсолютном большинстве регионов Римской империи отмеченные требования иудеев игнорировались, что, вероятнее всего, означает либо малочисленность иудейских общин, запросы которых общество могло позволить себе оставлять без внимания, либо особый статус иудейских общин, как бы «устранявший» такого рода проблемы[66].

Возможен, наконец, третий вариант объяснения. Не исключено, что в отдельных случаях иудеи и не выдвигали никаких требований, способных вызвать раздражение у представителей окружающего общества, предпочитая договоренности. У нас нет возможности точно определить, сколь велико могло быть количество тех, кто был настроен на компромисс. На наш взгляд, все же неправомерно a priori заявлять, что таковых было мало[67].

Если бы это было так, то римско-иудейский конфликт в конце республики и в первые десятилетия принципата был бы всеобщим и охватывал бы все регионы государства, перерастая в своего рода

[65] Имеется в виду одновременно и равенство перед законом, и применение одних и тех же законов ко всем гражданам данного города.

[66] Напрашивается предположение о том, что иудейские общины Малой Азии и Египта были несколько богаче других общин диаспоры, но прямых доказательств этому нет.

[67] *Kasher A.* Op. cit. P. 17.

«еврейский вопрос», подобный тому, с которым столкнулась Европа в Новое и Новейшее время. Однако необходимо считаться с тем, что ничего этого в языческом римском обществе не было. Иными словами, в целом в римском государстве количество иудеев, готовых ради соблюдения всех предписаний веры пойти на конфликт с обществом, было не столь уж велико, а у языческого общества в конечном счете не было никаких оснований для систематического преследования адептов иудаизма. Большинство иудеев — особенно в диаспоре — предпочитали решать этот действительно фундаментальный для себя вопрос с помощью обходных путей и всяческих компромиссов.

С другой стороны, рассмотренный материал позволяет, в принципе, говорить о толерантности античного языческого общества по отношению к иудеям[68]. Она очевидна, но своеобразна и требует весьма осмотрительного к себе подхода. Действительно, императоры и высшие чиновники отвечали на петиции иудеев благосклонно. Однако ни один закон, определяющий эту толерантность общества по отношению к иудеям, не является общегосударственным. Это не более чем рескрипты по одному конкретному вопросу, относящиеся к делам одного конкретного поселения.

Иными словами, решения, касающиеся иудеев Смирны, не распространяются автоматически на иудеев, живущих, к примеру, в Эфесе. У последних, правда, оставалась небезосновательная надежда на то, что в случае их собственной петиции к императору принцепс отреагирует аналогичным образом. Это в сочетании с подтверждаемым в каждом документе правом жить по законам предков и стало, судя по всему[69], основой взаимоприемлемого компромисса, который позволил избежать в Малой Азии столкновений, волнений и восстаний в городах с многонациональным населением.

Приведенный материал позволяет сформулировать также следующий вывод: официальное положение иудеев и иудаизма в Римской республике и языческой Римской империи было урегулировано с юридической точки зрения таким образом, который в общем-то устраивал и иудейские общины, и римскую власть, и администрацию греческих городов.

Однако анализ приведенных документов показывает, что по большому счету все рассмотренные нормы ничем не были подкреплены,

---

[68] Именно так поступает Д. Асковиц: *Askovith D.* The tolerating of the Jews under Julius Caesar and Augustus. New York, 1915.

[69] Такую оговорку приходится делать потому, что менталитет людей того времени нам все же неизвестен.

являясь всего лишь рекомендациями верховной власти, как следует поступать в том или ином случае. В результате чаще всего многое из того, о чем шла речь выше, оказывалось декларациями. Особенно это касается всех законодательных решений, принятых Цезарем и Антонием. Однако было бы неправильно впадать и в другую крайность. Все необременительное, естественно, соблюдалось в полном объеме, ибо Рим — до тех пор, пока тот или иной народ не бунтовал и не злоумышлял, — не имел оснований относиться к нему плохо.

Особо хотелось бы подчеркнуть, что взаимоотношения Рима и иудеев как во времена республики, так и во времена империи не отличались от его взаимоотношений с другими народами. Просто некоторые особенности этих отношений способствовали появлению большого количества документов, отражающих эту специфику, которые сохранились до наших дней.

Компромисс между иудеями и римской властью проявлялся и в другой форме. Вопрос этот касался особенностей культа императора применительно к иудеям. Признаком лояльности гражданина империи к власти было участие (или как минимум согласие принять участие) в культе императора[70]. С иудеями вопрос был сложным и почти что тупиковым в связи с тем, что в империи все больше распространялось обожествление императора, а иудеи по принципиальным для себя соображениям поклоняться обожествленному человеку не могли. В результате по молчаливому согласию сторон и не без влияния рассмотренного выше урегулирования взаимоотношений иудеев и римской власти в целом, сложилась целая система уступок, в целом приемлемая для обеих сторон. Заключалась она в том, что иудеи поступали во всем том, что касалось культа императора, не так (или не совсем так), как иные подданные, а верховная власть с этим мирилась, придерживаясь принципиальной для себя установки на невмешательство во внутренние дела местных народов, пока они не бунтовали.

Множество сведений по рассматриваемому вопросу содержится в сочинении Филона «О посольстве к Гаю». Так, хорошо известно, что при обращении к императору или при его упоминании иудеи старательно избегали любых эпитетов, превозносящих императора как божество. В этом плане интересна в высшей степени хвалебная

[70] Яснее всего это сформулировано Плинием Младшим в известном письме Траяну (Plin., Ep. X, 96, 5–6), отпускавшем на свободу тех из обвиненных в причастности к христианству, кто соглашался признать богов и принести жертву перед изображением Траяна.

характеристика Августа у Филона (Legatio, 143–158). Филон упоминает и об обожествлении Августа. Интересно, что для описания этого факта философ прибегает к совершенно понятному, но редкому слову, позволяющему и высказаться по существу, и не попасть в щекотливую ситуацию. Это ἰσολύμπιος — «равноолимпийский»[71]. Употребляя его, Филон хочет сказать, что Августу были оказаны почести (τιμαί), равные тем, что бывают оказаны олимпийским богам. При этом важно отметить, что по данным авторитетного греко-английского лексикона Лиддела–Скотта подобное употребление термина ἰσολύμπιος характерно только для Филона. Для грека в данной ситуации более логичным было бы сказать ἰσόθεος — «равнобожественный»[72].

Однако правил без исключений не бывает. В двух не зависящих друг от друга источниках рассказывается об обожествлении Ирода Агриппы, внука Ирода Великого и последнего иудейского правителя, которому, благодаря покровительству римских императоров, удалось на какое-то время объединить под своей властью большую часть владений деда. Эпизод этот привлек внимание историков в результате одного фатального совпадения — Ирод Агриппа почувствовал резкое ухудшение здоровья в тот же день, когда люди обратились к нему как к богу, и умер через пять дней. Нашими источниками это было интерпретировано как гнев богов. Один из этих авторов — Иосиф Флавий, никогда не забывающий подчеркнуть свою правоверность, второй — автор «Деяний апостолов», рассматривающий все события уже с христианской точки зрения. Описания в целом совпадают — и это позволяет говорить о подлинности из-

[71] Термин обычно употреблялся для характеристик спортивных состязаний, равных по значению и размаху Олимпийским играм. А. Пеллетье, издатель текста «Legatio ad Caium» с обстоятельными комментариями, видит здесь сознательную игру слов — под ὀλύμπιος здесь следует будто бы понимать и Олимп, и Олимпию — и считает, что Филон хотел сказать следующее. Август, приравненный богам, как олимпийский победитель победил всех тех, с кем ему довелось состязаться на пути к верховной власти. Подобное толкование относится к числу тех, что ни доказать, ни опровергнуть невозможно. Все же более вероятно, учитывая особенности употребления термина ἰσόθεος, видеть в ἰσολύμπιος удачную находку Филона, по смыслу равную ἰσόθεος, и употребленную Филоном только потому, что ἰσόθεος для него неприемлемо. (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. 32. Legatio ad Caium. Introduction, traduction et notes par A. Pelletier. Paris, 1972. P. 174–175.)

[72] Слово это древнее: оно засвидетельствовано уже у Гомера (Il., II, 565; Od., I, 324). Основное значение слова — «равный богу»; в римское время добавляется иное значение — «воспринимающийся как бог, приравненный богу» (OGIS., 666, 21; PHeidelberg, Inv. 1716, V). По поводу второго документа см. специальную статью: *Ingerkemp G. H.* To hama? Zu einem Papyrus mit Fragen und Antworten // RhM. Bd. 112. 1969. S. 48–53.

лагаемых фактов. Разница заключается лишь в степени подробности. Нескольким фразам в «Деяниях апостолов» соответствует примерно страница текста у Иосифа Флавия (Acta, 12, 19–23; Fl. Jos., Ant. Jud., XIX, 343–349).

По словам Иосифа Флавия, в Кесаре были организованы пышные празднества в честь императора (Клавдия). На второй день празднеств Ирод Агриппа появился перед народом в поразительно красивых одеждах, и всяческого рода льстецы во вред царю стали называть его богом (θεὸν προσαγορεύοντες). Согласно Иосифу Флавию, льстецы обратились далее к царю со следующими словами: εἰ καὶ μέχρι νῦν ὡς ἄνθρωπον ἐφοβήθημεν, ἀλλὰ τοὐντεῦθεν κρείττονά σε θνητῆς φύσεως ὁμολογοῦμεν. («Если до сих пор мы боялись тебя как человека, то с этого момента мы понимаем, что ты по своей природе больше, чем смертный».)

В «Деяниях апостолов» то же самое сказано гораздо короче. Автор «Деяний» (12: 21–22) следующим образом описывает реакцию населения Кесареи на выступление Ирода Агриппы перед толпой в царской одежде: ὁ δὲ δῆμος ἐπεφώνει· θεοῦ φωνὴ, καὶ οὐκ ἀνθρώπου. («Народ же воскликнул — голос бога, а не человека».) Далее в «Деяниях» следует немедленное вмешательство божественных сил и наказание Ирода за фактическое согласие с обожествлением. Ирода Агриппу поражает ангел за то, что он не воздал славу Господу. В результате Ирод, съеденный червями, умирает.

У Иосифа Флавия рассказ гораздо более подробный. Ирод Агриппа не отверг нечестивого[73] обожествления и почти сразу же после этого момента он увидел сидящую над ним сову. Поняв, что это вестник зла[74], Агриппа почувствовал боль в сердце и животе, Агриппа обратился к своему окружению с такими словами: ὁ κληθεὶς ἀθάνατος ὑφ᾽ ὑμῶν ἤδη θανεῖν ἀπάγομαι. («Я, названный вами бессмертным, уже собираюсь умереть»[75].) Далее Иосиф Флавий

[73] Эта характеристика принадлежит Иосифу Флавию.

[74] Чуть раньше (Ant. Jud., XVIII, 200) Иосиф Флавий пишет, что Ирод Агриппа уже видел один раз над собой сову и получил предсказание, что повторное появление над ним этой птицы будет означать наступление смерти через пять дней. Интересно, что Иосиф Флавий, говоря о «вестнике», употребляет слово ἄγγελος. Этот факт — учитывая появление «ангела» в «Деяниях апостолов» — наводит на мысль об общем источнике эпизода.

[75] Fl. Jos., XIX, 347. Не исключено, что здесь можно говорить о влиянии одного стереотипа римского общественного сознания. Слова Агриппы напоминают фразу, которую Светоний приписывает Веспасиану. Император, почувствовав приближение смерти, будто бы сказал: «Кажется, я становлюсь богом» (Suet. Div. Vesp., 23, 4).

подробно описывает пятидневную болезнь Агриппы[76], его смерть и искреннее горе всего населения, молящего бога в соответствии с законами предков о спасении царя.

Эпизод этот важен в нескольких отношениях. Прежде всего необычно то, что иудейский правитель соглашается на обожествление, а его окружение и немалое количество жителей Кесареи были готовы признать его богом совсем в духе широко распространенной в I в. н. э. практики обожествления римского императора. Позицию окружения Агриппы теоретически можно было бы назвать безудержной придворной лестью царедворцев, готовых говорить что угодно, лишь бы заслужить благосклонность повелителя. В таком случае рассказ Иосифа Флавия можно было бы счесть любопытным курьезом. Однако на самом деле ситуация представляется здесь более сложной. Помимо царедворцев к обожествлению монарха было готово и население Кесареи или по меньшей мере часть его. Как известно, вскоре после описываемых событий в Кесарее вспыхнет острый конфликт между эллинистической и иудейской общинами города по вопросу о правах иудеев. В этой связи было бы особенно интересно узнать, кто же именно приветствовал Ирода как бога? К сожалению, у нас ответа на этот вопрос нет. Все же, если обратить внимание на появление в тексте Иосифа Флавия эпитета «нечестивый», то вполне логично предположить, что Агриппу приветствовали так отнюдь не только греки и эллинизированные жители Кесареи, а в том числе и какая-то часть иудеев[77].

Однако же история с обожествлением Агриппы важна и еще в одном отношении, на которое обычно не обращают внимания. Как уже отмечалось выше, история с обожествлением привлекла внимание Иосифа Флавия и автора «Деяний апостолов» не столько сама по себе, сколько в качестве очевидного (для авторов этих сочинений) примера вмешательства божественных сил в человеческую жизнь. На современников событий произвел сильнейшее впечатление не сам факт обожествления, а фатальное совпадение: смерть Агриппы сразу же после обожествления, воспринятая как наказание богов. Это

[76] По древним текстам настоящий диагноз поставить практически невозможно, однако упоминание Иосифа Флавия о сильных болях в животе и быстро последовавшей смерти наводит на мысль о том, что Ирод Агриппа мог умереть от перитонита. (См.: Josephus with an English translation by L. H. Feldman in ten volumes. IX. Jewish Antquities, books XVIII–XIX. Harvard, London, 1981. P. 379.)

[77] Вероятнее всего, это были эллинизированные иудеи, однако и этому нет прямых подтверждений в источниках. Ясно лишь то, что Ирода приветствовали так все пришедшие на городские празднества, т. е. те, кто воспринимал античную культуру как свою или, по меньшей мере, не как чуждую.

дает основание для следующего предположения — жители городов приморской равнины и эллинизированные иудеи вполне могли приветствовать как бога и других иудейских правителей. *В источниках свидетельств нет, но вполне возможно, что это умолчание объясняется лишь обыденностью явления в связи с широким распространением практики обожествления верховного правителя со времени Августа, а также отсутствием столь мрачных совпадений, как в случае с Иродом Агриппой.*

Рассмотренный эпизод, касающийся Ирода Агриппы, является — во всяком случае в теории — все же исключением из правил[78]. Если же говорить о норме, то она хорошо видна у Филона в упоминавшимся уже выше трактате «О посольстве к Гаю». У него встречается несколько конкретных примеров обращения к императору. Они нейтральны в религиозном отношении: Leg., 277: αὐτοκράτωρ — «самодержец»; Leg., 352 — Σεβαστὸν Αὐτοκράτορα — «великого самодержца»; Leg., 356 — Κύριε Γάιε — «Повелитель Гай». Разительным контрастом являются в этом отношении чисто римские обычаи. Так, первая глава известного панегирика императору Траяну, сочиненного Плинием Младшим, содержит четко сформулированную мысль о том, что принцепс ниспослан богами и по своим душевным и моральным качествам подобен небожителям. Обращение к любому современному сборнику надписей показывает массовый характер посвятительных надписей, адресованных императорам, содержащих четкое и ясное указание на их божественность[79].

Нормой жизни Римской империи была когда индивидуальная, когда коллективная присяга на верность императору. Иудеи также присягали на верность императору, как нам известно из Иосифа Флавия[80]. Один документ показывает, что иудеи в древности клялись

[78] Очень может быть, что этот эпизод показывает как раз норму, обыденное восприятие правителя, но на практике приходится исходить из того, чем мы располагаем в сохранившихся источниках.

[79] Несколько примеров по сборнику Année épigraphique за 1971 г.: AE., 1971, 434, 435 (Афины) 439 a, b (Элевсин), 452 (Лесбос, Митилена), 457 (Эфес). См. также: *Price S. R. F.* Gods and Emperors: the Greek Language of the Roman Imperial Cult // JHS. 1984. Vol. 104. P. 79–95.

[80] Клятва в верности Августу — Fl. Jos., Ant. Jud., XVII, 41–42; клятва в верности Калигуле — Fl. Jos., Ant. Jud., XVIII, 258. Строго говоря, иудеи не столько присягали на верность, сколько были принуждаемы к такой клятве Иродом и его наследниками или римскими наместниками. (Ср. Fl. Jos., Ant. Jud., XV, 370–371.) Для, собственно, римского времени мы не располагаем конкретными свидетельствами. Однако, если судить по аналогии, обеспечение клятвы на верность императору являлось обязанностью наместника провинции.

именем императора не только в тех ситуациях, когда это было своего рода официальным выражением лояльности и преданности правителю[81].

Своеобразным продолжением этой клятвы в верности императору можно считать посвящение императору синагог — во всяком случае, части синагог[82], что могло быть своего рода «компенсацией» за то, что иудеи не строили храмов в честь императора[83]. Традиция эта к римскому времени была уже старинной. Первые примеры такого рода посвящений относятся к птолемеевскому Египту (OGIS., 96, 101). Что касается римского времени, то основные известные примеры такого типа посвящений связаны со столицей империи. Так, из одиннадцати известных нам по надписям синагог Рима две были посвящены членам императорской семьи. Во всяком случае, в одной группе надписей появляется упоминание о συναγωγὴ Αὐγουστησίων, в другой — о συναγωγὴ Ἀγριππησίων[84]. Оба прилагательных являются искусственными образованиями от имени Августа (в первом случае) и Агриппы (Марка Випсания Агриппы — мужа дочери императора) во втором. Мы не знаем, почему эти синагоги были посвящены императору и его родственнику, однако предположений может быть по существу только два: посвящения синагог могут не иметь какого-то особого скрытого подтекста, кроме желания подчеркнуть лояльность императору и его родственнику; посвящения могут объясняться тем, что члены соответствующих общин были вольноотпущенниками Августа и Агриппы.

Возвращаясь к проблемам культа императора и отношения к нему иудеев, отметим, что они принимали участие во всех празднествах культа императора, таких как день рождения, день прихода к власти

---

[81] См. CPJ. Vol. 2, n.427 (= BGU, 1068). Автор официального обращения к представителю власти клятвой именем императора подтверждает истинность сообщаемых сведений. (Документ датируется 10 февраля 101 г.)

[82] Известные нам названия синагог Рима показывают, что происхождение и смысл этих названий могли быть очень разными.

[83] См.: Philon, Legatio, 148, а также прим. 5 к этому месту по французскому изданию — Les oeuvres de Philo d'Alexandrie. 32. Legatio ad Gaium. Introduction, traduction et notes par A. Pelletier. Paris, 1972. P. 172–173; *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. T. I. Paris, 1914. P. 348, note 4.

[84] Августесийцы — CIJ., I, 284, 301, 338, 416, 496; Агриппесийцы — CIJ., I, 365, 425, 503. Что касается синагоги агриппесийцев, то в этом случае связь ее названия с именем Марка Випсания Агриппы чуть менее ясна, ибо можно предположить, что название синагоги восходит к имени здания или района в Риме. См.: *Левинская И. А.* «Деяния апостолов» на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 303.

и т. д.[85] Правда, формы этого участия несколько отличались от тех, что были характерны для других провинций. Так, 3 января был днем, когда подданные выражали пожелания в адрес императора и его семьи и возносили ему молитвы в императорских храмах. Иудеи поступали точно так же, но высказывали пожелания императору и молились ему в синагогах (Philo, Legatio, 279).

В Палестине — до тех пор, пока существовал Второй храм, — в храме совершались жертвоприношения богу Яхве во имя императора от имени всех иудеев. Иосиф Флавий, пишущий об этом достаточно подробно, уточняет, что эти жертвоприношения происходили дважды в день[86].

За пределами Палестины в синагоге вполне могли находиться различные знаки императорской власти (например короны) или даже стелы и посвятительные надписи в честь императора[87].

Как оценивать этот компромисс? Вопрос этот не так прост, ибо оценка его может быть различной в зависимости от того, будет ли обращено внимание прежде всего на формальную сторону или же на суть рассматриваемых явлений.

Если исходить из формы, то очевидное по приведенным примерам соблюдение своего рода дипломатического этикета между представителями двух столь разных культур позволяет в какой-то мере говорить о хороших отношениях между иудеями и римской властью.

Любопытным проявлением этого «хорошего отношения» стало широкое распространение среди иудеев (еще до Иудейской войны) римского гражданства. При этом, насколько мы можем судить, речь шла о сочетании двух, в принципе, мало совместимых явлений — жизни по «законам предков» и обладания высшим гражданско-правовым статусом империи, предполагавшим жизнь на основе совершенно иных ценностей.

---

[85] Так, у Филона в Legatio, 356, упоминаются жертвоприношения по случаю прихода Калигулы к власти, по случаю выздоровления императора, по случаю надежды на успех военной операции в Германии. У того же Филона в Legatio, 231, 232, 288, упоминаются поздравления от иудеев по случаю прихода Калигулы к власти. Если говорить в целом, то принципиальную по значению информацию содержит параграф 232, где говорится о психологической готовности иудеев совершать любые жертвоприношения в честь императора, лишь бы никто ничего не менял в Иерусалимском храме.

[86] Основные контексты: Fl. Ios., Bel. Jud., II, 197; Contr. Ap., II, 77; Philon, Legatio, 157.

[87] По словам Филона, их было немало в синагогах Александрии. См.: Philon, Legatio, 133.

Основная информация о римском гражданстве среди иудеев исходит от Филона Александрийского. В сочинении «О посольстве к Гаю» философ сообщает много существенных деталей, касающихся иудеев Рима времени Августа. По его словам (Legatio, 155), Август знал, что один из кварталов Рима заселен иудеями, большинство из которых были освобожденными римлянами (Ρωμαῖοι δὲ ἦσαν οἱ πλείους ἀπελευθερωθέντες). Последнее из этих слов ясно показывает, что речь идет о вольноотпущенниках. Первое же слово (Ρωμαῖοι) говорит о том, что люди эти были именно римскими гражданами. Употребление здесь в тексте прилагательного (ρωμαικός[88]) могло бы говорить о том, что здесь речь идет о вольноотпущенниках римлян, однако существующее в тексте согласование слов однозначно говорит о том, что это римские граждане[89]. В том же параграфе чуть дальше Филон сообщает, как и при каких обстоятельствах появились эти люди в Риме. Они были доставлены в Италию как военнопленные, но затем хозяева их освободили, не заставляя что-либо изменять в отеческих традициях. А лишь немногим далее (Legatio, 157) Филон прямо называет этих людей римскими гражданами, Рассказывая о политике Августа, автор трактата не забывает сказать, что император не изгонял иудеев Рима из города и не лишал их права римского гражданства, хотя они и гордились своим иудейским происхождением. (οὔτε ἐξῴκισε τῆς Ρώμης ἐκείνους οὔτε τῶν Ρωμαικῶν αὐτῶν ἀφείλετο πολιτείαν ὅτν καὶ τῆς Ἰουδαικῆς ἐφρόντιζον.)

Превращение же бывшего военнопленного (или раба) в римского гражданина происходило, с юридической точки зрения, очень просто. По закону, вольноотпущенник должен был быть записан в ту же трибу, что и бывший господин. Если же хозяин был римским гражданином, то и вольноотпущенник становился им же[90]. При этом, если источники позволяют спорить, каков был или мог быть гражданско-правовой статус, собственно, вольноотпущенника, то в любой ситуации сын вольноотпущенника римского гражданина становился уже полноправным римским гражданином, ибо внесение в список

[88] Строго говоря, ρωμαῖος — это тоже прилагательное, однако словоупотребление сложилось так, что в греческом для понятия «римлянин» употреблялось именно это слово. (То же, кстати, в латинском, где в аналогичной ситуации также употреблялось прилагательное romanus.)

[89] Хотелось бы отметить, что в «Деяниях апостолов» понятие римского гражданства выражено точно так же: Acta, 22:26–29; 23:27.

[90] См.: *Treggiari S.* Roman freedmen during the Late Republic. Oxford. 1969. P. 37. В худшем случае римским гражданином становился сын или внук вольноотпущенника.

той или иной трибы римских граждан оказывалось ему гарантированным от рождения[91]. Так, иудеи, захваченные в плен, вероятнее всего при Помпее, и доставленные в Рим как рабы, были там освобождены своими хозяевами и сразу — максимум через поколение — получили римское гражданство[92]. Филон, к сожалению, ничего не говорит о том, все ли захваченные в плен иудеи были освобождены. Контекст позволяет скорее подумать именно об этом, чем об умолчании Филоном невыгодных фактов.

Как бы там ни было, принципиальное значение имеет и второе сообщение Филона о том, что иудеи были освобождены без принуждения что-либо менять в отеческих обычаях. Иными словами, совмещение статуса римского гражданина и исповедование иудаизма оказывалось в конечном счете возможным, что, как уже отмечалось, подчеркивает и сам Филон[93]. Именно это и объясняет тот факт, что у иудеев Рима не возникало желания и потребности обращаться к властям с петициями о правах.

В этой связи особо также хотелось бы подчеркнуть и следующий факт. Возможностей для совмещения таких, казалось бы, несовместимых вещей, как римское гражданство и иудаизм было гораздо больше, чем можно подумать. Во-первых, обязательный минимальный уровень проявления лояльности по отношению к римскому государству был весьма невысок. Человек признавался благонадежным в случае формального соблюдения обрядов культа олимпийских богов и правящего императора. Суть дела — искренность веры — при

[91] В рассматриваемое время подобные гарантии весьма ценились. Так, обращает на себя внимание упоминавшееся место в «Деяниях» (22:27–18), где Павел не без гордости говорит о том, что он — римский гражданин по рождению. О положении сыновей вольноотпущенников с юридической точки зрения см. *Treggiari*. Op. cit. P. 229–236. Она, говоря о распространении римского гражданства среди иудеев, отмечает в качестве возможного пути его обретения следующее. Вероятно, вольноотпущенники-иудеи, обретя свободу и известное состояние, приобретали своих единоверцев-рабов для того, чтобы отпустить их на волю. Правда, сам же автор отмечает, что в источниках подтверждений этому нет (*Treggiari*. Op. cit. P. 206).

[92] Одним из важнейших источников по вопросу о статусе римского гражданства и обо всем том, что касается его получения, является надпись времени Марка Аврелия и Луция Вера AE., 1971. N 534. За особые заслуги перед государством император предоставляет римское гражданство местному племенному вождю и его семейству.

[93] На деле совмещение одного с другим оказывалось несложным, ибо сам по себе факт обладания римским гражданством совершенно не означал автоматического приобщения к римской культуре и жизни согласно ее принципам и ценностям. См.: *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J-C. — 235 après J.-C.). Paris, 1991. P. 78.

этом никого не интересовала[94]. Во-вторых, следует, судя по всему, различать два фактора: регистрацию в качестве римского гражданина и жизнь согласно римским ценностям. В идеале, конечно, и то и другое должно было бы совпадать, но реальная жизнь оказывалась сложнее. Один из лучших историков раннего христианства Эрнест Ренан немало писал о иудеях в Риме, и можно только согласиться с его характеристикой иудейского квартала как места обитания бедных ремесленников, живших своей по преимуществу замкнутой жизнью и отличавшихся к тому же особой правоверностью[95]. С внешним миром их связывал гражданско-правовой статус, полученный этими людьми при освобождении, и коммерция. Римские власти, как уже отмечалось, принципиально никогда не вмешивались во внутренние дела религиозных общин других народов, так что в результате получившие римское гражданство вольноотпущенники-иудеи имели полную возможность жить как им хочется, вспоминая о римском гражданстве лишь в тех случаях, когда это представлялось необходимым или выгодным. Факты показывают, что их интересовало лишь обретение прав, связанных с таким статусом, что в конечном счете вызывало возмущение со стороны римлян (если речь шла о Риме), греков и эллинизированного населения (если речь шла о городах Малой Азии или Ближнего Востока). Однако за этим стоял не этнический конфликт, а гражданско-политический. Местные жители в этой ситуации испытывали к иудеям нечто среднее между удивлением и раздражением, будучи не в состоянии понять, как можно официально считаться гражданином города (этого никто не отрицал!) и при этом жить каким-то «не тем» образом и поклоняться при этом какому-то «не тому» богу[96].

О некоторых примерах совмещения казалось бы несовместимого такого, известных нам по надписям, речь пойдет чуть ниже, а пока хотелось бы вспомнить одного из самых известных иудеев, имевших римское гражданство, — апостола Павла[97]. Объективно говоря, вся деятельность этого человека была направлена во вред тому государству, чьим высшим гражданско-правовым статусом он обладал. Сам

---

[94] В качестве примера достаточно привести известное письмо Плиния Младшего Траяну о христианах и о том разбирательстве, которое Плиний Младший учинил по этому делу. (Ер., X, 96, 5.)

[95] *Ренан Э.* Апостол Павел. М., 1991. С. 41–42.

[96] См. уже отмеченное место из Иосифа Флавия — Ant. Jud., XII, 125–126 о позиции греков.

[97] Об апостоле Павле и его жизни см., например: *Baslez M.-F.* Saint Paul. Paris, 1991.

Павел вспоминал о своем гражданском статусе редко, хотя, как показывает текст «Деяний», он действительно ощущал себя и иудеем, и гражданином Тарса, и римским гражданином[98]. В «Деяниях» рассказывается, что после ареста в Македонии Павла и его спутника Силы будущий христианский святой с легкостью добился освобождения из тюрьмы, заявив стражнику, что он и его спутник — римские граждане, повергнув в величайшее смущение тюремную стражу и городские власти[99]. Как известно, на следующий день оба были освобождены. По понятным причинам к историчности «Деяний апостолов» следует подходить осторожно, однако же автор сочинения передает исторический колорит весьма точно, и поэтому нельзя не обратить внимание на ужас стражников тюрьмы, обнаруживших, что те, кого они считали обыкновенными бродягами, на самом деле являлись римскими гражданами. Отсюда ясно, что римское гражданство в I в. представляло немалую ценность. В чем же они заключались?

Римский гражданин вне зависимости от своей этнической принадлежности был неподсуден любой локальной системе судопроизводства. Дела, касающиеся римских граждан, рассматривал особый суд. В эпоху империи статус римского гражданина особых политических льгот не давал ввиду унификации в государстве политической жизни в целом. Однако же экономические и чисто житейские выгоды от обладания римским гражданством — при желании, конечно, ими воспользоваться — были очевидны. Здесь следует назвать налоговые льготы, возможность получить земельный участок, проявить себя в общественной жизни того города, где человек был зарегистрирован.

О некоторых заслуживающих внимания особенностях жизни иудейских общин диаспоры и их взаимоотношениях с городами речь пойдет ниже, в пятой главе, сейчас же отметим один любопытный факт, касающийся Иерусалима 40–50-х гг. I в. н. э., непосредственно связанный с жизнью иудейских общин Рима.

В шестой главе «Деяний апостолов» (Acta, VI: 9) упоминается «так называемая синагога вольноотпущенников» (ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτινῶν.). Здесь обращает на себя внимание по-

[98] Acta, 21:39 — Павел заявляет, что он и иудей, и гражданин Тарса; Acta, 16:37 — Павел, заявляет, что он римлянин.

[99] Acta, XVI:37–38. О различных аспектах римского гражданства в связи с сюжетами «Деяний апостолов» и в целом в Новом Завете подробно писал А. Н. Шервин-Уайт: *Sherwin-White A. N.* Roman Society and Roman Law in the New Testament. Oxford. 1965. P. 144–193.

следнее слово, являющееся транслитерацией греческими буквами латинского слова libertinus, которое может иметь два значения: «раб, отпущенный на свободу», «сын бывшего раба». Мнения комментаторов о возможностях интерпретации этого термина сводятся к следующему. Некоторые исследователи путем замены двух букв в греческом слове превращают «вольноотпущенников» в «ливийцев». Все же более принято считать[100], что упоминавшееся выше сообщение Филона о иудеях — римских гражданах в Риме и слова в «Деяниях апостолов» связаны между собой. Связь же здесь постулируется[101] следующая: иудеи, получившие свободу и гражданство в Риме, вернулись на родину. Как бы там ни было, из текста «Деяний» следует, что в Иерусалиме еще до Иудейской войны было определенное количество иудеев — римских граждан. Из Иосифа Флавия (Bel. Jud., II, 308) известно также, что в Иерусалиме были иудеи — римские всадники.

В завершение данной главы хотелось бы еще раз подчеркнуть мысль, которая высказывалась выше: при изучении истории иудеев в античности очень легко впасть в преувеличения. Действительно, имеющиеся источники позволяют[102], с одной стороны, говорить о том, что взаимоотношения центральной власти и иудеев — очень хорошие. Цепь взаимоприемлемых компромиссов привела к определенному равновесию и может сложиться впечатление об отсутствии проблем и разногласий между иудеями и центральной властью.

С другой стороны, хорошо известно, что компромисс был весьма недолговечен и решающая схватка в борьбе за свободу и национальную независимость в сочетании с ожиданием скорого прихода Мессии (в иудейском смысле слова) не заставила себя ждать. В этой ситуации рассмотренные выше факты регулярных жертвоприношений в Иерусалимском храме от имени императора, выражений лояльности императору и клятв верности, стремления к привилегированному положению и к обладанию высоким гражданско-правовым статусом (т. е. вроде бы явные признаки желания интеграции с обществом) не могут не производить странного впечатления.

Мысль о двусмысленности и неискренности поведения людей, избравших такой стиль отношения с окружающим миром, действи-

---

[100] *Левинская И. А.* «Деяния апостолов». Историко-филологический комментарий. Главы II–VIII. М., 1999. С. 214–215.

[101] Доказать что либо, к сожалению, невозможно.

[102] У нас нет оснований сомневаться в подлинности какого бы то ни было из рассмотренных выше фактов.

тельно возникает, однако же она неверна в следующем отношении. Иудейское общество в древности никогда не было единым. Раскол его на множество групп и течений хорошо известен, и именно поэтому необходимо иметь в виду, что для части иудейского общества (в особенности для элиты) стремление к известной интеграции с окружающим миром было естественным и искренним (автор письма к Аристею Филон Александрийский). С другой стороны, радикализация иудейского общества в I в. н. э. и перипетии Иудейской войны свидетельствуют, что велико было число и тех, кто стремился с оружием в руках бороться против Рима и не желал никакой интеграции с миром язычников.

Иными словами, источники в очередной раз доказывают, что принципиально неверен взгляд на древнее иудейское общество как на сплоченное и единое.

Глава 4

ИУДЕИ И ИУДАИЗМ В РИМСКОМ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ — ПРИТЯЖЕНИЕ И ОТТОРЖЕНИЕ

Ввиду того что до эпохи Поздней империи в Риме практически не было единой общегосударственной политики, касающейся иудеев и иудаизма, вопрос об их положении в римском языческом обществе оказывается невольно разбитым на множество мелких вопросов, которые в конечном счете группируются в два:

— **интеграция иудеев и античного мира** — в чем она выражалась, чем объяснялась и до каких пределов доходила;

— **антииудейские настроения в языческом и затем в христианском Риме** — в чем они выражались, чем объяснялись и до каких пределов доходили. Иными словами, насколько уместно применительно к языческой античности говорить об антисемитизме.

1. Иноземец в рамках Греко-римской культуры

Для правильного понимания истории иудеев в эллинистический и римский периоды необходимо прежде всего учитывать характер сохранившейся до наших дней информации об иудеях и иудаизме в античных источниках. Не менее важным является и определение преобладающего в источниках типа отношения к тому и другому. Это дает нам возможность судить о восприятии иудеев и иудаизма в римском обществе. Отметим прежде всего, что по большому счету следует различать два типа отношения к этой проблеме: отношение языческого общества и отношение христианского общества.

Об отношении языческого общества в настоящий момент судить несколько проще, ибо существующая в настоящий момент уже не только на английском, но и на русском языке известная хрестоматия М. Штерна предоставляет исчерпывающий материал по этому вопросу[1].

Собранный М. Штерном материал из языческих источников показывает, что преобладающий тип отношения к иудеям в дохристианском античном обществе следует определить как нейтральный с изрядной долей любопытства, сочетающейся в некоторых конкретных обстоятельствах с раздражением, непониманием или враждебностью. Несложные статистические подсчеты позволяют убедиться в следующем — количество упоминаний иудеев и иудаизма в античных источниках, имеющих враждебный по отношениям к ним характер, весьма невелико. Преобладает же в источниках как раз абсолютно нейтральная информация[2].

В этой связи здесь особо хотелось бы подчеркнуть, что отсутствие у греков и римлян глубокого интереса к иным народам — явление типичное[3] и затрагивающее отнюдь не только иудеев. Однако в рамках античной культуры такое отношение к «варварским» народам не доходило до идей расового превосходства, и любой чужеземец, принимавший ее ценности, мог рассчитывать на благосклонный прием и даже успешную карьеру в античном обществе. Примеров тому великое множество. Известный греческий историк Фукидид имел значительный процент фракийской крови. В римском обществе составной частью правящей элиты были так называемые «цари-клиенты» — зависимые от Рима цари той или иной страны (чаще всего на Востоке или в Африке), официально считавшиеся друзьями римского народа. Такие цари, и особенно их дети, как правило, воспитывавшиеся в столице империи в духе античных традиций, благосклонно принимались при дворе и иногда делали весьма успешную карьеру. Дети и внуки Ирода Великого были благосклонно приняты при императорском дворе, разумеется, с известными оговорками, а один из них, предприимчивый Агриппа, весьма близко дружил с Гаем Калигулой и пользовался личным благоволением императора Клавдия.

---

[1] М. Штерн собрал в своем трехтомнике практически все, что можно почерпнуть об иудеях и иудаизме из языческих источников.

[2] См. подробно: *Feldman L. H.* Pro-Jewish intimations in anti-jewish remarks cited in Josephus' against Apion // JQR. 1988. Vol. LXXVIII. P. 190–191.

[3] Иное — как, например, искренний интерес Геродота к описываемым им народам Ахеменидской империи — было как раз исключением.

Иными словами, первой причиной, открывавшей и в теории, и на практике путь к интеграции любого народа с римским обществом, была открытость языческого общества любому, кто принимал его систему ценностей[4]. Второй такой причиной следует назвать характерное для всех народов Ближнего Востока стремление к самовыражению в рамках античной культуры, не доходившее, правда, до самоотрицания и отказа от национальной самоидентификации.

Примеров этого великое множество даже по тому только, что дошло до наших дней, — в эпоху эллинизма заявляли на греческом о себе, своей истории и культуре египтяне, финикийцы, иудеи и жители Месопотамии.

2. Отношение к иудеям и иудаизму языческого римского общества

Если же задаться в этой связи вопросом, есть ли в нашем распоряжении какое-либо свидетельство источников, показывающее отношение образованного язычника непосредственно к иудеям, вне связи с проблемой «иудействующих», то ответ должен быть положительным.

Образцами такого отношения следует, судя по всему, считать высказывания двух авторов, живших и творивших в конце II и начале III в., — Флавия Филострата и Цельза Философа. Первый из них является автором известного романа «Жизнеописание Аполлония Тианского». Историчность его сюжета сомнительна, но он полон ценных описаний жизни Малой Азии в I в. и интересных сообщений об общественной атмосфере римского общества этого времени. К ним можно отнести и рассказ о встрече императора Веспасиана с группой философов[5].

Филострат вкладывает в уста одного из собеседников императора слова, точно отражающие один из существенных аспектов вос-

[4] Иначе говоря, восприятие римлянами народов, находившихся в орбите римского влияния, но существовавших вне античной цивилизации, определялось тем, насколько такой народ был покорен римской власти. В тех случаях, когда народ не бунтовал, исправно платил налоги и исполнял какие-либо иные государственные повинности, ему позволялось жить по его собственному разумению. Остальное римскую власть просто не интересовало.

[5] В других доступных нам источниках нет упоминаний об этой встрече императора с философами, поэтому о достоверности данного события ничего определенного сказать нельзя.

приятия иудеев и иудаизма человеком античного мира: «Иудеи издревле отложились не только от римлян, но и от всего человечества, жизнь они себе избрали особую и с прочими людьми не делят ни застолий, ни молитв, ни жертвоприношений, так что отдалены от нас дальше, чем Сузы и Бактры, и даже дальше, чем Индия, — нет смысла громить их, мешая отложиться тем, кого и присоединять-то не стоило»[6].

Если мысль Флавия Филострата несколько расплывчата по форме, то у Цельза Философа вопрос о сходствах и различиях обычаев иудеев и других народов рассмотрен строго научно. О самом Цельзе достоверной информации нет. Не подлежит сомнению, что он написал свой трактат «Истинное слово» в середине или же во второй половине II в. н. э. Место написания трактата неизвестно, и в качестве предположений называли и Александрию, и Антиохию, и Рим, и Малую Азию. Мы не знаем, кем был Цельз. Напрашиваются, правда, следующие две гипотезы: он мог быть римским должностным лицом, работавшим на Востоке. Он мог, однако, быть и профессиональным философом, преподавателем той или иной риторской школы.

Сочинение Цельза как таковое не сохранилось, однако Ориген, написавший большой труд «Против Цельза»[7], приводит множество цитат из произведения своего оппонента. Даже по тем отрывкам, которые сохранились у Оригена, видно, что Цельз написал очень хорошо выстроенное логически сочинение, посвященное критике христианства с позиций рационализма. Иудеи, их история и культура не особенно интересовали Цельза, однако он все же не мог пройти мимо этого сюжета, затрагивая вопрос об истоках христианства.

Не испытывая симпатий к христианству и относясь к нему с аристократическим презрением образованного язычника, Цельз переносит эти свои чувства и на все, что так или иначе связано с Ветхим Заветом и иудаизмом. Внимательный анализ текста позволяет, правда, сказать, что ярко выраженные отрицательные эмоции автора, связанные с иудеями, объясняются все же именно переносом на

[6] Philostr., Vita Apollonii, V, 33. Воспроизводится перевод Е. Г. Рабинович по изданию: Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. Издание подготовила Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 110.

[7] О Цельзе см подробно: Греческие и римские авторы о иудеях и иудаизме. От Тацита до Артемидора. Т. II. Часть I. Введение и комментарии М. Штерна. Русское издание под научн. ред. Н. В. Брагинской. М., 2000. С. 213; Origène. Contre Celse. Tome V. Introduction générale, tables et index par M. Borret. Paris, 1976. P. 122–182.

иудеев эмоций автора по поводу к христианству. Что же касается взглядов Цельза на самих иудеев, то их весьма ясно отражает следующий отрывок:

Origenis Contra Celsum, V, 41, 1–24: εἰ μὲν δὴ κατὰ ταῦτα περιστέλλοιεν Ἰουδαῖοι τὸν ἴδιον νόμον, οὐ μεμπτὰ αὐτῶν, ἐκείνων δὲ μᾶλλον, τῶν καταλιπόντων τὰ σφέτερα καὶ τὰ Ἰουδαίων προσποιουμένων. εἰ δ' ὥς τι σοφώτερον εἰδότες σεμνύινταί τε καὶ τὴν ἄλλων κοινωνίαν <ὡς> οὐκ ἐξ ἴσου καθαρῶν ἀποστρέφονται, ἤδη ἀκηκόασιν ὅτι οὐδὲ τὸ περὶ οὐρανοῦ δόγμα ἴδιον λέγουσιν ἀλλ' ἵνα πάντα ἐάσω, καὶ Πέρσαις, ὥς που δηλοῖ καὶ Ἡρόδωτος, πάλαι δεδογμένον. "νομίζουσι γάρ", φησί, "Διὶ μὲν ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν, τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ καλέοντες". οὐδὲν οὖν οἐμαι διαφέρειν Δία Ὕψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαὼθ ἢ Ἀμοῦν, ὡς Αἰγύπτιοι, ἢ Παπαῖον, ὡς Σκύθαι. οὐ μὴν οὐδὲ κατὰ ταῦτα ἁγιώτεροι τῶν ἄλλων ἂν εἶεν, ὅτι περιτέμνονται· τοῦτο γὰρ Αἰγύπτιοι καὶ Κόλχοι πρότεροι· οὐδ' ὅτι συῶν ἀπέχονται· καὶ τοῦτ' Αἰγύπτιοι, καὶ προσέτι αἰγῶν τε καὶ οἰῶν καὶ βοῶν τε καὶ ἰχθύων, καὶ κυάμων γε Πυθαγόρας τε καὶ οἱ μαθηταὶ καὶ ἐμψύχων ἁπάντων. οὐ μὴν οὐδ' εὐδοκιμεῖν παρὰ τῷ θεῷ καὶ στέργεσθαι διαφόρως τι τῶν ἄλλων τούτους εἰκός, καὶ πέμπεσθαι μόνοις αὐτοῖς ἐκεῖθεν ἀγγέλους, οἷον δή τινα μακάρων χώραν λαχοῦσιν· ὁρῶμεν γὰρ αὐτούς τε καὶ χώραν τίνων ἠξίωνται.

(«Если же после этого иудеи так заботятся о своем собственном законе, нет оснований за это осуждать их; в гораздо большей степени порицать [следует] тех, кто, забросив свои собственные обычаи, изображает вид, что соблюдает иудейские[8]. А если же они возвеличивают себя как обладателей какой-то высшей мудрости и отворачиваются от сообществ других людей как недостаточно чистых, то им же уже сказано, что и их учение о небе не является их собственным, но оно, чтобы не цитировать все примеры, [свойственно] с давних времен также и персам, как указывает где-то и Геродот (Her., I, 131): "Они полагают, что служат Зевсу, принося жертвы после подъема на самые высокие холмы. Зевсом же [персы] называют весь круг неба". Я же думаю, что нет никакой разницы назвать ли Зевса Высочайшим, или же [избрать для него имена] Адонай или Саваоф,

[8] Чуть выше, в той же пятой книге, Ориген цитирует пассажи из Цельза, свидетельствующие как раз о том, что, с точки зрения Цельза, соблюдение каждым народом своих обычаев является естественной нормой. Иными словами, отрицательные эмоции Цельза направлены не против того, что иудеи живут по своим обычаям, а против того, что многочисленные «иудействующие», лишь делающие вид, что исповедуют иудаизм, на самом деле лишь мешают иудеям жить согласно своему закону.

или Амун, как египтяне, или Папас, как скифы. И уже конечно, их, [иудеев,] нельзя назвать проникнутыми большей святостью по сравнению с какими-либо другими народами из-за обрезания. В этом отношении их опередили египтяне и колхи; ни из-за их воздержания от свинины, ибо точно так же поступают египтяне, воздерживающиеся, кроме того, от баранины, [мяса] быков и рыбы. А Пифагор и его ученики [воздерживаются] от бобов и от всех живых существ. Совершенно неправдоподобно, чтобы они пользовались благорасположением и любовью бога в большей степени, чем кто-либо другой, и что ангелы с небес были отправляемы только к ним, словно получили они землю, в чем-то являющуюся [землей] блаженных. Мы же видим, чего удостоились они и их земля».)

Оба эти свидетельства, но в особенности слова Цельза, представляют интерес в нескольких отношениях. Во-первых, четко видно, что у образованного язычника по отношению к иудеям никаких претензий практически нет, не считая завышенных с греческой и римской точек зрения претензий на необычность религиозного учения. Кроме того, первая фраза данного отрывка помогает правильно понять несколько неясных слов в известном пассаже Сенеки об иудеях, сохранившемся у Августина в трактате «De Civitate Dei». Слова Сенеки и возможные варианты их интерпретации приведены ниже, в рамках данной главы, на с.

О других вариантах отношения к иудеям в языческом обществе — о враждебных по своему духу выпадах против «иудействующих» и иудеев — речь пойдет несколько ниже.

Источники показывают, что для жителя древнего Средиземноморья определенную проблему, требующую формирования какого-то к ней отношения, представляли не традиции и обычаи иудеев, а тот факт, что иудаизм, как и вообще все восточные культы, становился для определенной части греков и римлян весьма привлекателен. В первые века н. э. находилось немало таких людей, которые исполняли отдельные заповеди иудаизма, платили полшекеля на нужды храма и т. д., не обращаясь в иудаизм полностью[9]. Если внимательно

[9] См. по этому вопросу: с. 96–109 неоднократно упоминавшейся работы С. Я. Лурье об антисемитизме. Проблеме прозелитов и прозелитизма в основном посвящена работа И. А. Левинской: «Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры». СПб., 2000. Точное количество прозелитов нам неизвестно, однако же тот факт, что иудействующие действительно составляли проблему для римского общественного мнения, дает возможность предполагать, что их количество имело тенденцию к росту вплоть до окончательной победы христианства на рубеже IV–V вв. Видимо, можно также считать, что количество прозелитов достигало во всей Римской империи нескольких миллионов.

но присмотреться к известным антииудейским выпадам Сенеки и Тацита[10], то станет понятно, что вызваны они были прежде всего раздражающими римских аристократов фактами прозелитизма, но не иудеями как таковыми[11].

Подобного рода внимание к «иудействующим» и иудеям у этих авторов объясняется осуждением моральной деградации своего времени и крайне дурного — согласно представлениям того времени — увлечения Востоком и восточными культами, несовместимость которых с античной культурой прекрасно осознавалась. Все это и заставляет рассматривать данную группу свидетельств отдельно.

3. Иудейская литература на греческом языке

В связи с рассмотрением вопроса об интеграции иудеев и античного мира особого внимания заслуживает иудейская литература на греческом языке. Она разнообразна как по форме и содержанию, так и по тем целям, которые ставились ее авторами. Эти произведения плохо сохранились[12]; мы знаем о них лишь постольку, поскольку их активно использовали в своих целях раннехристианские авторы.

Внимание Отцов церкви к иудейской литературе на греческом и та специфическая роль, которую она сыграла в формировании их концепций, заставляют еще раз обратиться к проблеме иудейского прозелитизма, которая формулируется следующим образом: можно ли говорить о том, что иудеи в древности активно занимались пропагандой своих воззрений среди язычников?

Этот вопрос вызывал и вызывает ожесточенные дискуссии в науке. Одни исследователи отрицают существование пропаганды, другие, наоборот, убеждены в том, что она не только имела место, но и была

[10] Сенека: apud Augustinus, De Civitate Dei, VI, 11; Тацит: Hist., V, 5, 1–2.

[11] См. подробно о Сенеке: с. 432 первого тома (русского или английского, ибо нумерация страниц совпадает) издания М. Штерна; о Таците: с. 26–27, 39–44 следующей книги: Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vol. II. From Tacitus to Simplicius. Jerusalem, 1980 = Штерн, 2000. С. 24–25, 37–40.

[12] Исключение составляют псевдоэпиграфы. См. подробно новейшее американское издание — The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragements of Lost Judeo-Hellenistic Works edited by J. H. Charlesworth, New York, 1985.

весьма эффективной[13]. Все споры по этому вопросу в значительной мере выглядят надуманными, ибо, судя по всему, достаточно договориться о терминах и о том, что такое миссионерство применительно к иудаизму, как все становится на свои места[14]. Действительно, в иудаизме не было прозелитизма и миссионерства, если подходить к явлению с христианских позиций, когда распространение учения и обращение «неверных» становится своего рода религиозным долгом верующего. И в то же самое время существование миссионерства в иудаизме не приходится ставить под сомнение уже вследствие самого факта существования «иудействующих» — людей, по тем или иным причинам искавших контакта с иудеями и, естественно, получивших таким образом информацию о сути учения. Иными словами, миссионерство в иудаизме было ситуативным: тогда, когда возникал повод, имела место и пропаганда своих религиозных воззрений. В этом заключается принципиальное отличие от христианства, в рамках которого миссионерство является системным, т. е. нравственной нормой, обязательной к исполнению практически в любой ситуации.

Факты, правда, показывают, что, говоря об иудейском прозелитизме, следует различать прямую пропаганду, адресованную непосредственно слушателю, и косвенную, адресованную потенциальному читателю. Существует аргументированная точка зрения о том, что иудейская апологетическая литература на греческом языке не имела пропагандистского характера, так как писалась не для язычников, а, так сказать, для «внутреннего потребления»[15]. Однако было бы ошибочным абсолютизировать такой подход, ибо по меньшей мере одно из произведений иудейской литературы на греческом написано с совершенно очевидной «миссионерской» задачей. Это

---

[13] Полный обзор аргументов обеих точек зрения и новейшая литература приведены в следующей работе: *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 49–93. Из работ авторов, не сомневающихся в существовании прозелитизма, хотелось бы отметить следующие: *Moore G. F.* Judaism in the first centuries of the Christian era. The age of Tannaim. Vol. I. Cambridge, 1927. P. 323–353; *Braude W. G.* Jewish Proselyting in the first five centuries of the Common Era. The Age of Tannaim and Amoraim. Provindence, 1940; *Feldman L. H.* Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and interactions from Alexander to Justinian. Princeton, 1993. P. 288–415.

[14] С точки зрения автора данной работы, отрицание факта миссионерской деятельности иудеев среди язычников свидетельствует лишь о полном незнании какой-то категорией исследователей талмудической литературы, где вопрос о прозелитах обсуждался достаточно подробно. Другой вопрос, что миссионерство в иудаизме и в христианстве — явления принципиально разные и даже несопоставимые.

[15] *Tcherikover V.* Jewish Apologetic Literature Reconsidered // Eos. Commentarii Societatis Philologae Polonorum. 1956. Vol. 48. Fasc. 3. P. 169–193.

«Иосиф и Асенет», где одним из важнейших идейных мотивов является история чудесного обращения египтянки Асенет, будущей супруги Иосифа, в иудаизм[16].

Однако, как бы там ни было, со временем произведения иудейской литературы, попав в руки раннехристианских авторов, сыграли именно пропагандистскую, миссионерскую роль, правда, такую, о которой авторы произведений иудейской литературы на греческом, вероятнее всего, даже и не думали.

В данном контексте о такой литературе приходится говорить особо в связи с широко распространенной у раннехристианских авторов идеей о вторичности античной культуры по отношению к ветхозаветной мудрости[17]. Так, у Климента Александрийского[18], Псевдо-Юстина[19] и Евсевия[20] имеются цитаты, взятые ими из разных авторов, которые, в свою очередь, приписывали классикам античной литературы (Гомеру, Орфею, Гесиоду, Эсхилу, Софоклу, Еврипиду и т. д.), типично иудейские — а следовательно, заведомо подложные — идеи о космогонии, о едином боге и его могуществе, о святости седьмого дня[21].

Так, например, у всех трех упоминаемых выше авторов встречается следующий текст[22], приписываемый Эсхилу[23].

---

[16] Издание романа с обстоятельными комментариями: *Joseph et Aséneth.* Introduction, texte critique, traduction et notes par Marc Philonenko. Leiden, 1968. О миссионерском характере этого произведения см. с. 53–61 издания М. Филоненко.

[17] Специальное исследование: *Riddings D.* The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg, 1994.

[18] Использованные издания: Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. Tome 1. Introduction, texte critique et index par Alain Le Boulluec. Traduction de P. Voulet. Paris, 1981. Tome II. Commentaire, bibliographie et index par Alain Le Boulluec. Paris, 1981. Кирилл Александрийский. Строматы. Т. II. (кн. 4–5) / Подготовка текста к изданию, пер. с древнегреч. и коммент. Е. В. Афонасина. СПб., 2003.

[19] Использованное издание: Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De Monarchia. Oratio ad Graecos / Edited by M. Marcovich. Berlin; New York, 1990.

[20] Использованное издание: Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres XII–XIII. Introduction, texte grec, traduction et annotation par E. des Places. Paris, 1983.

[21] Сложность заключается в том, что в целом ряде случаев неподлинные строки того или иного поэта соседствуют в приводимых раннехристианскими авторами текстах с подлинными.

[22] Clem. Alex, Strom., V, 131, 2–3 = Pseudo-Iustinus, De monarchia, I, 2 = Euseb. Prep. Evang., XIII, 13, 60.

[23] В зависимости от издания речь идет о сомнительном фрагменте 464 или 627. См.: Die Fragmente der Tragödien des Aischylos. Herausgegeben von H. J. Mette. Berlin, 1959. S. 223, 265. Мнение же современных издателей по поводу самого этого текста однозначно: Эсхилу этот текст не принадлежит. Характерно, что Х. Й. Мете лишь отмечает факт существования этого фрагмента, но текст его не воспроизводит, характеризуя его как фальсифицированный.

Χώριζε θνητῶν τὸν θεὸν καὶ μὴ δόκει
ὅμοιον σαυτῷ σάρκινον καθεστάναι.
Οὐκ οἶσθα δ'αὐτὸν· ποτὲ μὲν ὡς πῦρ φαίνεται
ἄπλακτος ὁρμή, ποτὲ δὲ ὕδωρ, ποτὲ [δὲ] γνόφος·
καὶ θηρσὶν αὐτὸς γίνεται παρεμφερής,
ἀνέμῳ νεφέλῃ τε καὶ ἀστραπῇ, βροντῇ, βροχῇ.
Ὑπηρετεῖ δὲ αὐτῷ θάλασσα καὶ πέτραι,
καὶ πᾶσα πηγὴ καὶ ὕδατος συστήματα,
Τρέμει δ' ὄρη καὶ γαῖα καὶ πελώριος
βυθὸς θαλάσσης καὶ ὀρέων ὕψος μέγα,
ἐπὰν ἐπνβλέψῃ γοργὸν ὄμμα δεσπότου.
Πάντα δυνατὴ γὰρ δόξα ὑψίστου θεοῦ.

(«Отличай богов от смертных и не думай[24],
Что Бог подобен тебе и телесен,
Ты не знаешь его. Вот огонь
В его яростной силе, вот — вода или мрак.
Он может быть видом дикому зверю подобен,
Ветром и облаком, молнией, громом и ливнем.
Море и скалы подвластны ему,
И источники вод, и потоки.
И содрогаются горы, земля и морские глубины,
Если на них взирает жуткое око владыки.
Абсолютна Всевышнего[25] слава».)

Данный текст имеет известное отношение к Эсхилу, так как словосочетание γόργον ὄμμα — («жуткое око») у него действительно встречается, правда, вне связи с характеристикой божества[26]. Однако все остальные характеристики могущества бога настолько близки и по мысли, и по выражениям к целой серии произведений иудейских авторов (от Филона до поэта Иезекиила, о котором речь в данной главе пойдет несколько ниже[27]), что вопрос об авторстве Эсхила отпадает. В лучшем случае можно говорить о том, что остающийся нам неизвестным эллинизированный иудей, неплохо знакомый с

[24] Цитируемый перевод принадлежит Е. В. Афонасину. (Климент Александрийский. Книги 4–5. Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого и комментарии Е. В. Афонасина. СПб., 2003. С. 220–221).

[25] В данном контексте для ὑψίστου более правильным представляется иной перевод — «Высочайшего», ибо версия Е. В. Афонасина — «Всевышнего» излишне христианизирована.

[26] Septem contra Thebas, 537.

[27] См. подробно — Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. Tome II. Commentaire, bibliographie et index par A. Le Boulluec. Paris, 1981. P. 357–358.

греческой литературой вообще и с Эсхилом в частности, написал этот текст, отталкиваясь от образа (возможно, образов), встречающегося в тексте великого трагика[28].

Подобных текстов, трансформированных из одной художественной реальности в другую, у Климента, Псевдо-Юстина и Евсевия встречается немало. Текстологический анализ этих цитат в настоящий момент осуществлен, и в целом понятно, откуда раннехристианские авторы брали эти тексты[29]. Все они использовали один и тот же источник (или, возможно, разные версии одного источника). Источник же этот представлял собой ту или иную обработку иудейских авторов эллинистического времени, писавших по-гречески, возможно, правда, прозелитов, продолжавших пользоваться родным языком. Именно эти произведения иудейских авторов и послужили основой представлений раннехристианских авторов о вторичности античной культуры.

Принципиальный характер имеет вопрос о характере таких сочинений и об их количестве. Ввиду того, что у раннехристианских авторов представлены только разрозненные цитаты, приписываемые знаменитостям греческой литературы, обычно считается, что и исходный материал для этих цитат представлял собой сборник или сборники цитат и изречений[30]. Между тем у нас есть не менее веские основания и для совершенно иного предположения. До наших дней сохранилась нравоучительная поэма Псевдо-Фокилида[31], Евсевий в

[28] Прототипом данного текста может являться произведение Эсхила («Гелиады»), отрывок из которого Климент цитирует несколько выше — Stromata, V, 114, 4 «Зевс — эфир, Зевс — земля, Зевс — небо, Зевс — все существующее и все находящееся выше». Сомнений в подлинности «Гелиад» не возникает. См.: Die Fragmente der Tragödien des Aischylos. Herausgegeben von H. J. Mette. Berin, 1959. S. 36. Frgm. 105; Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. Vol. II. P. 337–338. О монотеистических мотивах в творчестве Эсхила см.: *Зайцев А. И.* Эсхил и монотеистические идеи у греков // А. И. Зайцев. Избранные статьи. Т. 2. Под ред. Н. А. Алмазовой и Л. Я. Жмудя. СПб., 2003. С. 467–478.

[29] См. подробно: *Denis A.-M.* Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancient Testament. Leiden, 1970. P. 215–238.

[30] См. подробно: Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. Tome II. P. 330–331. Pseudo-Phocylide. Sentences. Texte établi, traduit et commenté par P. Derron, Paris, 1986. P. XXXII–XLI.

[31] Английский перевод Псевдо-Фокилида с краткими комментариями: Pseudo-Phocylides (First Century B. C. — First Century A. D.) The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragements of Lost Judeo-Hellenistic Works edited by J. H. Charlesworth. New York, 1985; A New Translation and Introduction by P. W. van der Horst. P. 565–582. (Французское издание указано в предыдущем примечании.) Об авторе поэмы достоверной информации нет. Наиболее вероятным представляется предположение о том, что это — эллинизированный иудей, живший на рубеже эр.

«Praeparatio Evangelica» цитирует большие отрывки (сохранилось в общей сложности 269 стихов) иудейского поэта Иезекиила, написавшего в манере Еврипида трагедию на библейский сюжет под названием «Исход»[32]. Уникальность этих отрывков Иезекиила не позволяет, к сожалению, ответить на принципиальный вопрос: что это — литературное упражнение любителя греческой словесности или одна из пьес реального репертуара реально существовавших театров в эллинистических городах приморской зоны Палестины?

Исключительно из общих соображений можно говорить о большей или меньшей степени вероятности того или иного варианта. С одной стороны, у нас действительно больше нет никаких примеров, которые позволили бы как-то сопоставить сочинение Иезекиила с чем бы то ни было. С другой стороны, у нас нет оснований отрицать возможность любого из отмеченных выше решений. Все же интерес эллинизированных иудеев к античной культуре был велик[33] и в эллинистическую эпоху многие, насколько мы можем судить, слои иудейского общества были готовы к восприятию античной культуры и — более того — активно стремились к интеграции с ней.

---

[32] Euseb. Praep. ev., IX, 28, 29. Последнее издание текста (не считая изданий текста самого Евсевия): *Snell B.* Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. I, Göttingen. 1971. P. 288–301. Английский перевод с комментариями: Ezekiel the Tragedian (Second Century B. C.) A New Translation and Introduction by R. G. Robertson // The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. P. 803–819. Издание греческого текста с немецким переводом и небольшими комментариями: Musa Tragica. De griechsche Tragödie von Thespis bis Ezechiel. Ausgewählte Zeugnisse und Fragmente griechisch und deutsch. Göttingen, 1991, S. 216–235. О самом авторе практически ничего не известно. В принципе, правда, ясно, что Иезекиил жил в эллинистический период, т. е. в III–II вв. до н. э.

[33] На основании довольно большого количества примеров можно показать, что у многих народов Ближнего Востока с эллинистического времени возникла потребность в установлении прямого «родства» с античной культурой и персонажами греческой мифологии. Иудеи в этом отношении исключения не представляли. Так, у патриарха Фотия (Cod., 186) есть пересказ заимствованного им у Конона Мифографа (автор, живший на рубеже I в. до н. э. и I в. н. э.) варианта мифа о Персее и Андромеде, согласно которому Андромеда была дочерью царя Йаффы. В первой книге Маккавеев (I Macc., 12:21) сообщается об этническом родстве спартанцев и иудеев. У Иосифа Флавия сообщается (Ant. Jud., I, 241) о том, что сыновья Авраама вместе с Гераклом поселились в Ливии. В мидраше на Песнь Песней (Canticum Canticorum R., 1, 6, 4) сообщается о том, что существенную роль в основании Рима сыграл Абба Колон. (Об этой истории и о возможности переносного истолкования этого текста см. подробно: *Feldman L. H.* Abba Kolon and the founding of Rome // JQR. 1991. Vol. LXXXI. N 3–4. P. 239–266). Сохранившиеся у Иосифа Флавия отрывки из авторов II в. до н. э., писавших историю Финикии, показывают не менее удивительные вещи. Рассказывая о событиях X в. до н. э., Менандр Эфесский и Дий пишут о существовании в Тире храмов Зевса Олимпийского и Геракла как о само собой разумеющемся, никого не удивляющем факте. (См. подробно: *Штерн М.* 1997. С. 120–125.)

Изучение языка и метрики Иезекиила позволяют сделать вывод, что он подражал произведениям греческой литературы классического периода (VI–V вв.) вообще и Еврипиду в частности. Сравнение же текста Иезекиила с ветхозаветным (Септуагинтой) позволяет говорить о том, что поэт был знаком с греческим переводом Библии. Сохранившийся текст Иезекиила является точным и близким пересказом соответствующих мест Пятикнижия в греческой версии. Иногда можно проследить даже текстуальные совпадения. Иными словами, пьеса Иезекиила представляет собой интересный пример настоящего культурного синтеза — автор излагает библейский текст (Тору) как греческую трагедию.

Интересно, что среди действующих лиц пьесы есть и бог Яхве[34]. Иными словами, если допустить, что пьеса действительно ставилась на той или иной сцене, то приходится признать, что один из актеров озвучивал роль самого Яхве греческими ямбами в духе классических образцов греческой трагедии. Правда, эта роль не более чем озвучивалась, но не исполнялась в собственном смысле слова: в полном соответствии с книгой Исхода в пьесе Яхве лишь обращается к Моисею из неопалимой купины.

В какой-то мере все это можно счесть нарушением всех мыслимых и немыслимых канонов и традиций иудаизма. Однако уже сам факт появления такого текста говорит о том, что до известных пределов компромисс между канонами и реальной жизнью эллинизированного Ближнего Востока оказывался вполне возможным, в частности в области языка.

Хорошо известно, что по-гречески писал Филон Александрийский. Судя по документам, греческий язык широко использовался в иудейской среде и на бытовом уровне. Один египетский папирус[35] показывает, что греческий язык применялся даже для нужд делопроизводства в синагоге. Данный документ является протоколом заседания в синагоге некой ассоциации. Можно лишь предполагать, что это так называемая погребальная коллегия, обеспечивавшая для своих сочленов достойные похороны.

Возвращаясь к пьесе Иезекиила «Исход», отметим, что автор пьесы передал сюжетные линии Исхода весьма точно. Подлинное новаторство заключается в том, что для передачи национальных традиций автор использовал чужой язык и его поэтику, создав в результате произведение двух культур: национальное по духу и гре-

[34] Для греческой трагедии в этом нет ничего удивительного.

[35] (CPJ. Vol. 1. N 138 — дата не ясна, видимо — конец I в. до н. э.)

ческое по форме. Оценка художественных достоинств этого произведения не входит в задачу нашей работы.

Иными словами, у нас, как кажется, больше оснований считать, что пьеса была все же не просто литературным упражнением, а являлась составной частью литературного репертуара, культурной жизни иудейского населения эллинистического Египта (возможно — Палестины[36]). В качестве предположения хотелось бы также отметить следующее. Не исключено, что появление таких произведений должно было быть как-то связано с деятельностью эллинистов — группировки, чуть было не достигшей незадолго до восстания Маккавеев существенных успехов в эллинизации всех сторон жизни иудеев и Иерусалима. Возможно также, что определенную роль в появлении этой литературы могло сыграть распространение в Палестине греческого образования, ставшего доступным и в какой-то мере привлекательным, в том числе и для иудеев[37].

Здесь закономерно возникает вопрос: какую в целом роль играло это эллинизирующее течение в жизни иудейской элиты? (Необходимо иметь в виду, что абсолютное большинство иудейских земледельцев и ремесленников по понятным причинам жили иными, куда более приземленными заботами и интересами.) Чтобы ответить на поставленный вопрос, нужно вспомнить, что до восстания Бар Кохбы и в известной мере после него иудейское общество было расколото на множество группировок и что отмеченные выше произведения в «эллинском духе» писались практически параллельно с Книгой Даниила и, возможно, с первыми кумранскими документами. Это соседство столь разных в идейном плане произведений показывает, что для периода, предшествующего восстанию Бар Кохбы, мы не в состоянии выделить какое-то определяющее литературное и идейное течение в жизни иудейской элиты.

Раскол элиты общества на множество группировок и высокая творческая активность их представителей вели к интенсивной твор-

---

[36] Как уже отмечалось, обстоятельства жизни автора нам практически неизвестны. Что касается возможности реального исполнения данной пьесы, см. с. 806 отмеченного в прим. 35 второго тома издания «The Old Testament Pseudepigrapa».

[37] Конкретно информацией по этому вопросу мы практически не располагаем. Однако само появление в иудейском обществе в начале II в. до н. э. эллинистов едва ли можно объяснить иначе, кроме как знакомством группы иудейской элиты с греческим образованием. О воздействии греческого образования на иудейское общество подробно писал М. Хенгель: *Hengel M.* Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berucksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. s v. Chr. Tübinge, 1973. S. 130–152. О грекоязычной литературе иудеев см. в той же книге М. Хенгеля, с. 152–190.

ческой и подчас политической конкуренции между этими людьми[38], но никак не к единству взглядов.

Возвращаясь к истории грекоязычной литературы эллинистического времени, особо отметим следующее. Приведенные два примера[39] показывают, что среди эллинизированных иудеев (возможно, правда, прозелитов) были в моде литературные эксперименты по соединению национальных традиций с греческими стандартами[40]. Поэтому нет ничего удивительного и невозможного в допущении существования и иных, крупных произведений подобного типа и жанра. Иными словами, сохранившиеся цитаты, приписываемые Эсхилу, Софоклу и прочим знаменитостям, следует расценивать, скорее всего, как отрывки больших подражательных поэм, написанных либо прозелитами, либо эллинизированными иудеями, на деле соединявших — или, по крайней мере, пытавшихся соединить — греческие эпос и лирику с основами иудаизма.

Практически никто не задается вопросом, из каких соображений они это делали? Мы не располагаем данными источников, которые позволили бы дать ответ на этот вопрос. И все же исходя из общих соображений представляется возможным предложить следующие варианты объяснения. Если считать, что авторами таких произведений были язычники, примкнувшие к иудаизму (прозелиты), то они, приняв иудейскую веру, могли писать такого рода сочинения, желая объединить в своем творчестве старое (культуру, в которой были воспитаны) с новым (с обретенной верой). Как уже отмечалось выше, количество прозелитов было заметным, и такие произведения вполне могли найти своих читателей.

Однако здесь возможно и иное объяснение, не исключающее первое. Вполне вероятно, что авторами какой-то части этих произведений были эллинизированные иудеи. В этом случае желание включить в свой культурный круг авторов иноязычной (греческой) литературы должно, на наш взгляд, объясняться иначе. Мы можем предположить, что эллинизированные иудеи обнаруживали в греческой культуре формы, не существовавшие в их родной культуре.

---

[38] Примером тому могут служить многочисленные эпизоды бурной политической истории Палестины от Маккавеев до Бар Кохбы.

[39] Они не единственные. У того же Евсевия и Климента Александрийского сохранилось множество отрывков из произведений историков, поэтов и философов, писавших в эллинистическое время по-гречески. См. подробно: *Denis A.-M.* Op.cit. P. 241–305; *Wacholder B. Z.* Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature. New York, 1974.

[40] В конце концов именно таков Филон — эпический поэт, фрагменты из которого сохранились у Евсевия. (Euseb. Prep. Ev., IX, 20, 1; IX, 24, 1; IX, 37, 1–3.)

В связи с этим у них вполне могло возникнуть чувство своего рода «исторической неполноценности», которое вызывало у этих людей желание соединить в своем творчестве две культуры и сделать хоть в какой-то степени «своими» знаменитостей обретенной культуры. Что же касается формы такого соединения (псевдоэпиграф), то, как уже отмечалось выше, подобный жанр в литературах Ближнего Востока вообще и в иудейской в частности известен давно. Достаточно вспомнить тот общеизвестный факт, что Книга пророка Исайи написана тремя авторами, жившими в разное время и считавшими для себя естественным приписать свои сочинения уважаемому предшественнику.

Все сказанное выше позволяет сказать, что столь дорогие сердцу раннехристианских авторов идеи о вторичности античной культуры по отношению к ветхозаветной являются во многом их интерпретацией произведений иудейской эллинистической литературы, написанных на греческом языке[41]. Трудно сказать, располагали ли Отцы церкви самими произведениями или же только их обработками и выписками из них. Разумными представляются оба предположения, и, видимо, Евсевий, Климент Александрийский и другие авторы, придерживавшиеся аналогичных взглядов, имели в своих руках как тексты некоторых произведений, так и всего лишь выписки из этих и некоторых других сочинений, своего рода сборники высказываний[42].

Можно ли охарактеризовать такие иудеогреческие по духу произведения как пропагандистские? Объективно говоря, безымянные иудейские и иудействующие авторы таких произведений и создаваемых на их основе сборников высказываний, в которых знаменитостям античной литературы приписывались чуждые высказывания, как бы включали известных греков и римлян в свой культурный круг. В этом отношении данные произведения действительно фактически выполняли пропагандистскую функцию, которая оказывалась весьма эф-

[41] Было бы ошибочным считать, что раннехристианские авторы в обоснование своих идей использовали лишь псевдоэпиграфы иудейских авторов. Часть приводимых ими цитат из произведений греческих авторов абсолютно подлинна. В этой ситуации мы сталкиваемся с иным явлением: со своеобразной интерпретацией христианскими авторами античной литературы.

[42] Евсевий, собственно говоря, и не скрывает, что вся информация об иудейской истории, об эллинизированных иудеях, писавших по-гречески, которой он пользуется, заимствована им у Луция Корнелия Александра, более известного как Александр Полигистор. Последний составлял обширные выписки из произведений иудейских авторов эллинистического времени, писавших по-гречески. (Euseb. Praep. Ev., IX, 17, 1; *Denis A.-M.* Op. cit. P. 244–248.)

фективной. Приводившиеся примеры из произведений раннехристианских авторов показывают, что многие интеллектуалы поздней античности воспринимали эту псевдолитературу, авторы которой прятались за известными именами, вполне серьезно и строили на ее основе далеко идущие выводы. Неслучайно, конечно, идея о вторичности античной культуры по отношению к библейской представлялась раннехристианским авторам весьма древней и совершенно очевидной, особенно ввиду того, что многие видные представители античной литературы исповедовали восходящие к Библии идеи. Однако было бы неверным думать, что эти произведения подражательной литературы изначально создавались с сознательными пропагандистскими целями. Мысли авторов указанных сочинений едва ли шли дальше обычных идей самовыражения человека творческого, желавшего попробовать себя в рамках стандартов господствующей культуры.

В то же время тематические сборники цитат из этих произведений, естественно, несли уже иную, изначально пропагандистскую функцию, ибо такие сборники за тем и составлялись, чтобы доказать вторичность античной культуры по отношению к ветхозаветной мудрости.

Имеющиеся источники сохранили название одного сочинения такого типа и даже отдельные цитаты из него. Климент Александрийский и Евсевий цитируют приписываемый Гекатею трактат «Об Аврааме и египтянах»[43]. Само название показывает, что сочинение было посвящено всем аспектам истории иудеев в Египте и, вероятнее всего, также и исхода из Египта. Можно предположить, что появление фальшивой цитаты из Софокла в сочинении «Об Аврааме и египтянах» объяснялось следующим. Автор этого сочинения хотел — в меру своего понимания — показать историю иудеев на широком историческом фоне с приведением примеров влияния их культуры на соседние народы.

И Климент, и Евсевий цитируют взятый из этого сочинения поэтический отрывок, автором которого они называют Софокла[44].

---

[43] Clem. Alex. Stromata V, 113, 2; Euseb. Prep. Ev., XIII, 13, 40.

[44] Sophocles, fr. 1025. (Tragicorum Graecorum Fragmenta. Recensuit Augustus Nauck. Lipsiae, 1889.) Этот отрывок из «Софокла» был весьма популярен у раннехристианских авторов. См.: Clément d'Alexandrie. Les Stromates V. Vol. II. P. 337; Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De monarchia. Oratio ad Graecos. Edited by M. Marcovich, Berlin; New York, 1990. P. 48. Обращает на себя внимание тот факт, что данный фрагмент отсутствует в последнем, новейшем издании фрагментов Софокла — Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 4. Sophocles. Editor Stefan Radt. Göttingen, 1977. Ш. Радт лишь отмечает существование этого отрывка в указателях, относя его к разряду adespota — «без хозяина», «без автора».

Εἷς ταῖς ἀληθείαν εἷς ἐστιν θεός,
ὃς οὐρανόν τε ἔτευξε γαῖαν μακρὴν
πόντου τε χαροπὸν οἶδμα καὶ ἀνέμων βίαν.
θνητοὶ δὲ πολλοὶ καρδίαν πλανώμενοι,
ἱδρυσάμεθα πημάτων παραψυχὴν
θεῶν ἀγάλματα ἐκ λίθων, ἢ χαλκέων
ἢ χρυσοτεύκτων ἢ ἐλεφαντίνων τύποις·
θυσίας τε τούτοις καὶ κακὰς πανηγύρεις
στέφοντες, οὕτως εὐσεβεῖν νομίζομεν.

(«На деле существует один Бог, да только один,
Который сформировал небо и широкую землю,
Голубую стихию моря и силу ветров.
Мы же, многочисленные смертные, в заблуждении сердца
Соорудили в качестве утешения от бед
Статуи богов из камня или меди,
Или образы, сделанные из золота и слоновой кости,
Принося им жертвы и дурными празднествами
Увенчивая их. В этом, думаем мы, состоит благочестие».)

Автор текста высказывает монотеистические идеи, весьма отличающиеся и от греческого мировоззрения классического периода (VI–V вв. до н. э.), и от некоторых монотеистических представлений греков, о которых речь шла несколько выше в связи с Эсхилом. Именно поэтому не вызывает особых сомнений, что сохранившийся отрывок принадлежит эллинизированному иудею, жившему в эллинистическое время или являвшемуся современником Иосифа Флавия[45].

4. Отношение в римском обществе к христианству, иудаизму и в целом к экзотическим восточным культам

Подобные литературные упражнения были следствием достаточно широко распространенного в римском обществе увлечения восточными культами, в том числе и иудаизмом. Они вызывали удивление и непонимание у образованных представителей античного общества, а также весьма отрицательную реакцию центральной

[45] Иосиф Флавий был знаком с сочинением «Об Аврааме и египтянах». См.: Ant. Jud., I, 159. О данном отрывке см. также: *Штерн.* 1997. С. 22–23.

власти[46]. Проблема, правда, заключалась не в том, что тот или иной гражданин начинал поклоняться чужим богам. Сам по себе этот факт не рассматривался как предосудительный. Таковы были (или могли быть) последствия увлечения экзотическими культами. Критерием лояльности в Римской империи было участие в культе правящего императора и традиционных олимпийских божеств. Естественно, что индивидуум, радикально менявший свои религиозные убеждения, уже внутренне не мог более поклоняться идолам: статуям и изображениям античных богов и правящего императора[47]. Последнее же ставило человека вне общества со всеми вытекающими отсюда последствиями[48]. Неслучайно все известные в I в. н. э. обвинения в безбожии — а именно это вменялось в вину приверженцам иудаизма — имели следствием либо высылку из Рима, либо смертную казнь обвиняемого[49].

В этой связи хотелось бы отметить один любопытный факт. С точки зрения официальной римской идеологии христиане представляли бóльшую опасность, чем иудеи. *Преследование христиан не сопровождалось преследованием иудеев*[50]. Исчерпывающее объяснение этого явления содержится у одного современника описываемых событий. Христианский автор конца II в. н. э. Минуций Феликс вкладывает в уста язычника следующее сопоставление иудаизма и христианства (Minucius Felix, Octavius, X, 3–5):

Unde autem vel quis ille aut ubi deus unicus, solitarius, destitutus, quem non gens libera, non regna, non saltem Romana superstitio noverunt? Iudaeorum sola et misera gentilitas unum et ipsi deum, sed palam, sed

---

[46] Нельзя, правда, не сказать, что реакция эта была весьма непоследовательной. Все известные нам факты высылки проповедников восточных культов и их сторонников относятся исключительно к городу Риму. См. выше, Предварительные замечания. С.

[47] См.: *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Tome premier. Paris, 1914. P. 255–258. Ср. также комментарии М. Е. Сергеенко к известному письму Плиния Младшего Траяну о христианах и о том, как с ними поступать (Plin, Ep. X, 96). (Письма Плиния Младшего. Письма I–X. М., 1984. С. 385.)

[48] Учитывая особенности римского менталитета, Ж. Жюстер пишет о том, что в принципе мог абсолютно ничего не бояться прозелит, соблюдающий для вида официальную обрядность и в глубине души верящий в Единого Бога. Жюстер, правда, замечает, что такое — если и имело место — было крайне редким фактом. (*Juster.* Op. cit. P. 256.)

[49] См. серию свидетельств источников о времени правления Домициана. Suet. Domit., 15,1; Plin. Panegyr., 48, 3; Dio Cass., LXVII, 14, 1–3 Eutrop., VII, 23. Представляют также интерес комментарии М. Штерна: *Штерн.* 2000. С. 126–128; *Штерн.* 2002. С. 51–55.

[50] Два наиболее известных факта: Плиний Младший (Plin. Ep., X, 96) проводит свое расследование только по поводу христиан. Диоклетиан, желая выявить среди подданных христиан, приказал всем принести жертвы олимпийским богам. Единственное исключение было сделано для иудеев (j Aboda Zara 5,4).

temples, aris, victimis caerimoniisque coluerunt, cuius adeo nulla vis nec potestas est, ut sit Romanis hominibus cum sua sibi natione captivus. At etiam Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt! Deum illum suum, quem nec ostendere possunt nec videre, in omnium mores, actus omnium, verba denique et occultas cogitationes diligenter inquirere, discurrentem scilicet atque ubique praesentem: molestum illum volunt, inquietum, impudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec singulis inservire posit per universa districtus nec universes sufficere in singulis occupatus.

(«Откуда же, где или кто этот, или где же он [этот] один, уникальный, заброшенный бог, которого ни свободный люд, ни царства, ни даже никакое римское суеверие не знают? Одно только и жалкое сообщество иудеев почитало одного бога, но открыто, в храмах, с алтарями, жертвами и культовыми церемониями, у которого настолько нет ни силы, ни власти, что он — пленник римского народа со своим народом. Однако какие только чудовищности и нелепости не выдумывают христиане! Их бог, которого они не могут ни показать, ни увидеть, тщательным образом рассматривает нравы всех, действия всех, слова и тайные побуждения каждого, бегая соответственно во все стороны и всюду присутствуя. Они тем самым хотят его представить. Они хотят его [представить] назойливым, неспокойным, любопытным даже до неприличия, если он действительно присутствует при всех наших действиях и бродит во всех местах, так как не может служить отдельным людям, разбросанный повсеместно, и не может удовлетворить всем и во всем, занятый отдельными случаями».)

Иными словами, несмотря на целый ряд странностей, иудаизм представлялся образованному язычнику все же чем-то понятным и как-то соответствующим представлениям античной культуры о том, какой должна быть вера другого народа. В античном языческом мире были хорошо известны культовые ритуалы иудаизма, храмы и алтари[51]. У наднационального христианства ничего этого не было и, следовательно, оно оказывалось органически несовместимым с языческими культурой и мышлением.

Положение иудаизма в античности определялось еще одним фактором, который впервые отметил В. Чериковер[52]. Языческое мировоззрение отличалось, в принципе, веротерпимостью и характеризовалось отсутствием преследований за веру. Однако у языческой

[51] Во всяком случае — в том смысле, что не приходилось сомневаться в следующем. У иудеев все «нормальные» составляющие веры есть.

[52] *Tcherkover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 199.

веротерпимости был и свой предел. Религия завоеванного народа становилась подозрительной и опасной тогда, когда она обретала политическое звучание, когда жрецы этой религии становились во главе народа, претендуя на руководство идейной жизнью, и когда такие жрецы могли (пусть даже только в теории) стать лидерами в борьбе своего народа против римского господства. В этой связи хотелось бы особо подчеркнуть, что в римском обществе подозрительно-настороженное отношение к себе вызывал не только иудаизм, но и распространенный в древней Галлии друидизм, именуемый в источниках «свирепым суеверием», «ужасным и нечеловеческим богослужением» (Tac. Ann., XIV, 30; Suet. Claud., 25, 5).

В то же время было бы ошибочным абсолютизировать последние слова. Отмеченное явление имело место, однако же приводившиеся выше факты показывают также и следующее. Римляне отличались гибкостью подхода и «настороженно-подозрительное отношение» в принципе вовсе не означало немедленных репрессий и раз и навсегда предопределенного отрицательного отношения к иудаизму и галльским друидам. Римляне действовали по обстановке. Иными словами, мысль В. Чериковера следует, видимо, уточнить следующим образом. Религии типа иудаизма и друидизма из-за особой общественной роли в своей стране и из-за излишней политизированности были на пределе того, с чем римское общественное мнение и государственная идеология языческого Рима готовы были мириться. В некоторых ситуациях, специфических для каждой страны и каждого периода, эти границы дозволенного оказывались нарушенными и тогда начинались конфликты данного народа с римской властью.

5. Влияние античной культуры на образ жизни иудеев. Греческие и латинские слова в древнем иврите

Как уже отмечалось выше, с момента появления римлян на Ближнем Востоке в целом и с момента правления Ирода в частности в регионе оформляются новые, неизвестные ранее принципы взаимоотношений местных культур с общегосударственной. Принципиальное невмешательство Рима во внутренние дела того или иного народа (общины) привело к тому, что эти взаимоотношения стали по сути своей мирными. Эллинизация охватывала внешние проявления человеческой деятельности в обществе, тогда как национальная

культура продолжала определять суть личности. Характерный пример являет собой Филон Александрийский, писавший исключительно по-гречески, рассматривавший греческий как родной язык, но остававшийся именно иудейским философом.

В последующий период, после восстания Бар Кохбы и до начала христианского периода истории Рима, взаимоотношения культур на Ближнем Востоке продолжали развиваться, поскольку отсутствовали поводы для конфликтов.

Мы располагаем значительным объемом информации, содержащейся как в талмудических трактатах, так и в раввинистической литературе в целом, о взаимовлиянии иудейской и античной культур, иудейского и античного (языческого) мировоззрений, а также о восприятии иудеями античной культуры.

Оттенков в этом восприятии античной культуры во все века могло быть много, однако сводятся они в основном к двум типам — различным вариантам подавляемого раздражения и — готовности найти или компромисс, или такое размежевание с господствующей культурой, при котором оказывается возможным сосуществовать в рамках одного общества, не раздражая друг друга. Правда, необходимо иметь в виду, что все приводимые ниже мнения об античной культуре исходили лишь от иудейской элиты. Поэтому было бы неосмотрительно утверждать, что его разделяли абсолютно все иудеи. У людей, не имеющих возможности выразить свои мысли письменно, вынужденных жить своим трудом на земле или ремеслом в городах, ярко выраженного мнения могло не быть вовсе, ибо жизнь человека труда, особенно в городах Палестины или в диаспоре, постоянно ставила его перед необходимостью идти на компромисс с языческой культурой. Так, приводимые в третьем разделе примеры, касающиеся синагог и церквей в Палестине V–VI вв., показывают, что над внутренним убранством тех и других трудились одни и те же ремесленники. Доказывается же это относительно легко: общность элементов внутреннего убранства и общность техники исполнения, легко выявляемые при археологическом исследовании памятника, говорят сами за себя. Подобное же оказывается возможным, когда исполнители (вне зависимости от того, идет ли речь о христианах или иудеях) либо не испытывают нравственных мук, работая в «языческом» храме, либо находятся в таких жизненных обстоятельствах, когда просто нет выбора, например нет другой работы[53].

[53] Отсутствие данных в источниках не позволяет ответить на этот вопрос достаточно подробно.

Если же говорить о мнениях элиты иудейского общества, то первым в хронологическом отношении — имея в виду связное и определенное отношение к античной культуре иудея, смотрящего на нее в каком-то смысле извне, — следует назвать Филона Александрийского. На первой странице «Биографии Моисея»[54] Филон не без раздражения пишет о греческих литераторах, тратящих свои интеллектуальные усилия на сочинительство сомнительных с моральной точки зрения произведений, вместо того чтобы описывать деяния мужей достойных[55]:

ὧν οἱ πλείους τάς δυνάμεις ἃς ἔσχον διὰ παιδείας ὕβρισαν ἔν τε ποιήμασι καὶ τοῖς καταλογάδην συγγράμμασι κομῳδίας καὶ συβαριτικὰς ἀσελγείας συνθέντες, περιοβόητον αἰσχύνην, οὓς ἔδει ταῖς φύσεσι καταχρήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν τε καὶ βίων ὑφήγησιν, ἵνα μήτε τι καλὸν ἡσυχίᾳ παραδοθὲν ἀρχαῖον ἢ νέον ἀφανισθῇ λάμψαι δυνάμενον μήτ' αὖ τὰς ἀμείνους ὑποθέσεις παρελθόντες τὰς ἀναξίους ἀκοῆς προκρῖναι δοκῶσι σπουδάζοντες τὰ κακὰ καλῶς ἀπαγγέλλειν εἰς ὀνειδῶν ἐπιφάνειαν.

(«Из них[56] большинство бездарно растратили силы, которые получили вследствие воспитания, составляя поэмы и прозаические сочинения, комедии [в духе] сибаритской разнузданности, — вопиющее бесстыдство; им подобало тратить свои природные задатки на людей добродетельных и на рассказ об их жизни, чтобы не было предано забвению ни одно благое деяние, совершенное ранее или недавно, тогда, когда оно должно было воссиять, и чтобы потом они не прошли мимо лучших сюжетов и что они не казались предпочитающими то, что недостойно слуха, и стремящимися красиво возвестить о дурном».)

В одном из мидрашей сохранилась интересная, хотя, вероятнее всего, совершенно легендарная история, показывающая отношение иудеев к античной культуре и попытки найти компромисс с окружающей их языческой действительностью[57]. Главным героем рас-

---

[54] Philo De vita Mosis, I, 3–4. (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. 22. De Vita Mosis. I–II. Introduction, traduction et notes par R. Arnaldez, C. Mondésert, J. Pouillooux. P. Savinel. Paris, 1967. P. 26–27, 28–29.

[55] Под последними понимается Моисей и — хотя об этом не говорится прямо — другие представители иудейской интеллектуальной элиты. В данном контексте именно так следует понимать слова о «добродетельных людях» (ἀγαθῶν ἀνδρῶν).

[56] Из контекста понятно, что в данном случае подразумеваются греческие писатели. Все местоимения третьего лица в этом отрывке относятся именно к ним.

[57] *Sifre. A.* Tannaitic Commentary on the Book of Deuteronomy. Translated from the Hebrew with introductory and notes by R. Hammer. Yale; New Haven; London, 1986. P. 91 (pisqa 43).

сказа назван рабби Акиба, хотя даже по тексту видно, что он был — если считать, что событие действительно имело место[58], — не более чем одним из членов свиты патриарха Гамалиила, отправившегося по делам в Рим[59].

Рассказывается же в истории следующее. Патриарх и группа именитых раввинов, направляясь в Рим, добрались до города Путеолы, расположенного на расстоянии 120 миль от столицы. Тут они услышали отдаленный гул большого города, доносящийся до Путеол от столицы[60]. Все, кроме рабби Акибы, были весьма огорчены и даже расплакались. Смеялся и улыбался лишь рабби Акиба. Он поинтересовался у своих спутников, в чем же причина их огорчения, и в ответ услышал следующее: «Как же нам не огорчаться, когда эти язычники, приносящие жертвы идолам, живут в мире, спокойствии и богатстве, когда Дом Бога разрушен?» В ответ же рабби Акиба сказал: «Подумайте, если столько дано язычникам, то сколько же в конечном счете будет дано нам!»

С именем патриарха Гамалиила[61] связана еще одна весьма известная агадическая история, показывающая, что патриарх проводил тонкое различие между статуями для украшения и статуями как культовыми атрибутами[62]. Так, Гамалиил однажды посетил бани Афродиты в городе Птолемаида[63]. Когда его внимание привлекла статуя богини, естественно, обнаженная, патриарх сказал: «Не я пришел в ее владения, а она в мои. Не нужно говорить, что бани были выстроены для почитания Афродиты, но Афродита была создана для почитания бань» (mAbodah Zarah 3, 4).

---

[58] Других указаний о путешествии рабби Акибы в Рим нет.

[59] Упоминание в этой истории патриарха Гамалиила и рабби Акибы позволяет говорить о том, что или событие, о котором идет речь, или легенда об этом путешествии восходит к началу II в. н. э. О патриархе Гамалииле и рабби Акибе см. также первую главу второго раздела.

[60] С современных позиций, конечно, ясно, что раввины услышали что-то совсем другое, воспринятое ими как гул, идущий от столицы — услышать шум другого города на расстоянии 120 миль принципиально невозможно без современных средств связи. Эта деталь о якобы услышанном шуме, на наш взгляд, может отражать один вполне реальный факт, с которым действительно могли столкнуться во время путешествия в Рим патриарх и его свита. Люди, оторванные от привычной им камерной атмосферы Палестины и преподавания в школах, могли испытывать немалый психологический дискомфорт и подавленность, оказавшись в ином, «большом» мире, который плохо понимали.

[61] О патриархате и патриархах см. подробно шестую главу.

[62] *Urbach E. E.* The Rabbinic Laws of Idloatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts // IEJ. 1959. Vol. 9. P. 149ff.

[63] Город расположен на границе между географической Палестиной и Финикией.

Его сын патриарх Симеон Второй вспоминал, что в доме отца находилось 500 мальчиков, изучающих Закон, и 500 других мальчиков, изучающих греческую мудрость[64]. Вообще патриарху в связи с необходимостью поддерживать постоянные контакты с римским миром разрешалось многое из такого, что в принципе запрещалось всем прочим. Так, один из раввинов II в. н. э., Ханина бен Гамалиил, писал, что на печатях патриарха находилось изображение человеческого лица (jAbodah Zrah 3, 1–42c, l. 8). Посредникам, действовавшим от имени патриарха, разрешалось одеваться и причесываться в греческом духе, хотя в принципе это осуждалось[65].

Вопросы политической целесообразности определяли и отношение патриархов к языковой ситуации. По понятным причинам они предпочитали иврит, но большинство иудеев в Палестине в рассматриваемое время говорили уже по-арамейски. В ситуации же, когда приходилось выбирать между арамейским и греческим, патриархи предпочитали греческий. Патриарх Симеон считал дозволенными книги только на иудейском или греческом (mMegillah 1, 8). А патриарх Йехуда ха-Наси, презрительно отзываясь об арамейском, ясно давал понять, что признает только священный язык или же греческий[66].

После смерти Йехуды ха-Наси отношение к греческому языку и соответственно к греческой культуре менялось несколько раз. Представитель первого поколения «амораим» Йешуа бен Леви утверждал, что подрастающее поколение следует учить греческой мудрости в то время дня, которое не является ни днем, ни ночью (jPeah 1, 1–15c). Представитель следующего поколения «амораим» рабби Йоханан отзывался о греческих языке и культуре достаточно уважительно, но считал, что греческому языку следует учить только девочек, ибо знание греческого украшает их (jPeah 1,1, 15c, l.7). На рубеже III–IV вв. изучение греческого было возобновлено, ибо ухудшение взаимоотношений с властями снова сделало актуальным его знание как одного из государственных языков.

Надо все же сказать, что проблема знать или не знать греческий, изучать его или не изучать и как вообще относиться к античной культуре, подробно рассмотренная в разных талмудических трактатах, была актуальна по большому счету для сельской местности и внутренних районов Палестины. Там влияние античной цивилизации и культуры было незначительным, а римлян и греков почти и не

[64] bBaba Kamma 83a.=bBaba Kamma VI, 7=DBT. Bd. 6. S. 299.

[65] Там же.

[66] Там же.

бывало, и вопрос о том, принимать или не принимать греко-римский мир, мог иметь какой-то смысл.

Картина была совершенно иной в городах Палестины и особенно в общинах диаспоры, где иудеи составляли меньшинство, жили городской жизнью и где изолироваться от античного мира и античной культуры было практически невозможно. Количество греческих и латинских надписей, составленных иудеями как в Палестине, так и в других областях Римской империи, весьма велико, что ясно показывает — иудеи-горожане практически повсеместно были двуязычны и знали греческий, по меньшей мере, так же хорошо, как и свой родной язык.

Благодаря сводному словарю греческой и латинской лексики, попавшей в Талмуд,[67] мы имеем в настоящий момент хорошую возможность реально оценить взаимовлияние двух культур в области языка, и какие именно слова и группы слов вошли в состав талмудической лексики.

Если говорить об этой заимствованной лексике в целом, то здесь на первом месте по количеству стоят имена собственные греческого и латинского происхождения.

Иудейские имена в греческих надписях присутствуют чаще всего не в транскрипции, а в переводе или в передаче по созвучию. Так, например, Исаак достаточно часто в греческих и латинских надписях превращается в Gelasius = Γελάσιος, Менахем — в Paregorius = Παρεγόριος. Примеры передач по созвучию: Эстер превращается в Астрейю, Реувен — в Руфина, а Иосиф — в Юстуса[68]. Сохранившиеся надгробные надписи с древних кладбищ в городах Палестины показывают, что греческие и латинские надписи получили распространение даже среди бедных иудеев, живущих в городах. В этом плане показательны надгробные надписи иудейских кладбищ из Бет-Шеарима, места захоронения иудеев многих восточных областей, а не только Палестины. В этих надписях процент чисто греческих имен весьма высок — до 80 процентов[69]. При этом эллинизация вовсе не

[67] Этот словарь до сих пор остается единственным в своем роде: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum. Bd. 1–2. Berlin, 1898, 1899.

[68] Об иудейских именах в греческой и латинской передаче см. подробно: *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. Paris, 1914. T. 2. P. 221–234; о греческих именах в Талмуде см.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Bd. 2. S. 647–650.

[69] Анализ надписей из Бет Шеарима есть в следующих статьях: *Lifshitz B.* La vie de l'au-dela dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim // RB. 68. 1961. P. 401–411; *Lifshitz B.* L'hellénisation des juifs de Palestine. A propos des inscriptions de Besara (Beth-Shearim) // RB. 72. 1965. P. 520–538.

означала, как это казалось многим законоучителям, отказа от своей религии. Анализ выражений, встречающихся в надписях, убеждает, что надписи выполнены (или заказаны к исполнению) истинно верующими иудеями.

В талмудическом иврите и арамейском достаточно велико количество воспринятых из греческого и латинского существительных и прилагательных, не считая топонимов. Можно предложить их следующую примерную характеристику по группам слов:

— географические понятия и топонимы, названия минералов, названия растений, рыб, птиц и иных животных;

— весьма велико количество терминов, отражающих общественную жизнь. Здесь представлены наименования государственных служащих, некоторые общие понятия, правовые термины, названия налогов, термины военного дела, термины, так или иначе связанные с торговлей и торговыми делами, экономикой и сельским хозяйством;

— в Талмуде представлена целая серия терминов, касающихся быта, дома и домашней жизни, одежды, мебели и т. д.;

— в Талмуде имеются также термины из мира изящных искусств. Так, в талмудическом иврите многократно встречается слово אדריינטום, אדרטא, אדריאנטים[70] «статуя», восходящее к греческому τὸ ἀνδρίας, ἀνδρίαντος с тем же значением.

Наконец надо отметить наличие в Талмуде определенного количества неологизмов — слов, образованных от греческих корней, а иногда — и прямых транскрипций квадратным шрифтом слов греческого языка. Последнее, кстати, является точнейшим доказательством знания греческого языка авторами талмудических трактатов.

При рассмотрении вопроса о заимствованных словах необходимо обратить особое внимание на следующее обстоятельство. Большая часть этих заимствованных слов встречается в агадических рассказах, но не в галахе. Иными словами, лишь незначительное количество заимствований из греческого и латинского вошло в основной словарный состав иврита. Иноязычные термины, в принципе знакомые авторам раввинистических сочинений, употреблялись прежде всего для передачи иностранных реалий или же в притчах и баснях о жизни язычников[71].

---

[70] *Krauss S.* Griechische und Lateinische Lehnwörter... Teil. II. S. 14, 65, 66; *Levy J.* Wörterbuch über die Talmudim und Midrashim nebst beiträgen von H. L. Fleischer. Erster Band. Berlin und Wien, 1924. S. 106.

[71] См. подробно: *Katzoff R.* Sperber's Dictionnary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature — A Review Essay // JSJ. 1989. Vol. 20. P. 202–203.

Например, словами греческого происхождения, передающими в иврите и арамейском реалии собственно иудейской жизни, можно считать следующие[72]:

דיטא, דיטי ἡ δίαιτα. В иврите и арамейском данное слово означает «комната, помещение, этаж»[73]. В греческом — «стиль, образ жизни; помещение, жилище».

דיתיק, דיאתיק ἡ διαθήκη. Значение слова в обоих языках одинаково — «завещание»[74].

ליסטים λῃστής. Значение слова в обоих языках одинаково — «разбойник, грабитель»[75].

סנהדרי τὸ συνέδριον. Синедрион — высшая юридическая инстанция по гражданским и культовым делам[76].

קותן ὁ κώθων. Китон (котон) — один из сосудов для питья[77].

קטיגוריא ἡ κατηγορία. В обоих языках слово означает «обвинение, судебное преследование».

קטגר κατεγορέω. В обоих языках глагол означает «свидетельствовать, подавать жалобу, обвинять»[78].

קלס. Глагол со значением «хорошо делать, одобрять, ценить», восходящий к греческому прилагательному καλός — «прекрасный»[79].

---

[72] С филологической точки зрения интересно отметить, что греческий прототип каждого из перечисленных ниже слов гораздо шире по значению, чем производные от них слова в иврите и арамейском.

[73] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter...Teil II. S. 199. Levy J. Wörterbuch... Bd. 1. S. 395.

[74] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter...Teil II. S. 197; Levy J. Wörterbuch... Bd. 1. S. 392; *Sperber D.* A Dictionnary... P. 84–86; *Sokoloff M.* A Dictionnary of the Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Bar Ilan, 1992. P. 146.

[75] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter....Teil II. S. 315–316; *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 2. S. 503–504; *Sperber D. A.* Dictionnary... P. 107–110; *Sokoloff M.* A Dictionnary... P. 282.

[76] *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 401; *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 3. S. 553; *Sokoloff M.* A Dictionnary... P. 383.

[77] *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 528; *Sokoloff M.* A Dictionnary... P. 493.

[78] По поводу слов со значением «обвинять, обвинение» см. подробно: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 524–525, 526–527; *Sperber D.* A Dictionnary... P. 180–181; *Sokoloff M.* A Dictionnary... P. 485.

[79] *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 547. *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 4. S. 313; *Sokoloff M.* A Dictionnary... P. 494–495. Предлагаемое С. Крауссом этимологическое объяснение קלס от греческого κελεύω — «приказывать» представляется безосновательным.

Что касается греческих и латинских слов, используемых в Талмуде для передачи реалий языческого греко-римского мира, то здесь наиболее интересными представляются следующие[80]:

אפופסים ἡ ἀπόφασις. В иврите — «вердикт в связи с завершением того или иного разбирательства юридического характера»[81]; в греческом — «заявление, утверждение».

בילאטירין ουλευτήριον. Булевтерий — «помещение заседаний городского совета; городской совет»[82].

בנפקין βενεφίκιον — beneficium. В иврите — «права человека, имеющего привилегии по закону»[83]; в греческом и латинском самое общее значение этого слова — «благодеяние». Данное слово является по своему происхождению латинским.

פטרון ὁ πάτρων — patronus. Значение слова в обоих языках одинаково — «патрон, влиятельный человек, оказывающий покровительство»[84]. Слово является латинским по происхождению.

פיסטים ἡ πίστις — В обоих языках значение слова одинаково — «вера, доверие»[85].

קוריוסים ὁ κουριῶσος — curiosus. Слово латинского происхождения, попавшее в иврит через греческий. Исходное значение — «заботливый, пытливый, любознательный». В иврите слово означает «тайный информатор должностного лица, шпион»[86].

Приведенный материал показывает, что греческий уже во II в. н. э. проник — в разной степени, конечно, — во все слои иудейского общества рассматриваемого времени. Это, в свою очередь, имело немалое политическое значение. Знание языка господствующей культуры способствовало и более умеренным взглядам на окружающую действительность. В Талмуде есть еще один интересный пример,

---

[80] Приводимый ниже список, естественно, далеко не полный.

[81] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 101–102; *Levy J.* Wörterbuch. Bd. 1. S. 68; *Sperber D.* A Dictionnary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature. Bar-Ilan, 1984. P. 52–54.

[82] *Levy L.* Wörterbuch... Bd. 1. S. 199; *Sperber D.* A Dictionnary... 69–70.

[83] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 160; *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 1. S. 242; Sperber D. A Dictionnary... P. 72.

[84] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 438–439; *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 4, S. 33; *Sperber D.* A Dictionnary... P. 139–141.

[85] См. *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 449–450; *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 4. S. 70; *Sperber D.* A Dictionnary... P. 145–147.

[86] См.: *Krauss S.* Griechische und lateinische Lehnwörter... Teil II. S. 519–520; *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 4. S. 380; *Sperber D.* A Dictionnary... P. 175–176.

касающийся проникновения греческого в раввинистический мир. Один из раввинов, живших в III в., Леви бен Хитта, был свидетелем того, как в Кесарее иудеи молились по-гречески (jSotah 7, 1–21b l.12). Факт этот, безусловно, заслуживает внимания, однако он единичный и на его основе нельзя делать далеко идущих выводов.

Изложенный материал позволяет сформулировать следующий вывод по вопросу о распространении греческого языка и соответственно культуры среди иудеев Палестины. Раввины и законоучители Палестины, жившие в крупных городских центрах, к IV в. н. э. были хорошо знакомы и с греческим языком, и различными направлениями греческой литературы, в том числе — юридической. Иудеи, переселявшиеся из Вавилонии, едва ли знали греческий. Что касается иудеев — жителей мелких городов, удаленных от приморской зоны, или Декаполиса, то их знания греческого были невелики. Крестьянство (ам-ха'арец) знало греческий, видимо, только в тех пределах, чтобы иметь возможность продать свою продукцию на рынке. Бедные иудеи в городах Палестины, судя по всему, свободно говорили на греческом в достаточных пределах для повседневного общения[87]. И еще одно замечание о языковой ситуации. Изобилие заимствований из греческого в сирийском варианте арамейского языка позволяет сделать следующее предположение: весьма вероятно, что в больших городах с преобладанием греческого (или эллинизированного) населения простой народ говорил на смеси греческого и арамейского, имея в виду, естественно, не смешение грамматических категорий, а «засорение» арамейского греческими и греческими по происхождению словами или даже неологизмами[88]. В этом отношении в первых веках н. э. не должно было быть большой разницы, к примеру, между Иерусалимом и Дамаском.

На Ближнем Востоке в рассматриваемое время эллинизация не ограничивалась только языком и литературой. Сохранившиеся синагоги II–III вв. показывают влияние греческих стандартов, причем зданий общественного назначения, а не храмов.

По понятным причинам синагога должна была быть пустой внутри, т. е. не иметь каких-либо изображений на стенах. Однако же и из этого правила были исключения. В XX в. археологи обнаружили

[87] О языковой ситуации в Палестине см.: *Lieberman S.* Greek in Jewish Palestine. New York, 1942. P. 66.

[88] Иногда источники позволяют выявить весьма необычные неологизмы. Так, в арамейском слились воедино два слова, существующие в греческом раздельно, — ὁ πατήρ (отец) и ἡ πόλις (город) — אמרפלין.. Значение слова — «глава городской администрации». См.: *Levy J.* Wörterbuch... Bd. 1. S. 140.

несколько синагог как в Палестине, так и за ее пределами с изобилием живописных изображений на полу и стенах. Самая известная синагога с живописью обнаружена в небольшом сирийском городе Дура-Эуропос[89]. Однако это во всех смыслах живописное исключение из правил. Строго говоря, такого не должно было быть. Все это не означает, что в синагогах не было или не должно было быть украшений в виде орнамента. Снаружи они всегда были украшены пестрой смесью орнаментальных мотивов греческого и восточного происхождения. Так, например, синагога в Хоразине украшена изображениями греческих мифологических персонажей (Геракл, Медуза, Кентавр) и даже сценами сельской жизни в греческом стиле[90].

Живопись в истинном смысле слова появляется, однако, не только как элемент украшения синагог. В одном из мавзолеев на древнем кладбище Бет-Шеарима найдены изображения животных, а также саркофаг с изображением греческих мифологических персонажей; вход в него был украшен мозаикой, изображавшей дельфинов[91]. Если можно спорить об истоках именно таких вкусов у заказчиков этого мавзолея, то в другой катакомбе на кладбище Бет-Шеарима похоронен раввин и несколько членов семьи патриарха. Их саркофаги также украшены различными сценами из греческой мифологии[92].

Либеральное отношение к изобразительному искусству нашло отражение и в раввинистической литературе III в.[93] Здесь возможны три варианта объяснения данного явления:

1) уровень эллинизации среди иудеев в рассматриваемое время был все же выше, чем мы это себе обычно представляем;

---

[89] Весь материал, относящийся к синагоге в Дура-Эуропос, содержится в следующей книге: *Kraeling C.* H. The Synagogue with contributions by Torrey C. C., Welles C. B., and Geiger B. New Haven, 1956. (The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report VIII. Part I edited by Bellinger A.B., Brown F. E., Perkins A., and Welles C. B.). Наиболее важными статьями в этой книге являются: The History of the Jewish Community at Dura (P. 322–339); The Interpretation of the Paintings and the Religious orientations of Dura's Jewsish Community (P. 340–363).

[90] *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. III. New York, 1953. Nos. 488, 493.

[91] *Goodenough.* Op. cit. No. 456. Nos. 84–85.

[92] *Avigad N.* Excavavtions at Beth She'arim, 1955. Preliminary Report // IEJ. 1957. Vol. 7. P. 77–92, 239–255; *Avigad N.* Excavations at Beth She'arim, 1958. Preliminary Report // IEJ. 1959. Vol. 9. P. 205–220; в особенности же с. 210.

[93] См. подробно: *Urbach E. E.* The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts // IEJ. 1959. Vol. 9. P. 149–165, 229–245.

2) иудейские ремесленники в городах со смешанным населением были вольно или невольно втянуты в конкуренцию с ремесленниками-язычниками, не имевшими предубеждений против образов греческой мифологии, и должны были работать по тем же образцам и стандартам;

3) третий вариант объяснения, встречающийся в литературе, выглядит несколько надуманно, но, может быть, следует учесть и его. К III в. происходит повсеместный упадок язычества, что вело и ко всеобщему изменению отношения к олимпийским богам. Следовательно, и для правоверного иудея изображение чужих богов становилось меньшим грехом, как и работа над такого рода изображениями[94].

Подобное либеральное отношение к живописи и архитектурным украшениям тем более примечательно, что оно соседствовало со строгим запрещением участия в культе императора. Одни и те же раввины разрешали изображения олимпийских богов, но оставались абсолютно непреклонны в том, что касалось статуй императоров и поклонения этим статуям или же участия иудеев в каких-либо иных языческих культах, как, например, в египетском культе богини Исиды.

6. Попытки определения антисемитизма и антиисторичность большинства из них

Обратимся наконец ко второму фактору, который всегда необходимо учитывать при обращении к истории иудеев в рамках Римской империи, т. е. к антииудейским настроениям в античности, их эволюции — иными словами, к проблеме антисемитизма в эллинистическом и римском обществах.

Разговор этот необходимо начать с определения сути проблемы — что такое антисемитизм, как его понимали и понимают, насколько существующие определения можно признать приемлемыми.

Известный энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона ограничивается весьма кратким определением: антисемит — враг евреев[95].

Энциклопедический словарь товарищества Гранат имеет особую статью об антисемитизме, а сам антисемитизм определяет как вра-

[94] *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A political history from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest.New York, 1976. P. 76.

[95] Том 1а. С. 843. СПб., 1893.

ждебное отношение к евреям[96]. Статья содержит также краткий обзор проявлений антисемитизма на протяжении веков.

В Советской исторической энциклопедии специальной статьи об антисемитизме нет, но определение встречается: антисемитизм — распространение вражды к евреям, ведущее к их правовым ограничениям, изгнаниям, погромам и т. д.[97]

В Большой советской энциклопедии статья об антисемитизме есть. Ее автор В. И. Козлов определяет антисемитизм как одну из форм национальной и религиозной нетерпимости, выражающейся во враждебном отношении к евреям. Далее автор очень кратко рассматривает проявления антисемитизма в разные исторические эпохи[98].

Интересно, что почти так же определяет антисемитизм автор статьи об антисемитизме в новейшей англоязычной Encyclopaedia Judaica[99]. Он пишет о том, что это термин общего характера, служащий для выражения враждебного отношения к иудеям на протяжении веков. В целом данная статья содержит изобилие конкретных фактов, касающихся антисемитизма, от древности до современности.

Формально говоря, эти определения безупречны, ибо чем же как не враждой к иудеям и иудаизму является антисемитизм? Однако, с точки зрения автора данной работы, все эти определения, не менявшиеся на протяжении последних ста лет, нельзя назвать удовлетворительными. Все они статичны и носят вневременной характер. Их авторы совершенно не учитывают то, что антииудейские настроения не были неизменными, изменяясь из века в век, от страны к стране. Лишь автор статьи в Энциклопедическом словаре Гранат, В. И. Козлов и автор определения антисемитизма в Encyclopaedia Judaica[100] упоминают об изменчивости антисемитизма, но либо не исследуют это развитие ввиду ограниченности объема статьи (статья в Энциклопедии Гранат, В. И. Козлов), либо приводят массу конкретных фактов, не вдаваясь в рассуждения на общие темы (коллективная статья в англоязычной Encyclopaedia Judaica).

В этой связи хотелось бы особо отметить и иное определение антисемитизма, сформулированное в России в начале XX в. и отли-

---

[96] Энциклопедический словарь т-ва Б-р. А. и И. Гранат и К. седьмое, совершенно переработанное издание. Том третий. М., б. г. Стлб. 189.

[97] СИЭ. Т. 5. М., 1964. Стлб. 445.

[98] БСЭ. Третье изд. Т. 2. М., 1970. С. 80. Стлб. 236.

[99] EJ. Vol. 3. Jerusalem s. a. Col. 87.

[100] Определить его не удается, ибо соответствующий раздел в статье подписан лишь инициалами.

чающееся попыткой учесть все его составляющие[101]: «Антисемитизм — термин, получивший широкое распространение после того, как в 1880 г. появился журнал "Zwanglose antisemitische Hefte". Хотя по своему лексическому составу слово "антисемитизм" и означает неприязнь вообще, в действительности под ним разумеют вражду исключительно к евреям. Независимо от элемента личных интересов антисемитизм питается как враждебными и привитыми неприязненными чувствами, так и предубеждениями, будто евреи являются расой низшей и порочной, враждебно относящейся к прочим народам, что их вероучение стоит в полном противоречии с началами христианской религии и цивилизации; что всюду, приобретая господство, евреи влияют разлагающе на политический и социальный строй тех стран, в которых живут, и подрывают благосостояние коренного населения. Проходя широкой волной чрез всю еврейскую историю, антисемитизм принимал самые разнообразные формы: орудием его служили кровавые преследования, суровые законы, направленные к умалению евреев в правовой и экономической жизни, заведомо ложные обвинения и многое другое. Борьбу с евреями вели как правительства, так и само общество». Далее группа авторов перелагает основные факты антииудейских настроений разных эпох.

Изложенный материал позволяет сформулировать несколько выводов принципиального характера, лишь слегка намеченных в указанной выше литературе, о сущности антисемитизма. Автор данной работы особо хотел бы подчеркнуть, что следующие далее общие замечания о сути антисемитизма и антииудейских настроений являются не более чем доведением до логического конца мыслей, высказанных его предшественниками, которые процитированы на предыдущей и этой странице.

1. Антисемитизм следует определять как комплексное мировоззрение об иудеях и иудаизме как источнике мирового зла и всяческих бедствий, сформировавшееся в европейских странах[102] в Новое и Новейшее время.

2. Антисемитизм является высшей формой проявления антииудейских настроений, зародившихся, действительно, в глубокой древности. Все же употребление термина «антисемитизм» для предшествующих исторических эпох, несмотря на свое кажущееся удобство,

---

[101] Еврейская энциклопедия. Свод сведений о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Том второй. СПб., б. г. Стлб. 638–63.

[102] О современном арабо-израильском конфликте, его истоках и возможных способах преодоления см., например: *Гойтейн Ш. Д.* Евреи и арабы. Их связи на протяжении веков. М., 2001. С. 13–22, 230–246.

неприемлемо, ибо, чем глубже мы погружаемся в древность, тем менее систематизированы антииудейские настроения того или иного общества, тем в меньшей степени можно говорить о каком-то цельном «мировоззрении» общества европейских стран по поводу иудеев и иудаизма.

3. В то же самое время в развитии антииудейских настроений в европейских обществах существует несколько качественных скачков, один из которых приходится на период поздней античности и связан с победой христианства в Римской империи в качестве государственной идеологии.

4. В данной главе и ниже, в седьмой главе, у нас еще будет много случаев коснуться вопроса о роли христианства в формировании антисемитизма. Здесь же отметим лишь следующие три момента. Традиционный взгляд на проблему, согласно которой антисемитизм существует всюду, где живут иудеи, в корне неверен, ибо антииудейские настроения и их высшая форма — антисемитизм — существуют лишь там, где распространено христианство. В тех обществах, где христианства нет или оно не является господствующей идеологией, антисемитизма не было и нет (Китай, Индия[103], мусульманский мир). Существующие же в этих обществах конфликты если и имеют место, то по совершенно иным причинам.

5. В этой связи особо хотелось бы отметить ошибочность расхожего представления о том, что иудеи сами провоцируют антисемитизм. Его причины совершенно иные — специфический, сложившийся за многие века взгляд на иудеев, основанный на предвзятых и неверных предпосылках.

6. Однако же, ввиду того что историческая победа осталась за христианством, развитие и окончательное перерастание древних антииудейских предрассудков в комплексное мировоззрение — антисемитизм — стало лишь делом времени.

7. Виды и формы антииудейских настроений

Обратимся теперь к античности, к конкретным фактам, позволяющим понять и представить себе, каковы были, в чем заключались и выражались антииудейские настроения в римском и — отчасти — в

[103] Об отсутствии антисемитизма в Индии и Китае см.: *Поляков Л.* История антисемитизма. Эпоха веры. М., 1997. С. 7–8.

эллинистическом обществе. Во многом следующие далее рассуждения являются реакцией на уже упоминавшуюся книгу С. Я. Лурье об антисемитизме в античном мире, хотя автор и не ставил своей задачей писать на нее рецензию.

Прежде всего хотелось бы отметить, что рассмотренные ранее столкновения иудеев с представителями мира язычников были нескольких типов:

— в Палестине причиной всегда была политическая борьба за господствующее положение либо в регионе в целом, либо в данном конкретном городе;

— в общинах диаспоры (Малая Азия и Египет) подоплекой столкновений были невозможные и нереалистичные с греческой точки зрения, но совершенно естественные с иудейской точки зрения требования особого гражданско-правового статуса. Иными словами, конфликты с иудеями в этих районах объяснялись тем, что иудеи стремились к тому, чтобы жить как бы и внутри греческого полиса (имея его права), и в то же время вне полисной структуры во всем, что касается гражданских обязанностей. Последнее логично — с иудейских позиций — объяснялось желанием жить по законам предков[104]. Это, однако, оказывалось в основном несовместимым с представлением греков о нормах поведения жителей города, что и вело к конфликтам.

Несколько иная ситуация наблюдается в Египте. В египетской историографии на греческом существовала длительная и устойчивая антииудейская направленность (некоторые образцы такой литературы дошли до нас благодаря Иосифу Флавию, приводящему в сочинении «Против Апиона» в том числе образцы и таких сочинений[105]). Видимо, именно поэтому провокационные призывы Авилия Флакка в Александрии в 38 г. н. э. оказались услышанными, что привело к единственному в античности настоящему иудейскому погрому. Событие это оказалось из ряда вон выходящим, что видно уже по са-

[104] В конечном счете даже и это оказалось в какой-то мере достижимым. Достаточно вспомнить апостола Павла, считавшего себя одновременно иудеем, гражданином Тарса и римским гражданином и вспоминавшего о том или ином своем статусе, сообразно обстановке и потребности.

[105] Видимо, Иосифа Флавия заинтересовала альтернативная по отношению к Библии версия истории исхода иудеев из Египта. Все эти отрывки изданы с подробными комментариями у М. Штерна (*Штерн.* 1997). Манефон — *Штерн.* 1997. С. 62–86; Лисимах — *Штерн.* 1997. С. 383–389; Апион — *Штерн.* 1997. С. 390–417; Херемон — *Штерн.* 1997. С. 418–422. Антииудейская направленность всех этих авторов очевидна.

мому факту многолетнего разбирательства в Риме обстоятельств этого конфликта[106].

В этой связи представляется необходимым сказать несколько слов о самом термине «погром», как и о том, было ли в римском языческом обществе еще что-либо подобное. Так, В. Чериковер, отличающийся в целом здравостью подхода к излагаемому материалу, по случайному поводу затрагивает в своей работе события Иудейской войны и называет столкновения иудеев и эллинистического населения в Дамаске «дамасским погромом»[107]. При этом В. Чериковер ошибается в дате, говоря, что этот «погром» происходил в 70 г. н. э. На самом деле речь идет о событиях первых месяцев Иудейской войны (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 559–561), когда массовые избиения и убийства иудеев прокатились по большинству городов Ближнего Востока, в том числе и по Александрии. Весьма сомнительно, что эти события можно называть «погромами». Перед нами типичные эпизоды массовых беспорядков, возникавших на чисто политической почве. Греческое и эллинизированное население ближневосточных городов убивало и изгоняло иудеев (не везде и не отовсюду) не за их этническую принадлежность, а за то, что с иудеями в мир ближневосточного эллинизированного обывателя пришла война, которой греки, жившие на Ближнем Востоке, и вообще все население, придерживавшееся ценностей античной культуры, совершенно не хотели, не понимая случившегося и не принимая иудейских требований к самим себе и окружающей действительности.

Подводя итоги, отметим, что конфликты в этих наиболее беспокойных районах[108] были либо политическими, либо гражданско-правовыми. За всем этим не было желания и стремления преследовать или притеснять иудеев как таковых. В античном языческом мире в отличие от европейского Средневековья все конфликты с иудеями начинались только тогда, когда во взаимоотношениях иудеев с окружающим миром начинало проявляться что-то антигражданское. При этом религиозный и этнический элементы в отмеченных выше конфликтах в рамках языческого общества оставались вторичными, если

---

[106] Основные источники — Филон «Против Флакка», «О посольстве к Гаю» (имеется русский перевод в следующем издании: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности еврейского народа. Против Апиона. Перевод с древнегреческого. Приложение. *Лурье С. Я.* Антисемитизм в древнем мире. Попытки его объяснения в науке и его причины. М., 1994), а также знаменитое письмо Клавдия к александрийцам (CPJ. Vol. 2. N 153).

[107] *Tcherikover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Philadelphia, 1959. P. 289.

[108] То есть таких, где имели место трения между иудеями и римской властью.

и вообще хоть как-то заметными. В полной мере это относится и к Египту, где, как уже говорилось, образ иудея в национальной исторической литературе был издревле весьма отрицательным.

Из последнего факта, правда, было бы неосмотрительно делать далеко идущие выводы и обвинять египтян в нелюбви и даже ненависти к иудеям. Многочисленные египетские папирусы римского времени свидетельствуют, что Египет был единственной страной в Средиземноморье, где иудеи жили не только в городах, но и занимались сельским хозяйством бок о бок с местными жителями, как показывают многочисленные примеры документов, опубликованных во втором и третьем томах Corpus Papyrorum Judaicarum. В них нет свидетельств конфликтов двух достаточно разных народов.

8. Антииудейские настроения римских писателей

Что касается проявляющейся иногда нелюбви к «иудействующим» и иудеям у авторов, составляющих основу греческой и римской литературы, то здесь представляется необходимым разбираться с каждым конкретным случаем отдельно и не спешить делать выводы. Как уже отмечалось в начале главы, большинство сведений об иудеях и иудаизме, которые сохранились до наших дней, по своему характеру абсолютно нейтральны с элементами естественного интереса к восточной экзотике[109] и лишь изредка — враждебны. Иными словами, представленная ниже обработка материалов враждебной направленности по отношению к иудеям отражает представления об иудеях и иудаизме всего лишь тех представителей интеллектуальной элиты античного языческого мира, которые по тем или иным причинам относились к иудеям с неприязнью.

Знаменитые фразы Сенеки в передаче Августином (De civitate Dei., VI, 11) выглядят следующим образом:

De illis sane Iudaeis cum loqueretur, ait: «Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt. Mirabatur haec dicens et quid divinitus ageretur ignorans subiecit plane sententiam, qua siginificaret quid de illorum sacramentorum ratione sentiret. Ait enim: «Illi tamen causas ritus suis noverunt; maior pars populi facit, quod cur faciat ignorat». («Касаясь же этих иудеев, он говорит: “А между тем образ

[109] См. выше. С. 188–189.

жизни[110] этого преступнейшего народа до того усилился, что уже принят во всех землях. Побежденные победителям дали законы". Он говорил об этом с удивлением — и не ведая, что происходит по воле божества, — он открыто высказывает мысль, которая показывает, что он чувствует о сути их священных обрядов. Ведь он говорит: "Они хоть знают истоки своих обычаев, значительная же часть народа [их] соблюдает, а почему что делает — не знает"».)

В русском переводе известной Хрестоматии М. Штерна[111] стоящее в латинском тексте первой из приведенных фраз слово consuetudo переведено как «обычай». Формально это вполне возможно, ибо основные значения consuetudo действительно «обычай, привычка». Однако, если говорить по сути, фраза приобретает странноватый оттенок, ибо получается, что Сенека возмущен усилением «обычая этого преступнейшего народа», и здесь сразу же хочется спросить — о каком, собственно, обычае идет речь?

Между тем вполне ясный ответ на вопрос, чем же именно возмущается Сенека, заключен в словах его современника Филона Александрийского. Он в первых же фразах «Биографии Моисея» пишет о том, что слава законов, которые оставил Моисей, дошла до края земли, однако Моисей остается очень плохо известен из-за невнимания к нему греческих авторов (Philo, De Vita Mosis, I, 2–3).

Слова эти показывают, что Сенека[112] должен был возмущаться не неизвестно каким обычаем иудеев, а широким распространением их образа жизни, их религиозных обрядов, принимаемыми «иудействующими» полупрозелитами[113]. Последнее подтверждается как приводимыми чуть ниже словами Квинтилиана и Тацита, так и второй фразой Сенеки, сохраненной Августином, также относящейся к иудеям. В ней противопоставлена небольшая часть людей, знающих свои обычаи, и большинство, исполняющее их формально, без понимания.

---

[110] Иной возможный вариант перевода «религиозные обряды».

[111] *Штерн.* 1997. С. 432.

[112] Нельзя не заметить, что Филон и Сенека пишут об одном и том же, хотя и с диаметрально противоположенных позиций. Возможно, это совпадение неслучайно и отражает либо литературную полемику, либо влияние одного автора на другого. Ответить на этот вопрос столь обстоятельно, как хотелось бы, невозможно, ибо трактат Сенеки «De superstitione» («О суеверии»), из которого Августин заимствовал эти фразы, не сохранился.

[113] Особо хотелось бы подчеркнуть, что интерпретация слова consuetudo как «образ жизни» филологически вполне возможна. Отметим далее, что осознание различий между иудеями, «иудействующими» и христианами возникает несколько позже, в конце I в. н. э. См.: *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 25–48; *Goodman M.* Who was a Jew? Oxford, 1989.

В словах Сенеки нет прямого ответа на вопрос, кто, собственно, имеется в виду. М. Штерн и его предшественник С. Рейнак считают, что здесь противопоставлены иудеи, знающие истоки своих обычаев, и множество «иудействующих», которые этих обычаев не знали[114]. Однако появление здесь слова populus «народ» наводит на мысль о том, что здесь имеется в виду совсем иное противопоставление: иудеи, знающие суть и истоки своих обрядов, противопоставлены большей части римского народа, в основном забывшего об истоках и сути своих римских религиозных обрядов[115]. В пользу именно такой интерпретации свидетельствует специфика употребления термина populus, употреблявшегося преимущественно для римского народа, а не народов провинций. В последнем случае чаще все же будет употребляться gens. В этой связи хотелось бы также обратить внимание на приводившийся выше отрывок из Цельза, сохраненный Оригеном, где также противопоставляются иудеи, знающие свои обычаи, и жители империи, позабывшие истоки собственных обычаев и увлекшиеся экзотическими восточными культами.

Что же касается «побежденных, диктующих законы победителям», то это для римской литературы штамп, общее место, выражающее сожаление римских аристократов по поводу дурного влияния Востока на римский традиционный образ жизни[116]. Было бы нелепо в этой связи воспринимать антииудейский выпад Сенеки изолированно от римского общественного мнения, точнее говоря, — от мнения интеллектуальной, пишущей части римского общества. Оговорку приходится делать потому, что иных мнений об иудеях в отличие от христианского времени мы просто не знаем. Многие же примеры, относящиеся к разным векам и разным странам, показывают, что мнение (или мнения) интеллектуалов, имеющих возможность выражать свои мысли письменно, не отражают мнения всего общества в целом. В лучшем случае можно говорить о том, что литератор выражает идеи какой-то части общества, того или иного общественного слоя.

---

[114] См. *Штерн*. 1997. С. 433.

[115] И. А. Левинская (Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 62. Прим. 41) отмечает такой вариант интерпретации данной фразы в качестве одного из возможных.

[116] Основные — согласно римскому общественному мнению — победы завоеванных территорий над победителем суть следующие: О победе Греции над Римом см: Hor., Ep., II, 1, 156; о победе Сирии над Римом см.: Flor. Epit., I, 47, 7; о победе провинций над Римом в целом см.: Plin, Hist. Nat., XXIV, 5.

Среди наиболее резких антииудейских выпадов античной литературы вторым по времени следует назвать отрывок из сочинения Марка Фабия Квинтилиана «О воспитании оратора». Текст этот[117] вызывает множество вопросов, ибо не так легко выяснить, кого и за что именно не любит Квинтилиан.

Et parentes malorum odimus: et est conditoribus urbium infame contraxisse aliquam perniciosam ceteris gentem, qualis est primus Iudaicae superstitionis auctor: et Grachorum leges invisae. («Мы ненавидим и породивших зло. Постыден для основателей городов тот факт, что они собрали воедино некое гибельное для других племя; таков первый изобретатель иудейского суеверия; и законы Гракхов являются ненавистными».)

Сложность интерпретации этого текста связана с тем, что Квинтилиан пытается осмыслять историю другого народа согласно представлениям, которые в данном случае неприменимы. Кроме того, для Квинтилиана неожиданно оказываются одинаковыми по духу и значению два события, которые на самом деле ничем не объединены между собой, а предлагаемая же им самим связь выглядит очень натянуто.

Первая часть этой фразы допускает два варианта интерпретации, при этом оба противоречат истине. Слова Квинтилиана можно понять как представление о том, что иудейский народ как таковой был специально создан неким изобретателем иудейского суеверия путем «синойкизма», т. е. путем принудительного поселения в одном месте людей, живших ранее в разных населенных пунктах. Абсурдность этого утверждения в комментариях не нуждается.

Логику мысли Квинтилиана можно, однако, понять и иначе — как указание на то, что основатели каких-то неназванных и непонятно где находящихся городов назойливо приглашали иудеев в свои города, создавая им в своих полисах благоприятные условия для жизни.

Как было показано выше, все сведения о получении иудеями каких-то особых льгот в эллинистические времена являются апологетическими легендами. Что же касается римского времени, то, как показывают примеры, рассмотренные в предыдущей главе, администрация городов Малой Азии и Киренаики под влиянием получаемых свыше распоряжений принимала компромиссные решения, в извест-

[117] Institutio Oratoria, III, 7, 21. В этом месте Квинтилиан разбирает вопрос, какими аргументами должен воспользоваться оратор, желающий произнести обвинительную (или хулительную) речь.

ной мере удовлетворяющие запросы иудеев, но вопрос о специальном приглашении иудеев на жительство в определенное место никогда не стоял.

Здесь хотелось бы еще раз подчеркнуть, что, за исключением Палестины, Малой Азии, Александрии Египетской и Киренаики, у римского государства вообще никогда и нигде не было сколько-нибудь серьезных проблем с иудеями, ибо только в этих регионах иудеи обращались к властям с конкретными политическими по сути требованиями обеспечить себе возможность жить по законам предков. В других регионах, где иудейские общины не были многочисленны и, возможно, богаты, где в отличие от Рима иудеи не обладали статусом римского гражданства, такие требования либо вовсе не выдвигались, либо (что тоже допустимо) были столь нерешительны, что центральная власть могла себе позволить их проигнорировать.

Особого внимания заслуживает вторая половина фразы Квинитилана. Судя по всему, никто из комментаторов не обратил внимания на то, что именно вызывает у него такую же ненависть, как и «гибельное племя». Слова et leges Grachorum invisae — «и законы Гракхов вызывают ненависть» стоят в предложении так, что читателю становится очевидно следующее: нелюбовь к иудеям и «иудейскому суеверию» и нелюбовь к законам Гракхов для Квинтилиана равнозначны. Последний же факт говорит о многом.

Начнем с того, что Квинтилиан приравнивает несопоставимое — не совсем понятные римскому обывателю обычаи одного из народов Ближнего Востока и законы конца II в. до н. э., направленные на продолжение острого аграрного и политического кризиса в Римской республике. Законы Гракхов в качестве одной из мер по решению проблем общества предусматривали выведение колоний. Вероятнее всего, именно это обстоятельство и привело к объединению у Квинтилиана в рамках одной фразы мифических основателей городов, радетелей зла и иудеев с вполне реальными римскими политическими деятелями. Правда, нелишне напомнить, что Тиберий и Гай Гракхи жили лет за 200 до Квинтилиана, тогда как иудеи, столь не нравящиеся Квинтилиану, — это его современники.

Это сопоставление несопоставимого у Квинтилиана позволяет точно сказать, почему он резко высказывается по поводу иудеев. Законы Тиберия и Гая Гракхов открывают длительный период гражданских войн в Риме, закончившихся установлением монархической власти. Законы Тиберия и Гая Гракхов стали, кроме того, началом конца римского традиционного патриархального образа жизни, столь дорого как для современников, придерживавшихся консервативных

взглядов[118], так и для римских аристократов последующих столетий, с ностальгией вспоминавших об идеальном — как им казалось — прошлом. Именно в этом историческом контексте и следует воспринимать слова Квинтилиана об иудеях. Они для него — не более чем одна из составляющих тех факторов, которые разрушали традиционный римский образ жизни и римские ценности.

Завершая рассмотрение Квинтилиана, отметим, что его слова — это образец иррациональных по сути своей эмоций, в которых определяющим является даже не ненависть к иудеям, а эмоциональное восприятие всей совокупности причин, приведших к упадку Рима и римского традиционного образа жизни.

Наиболее обстоятельно о нелюбви к иудеям пишет знаменитый Корнелий Тацит. Однако его слова также не имеют ничего общего с антисемитизмом, если, конечно, относиться к сообщениям источников непредвзято[119].

В начале пятой книги Историй Тацит пишет[120] об иудеях и иудейских обычаях достаточно подробно: Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur: cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valuere. Nam pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc (con)gerebant[121], unde auctae Iudeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium. («Каково бы ни было происхождение этих обычаев, они сильны своей древностью; прочие же установления, отвратительная мерзость, обрели силу из-за порочности. И ведь действительно, самые последние ничтожества (из других племен), презрев веру отцов, везли и везли туда пожертвования, отчего и приумножилась мощь иудеев; а еще и потому она окрепла, что среди своих верность их непоколебима и готовность к состраданию неизменна, всех же остальных они ненавидят, как врагов»[122].)

---

[118] Здесь наиболее известны два знаменитых представителя семейства Порциев — Катон Старший и Катон Младший.

[119] О взглядах Тацита на иудеев см. подробно: *Rochette B.* Juifs et romains. Y-a-t-il un antijudaïsme romain? // REJ. 2001. T. 160. P. 25–26.

[120] Приводимый ниже отрывок — Hist., V, 5,1. (Полностью весь пассаж Тацита об иудеях несколько более длинный: Hist., V, 1–13.) Комментариев на этот отрывок Тацита известно достаточно много. Помимо М. Штерна (*Штерн.* 2000. С. 16–61) хотелось бы также отметить: *Wardy B.* Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire // ANRW. 2, 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 613–631.

[121] В одних рукописях здесь gerebant, в других — congerebant.

[122] Воспроизводится перевод по изданию: *Штерн.* 2000. С. 24–25. Перевод Г. С. Кнабе (Корнелий Тацит. Сочинение в двух томах. Том первый. Анналы. Малые произведения. Том второй. История. СПб., 1993. С. 549) отличается хорошей литературной

Слова Тацита важны тем, что у него наиболее четко названы причины недовольства иудеями. Все эмоции знаменитого римского аристократа направлены против «иудействующих», презревших веру отцов и преумноживших тем самым мощь иудеев. Иными словами, у Тацита, как и у Сенеки и Квинтилиана, неприязнь вызывают прежде всего не иудеи, а те, кто примыкает к ним из числа греков и римлян, изменяя своим отеческим богам и обычаям.

Подводя же некоторые итоги, отметим, что все наиболее известные антииудейские по форме выпады античных авторов направлены по сути против «иудействующих», отказывающихся от веры и обычаев отцов. Собственно антииудейского настроя в этих выпадах мало: приведенные факты показывают, что Сенека, Квинтилиан и Тацит информацией об иудеях не располагают. Даже Тацит, из этих трех авторов пишущий об иудеях наиболее подробно, излагает в первых главах пятой книги Историй лишь слухи, к которым он по существу не знает, как отнестись. Кроме того, следует иметь в виду, что едва ли эти свидетельства имеет смысл воспринимать буквально.

Действительно, если не очень вдумываться, то все эти тексты можно рассматривать как свидетельство широкого распространения прозелитизма, по-настоящему гибельного для римского государства. Между тем здесь следует учитывать как психологию авторов этих сочинений (римские аристократы с консервативными взглядами), так и ситуацию в обществе в целом. Римское общество, правда не очень последовательно и не очень регулярно, начинало бороться со всеми восточными верованиями, а не только с иудейскими, ибо они воспринимались как общественно вредные.

Как уже отмечалось выше, такое происходило только тогда, когда в обществе случалось что-то, заставляющее власти обратить внимание на роль, положение и значение восточных культов в обществе. Так, если верить Иосифу Флавию, наступление на египетские и иудейские культы в 19 г. объяснялось двумя уголовными делами[123]. Римский всадник по имени Деций Мунд был неравнодушен к одной

формой, но иногда очень далеко уходит от оригинала в отличие от перевода, имеющегося в Хрестоматии М. Штерна: «Но каково бы ни было происхождение всех описанных обычаев, они сильны своей глубокой древностью; прочие же установления, мерзкие и гнусные, стоят на нечестии, которое царит у иудеев: самые низкие негодяи, презрев веру отцов, платили им подати, жертвовали деньги и оттого возросло могущество этого народа; возросло оно еще и оттого, что иудеи охотно помогают друг другу, зато ко всем прочим смертным враждебны и ненавидят их».

[123] Мы не знаем, к сожалению, можно ли свести причины событий 19 г. н. э. только к тем фактам, о которых сообщает Иосиф Флавий.

римской аристократке, почитательнице богини Исиды. Войдя в сговор с жрецами храма Исиды, существовавшего в Риме, Мунд отправил предмету своей страсти письмо как бы от имени влюбленного в нее бога Анубиса. Женщина пришла в храм и Мунд, продолжая играть роль этого бога, вступил с ней в «священный» брак. Обман потом раскрылся, и история наделала много шума (Fl. Jos., Ant. Jud., XVIII, 65–80). Второе преступление такого типа, сказавшееся потом на адептах иудаизма в Риме, заключалось в том, что четверо иудеев убедили одну знатную римскую даму послать дорогие дары в Иерусалимский храм, а потом похитили их (Fl. Jos., Ant. Jud., XVIII, 81–84).

Следствием же этого стало запрещение в Риме отправления египетских, иудейских и, видимо, некоторых иных культовых обрядов восточного происхождения, а также очередная высылка иудеев из Рима[124].

Событие это осталось в памяти многих современников. Так, согласно Светонию, Тиберий externas caerimoniis, Aegyptios Iudaicosque ritus comescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur reliiosas vestes cum instrumento omni comburere (Suert. Tib., 36, 1). («Чужеземные священнодействия, и в особенности египетские и иудейские обряды, он [Тиберий. — А. Г. Г.] запретил; тех, кто был предан этим суевериям, он заставил сжечь свои священные одежды вместе со всей утварью»[125].)

Примерно лет через двадцать об этих же событиях вспомнил Сенека в одном из своих писем: In primum Tiberii Caesaris principatum iuventae tempus inciderat:alienigena tum sacra movebantur et inter superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia (Ep. Mor., CVIII, 22). («Время моей молодости пришлось на начало принципата Тиберия Цезаря. Тогда изгонялись священнодействия инородцев и как суеверие рассматривалось воздержание от некоторых животных»[126].)

Правда, это гонение на восточные культы особого успеха не имело в том смысле, что искоренить их император и сенат оказались не в состоянии. Документы свидетельствуют о наличии в дальнейшем

---

[124] Частично вопрос рассматривался выше, о событиях 19 г. в Риме см. подробно: *Левинская И. А.* Ук. соч. С. 66–72; *Штерн.* 2000. С. 67–70.

[125] Воспроизводится перевод М. Л. Гаспарова по изданию: Гай Светоний Транквилл. Жизнь двенадцати цезарей. Издание подготовили М. Л. Гаспаров и Е. М. Штаерман. М., 1964. С. 90.

[126] Из контекста ясно, что речь идет о воздержании от употребления в пищу мяса некоторых животных.

в Риме и выходцев с Востока, и восточных культов, в том числе и иудейского[127]. Чем можно объяснить такую двойственность подхода в языческие времена к Востоку и восточным верованиям? Видимо, дело в том, что распространенность восточных культов беспокоила далеко не всех: кто-то сам был их приверженцем, кто-то просто предпочитал закрывать глаза и на эти культы, и на их адептов, рассматривая их, выражаясь современным языком, как маргиналов, недостойных особого внимания.

В случае обострения ситуации в обществе или конкретных уголовных дел государственная власть в какой-то мере обращала внимание на эти «чуждые» культы и «подозрительные» элементы: на приверженцев учений, не вызывающих доверия. Однако в целом в них не видели особой опасности и приведенные выше известные резкие высказывания Сенеки, Квинтилиана и Тацита являются частными мнениями римских консервативных авторов, мишенью которых были даже не иудеи, а изменяющие отеческим богам «иудействующие». Мнения этих, а также некоторых других римских литераторов[128], писавших об иудеях, имеют, естественно, отношение к римскому общественному мнению в целом, но у нас нет оснований особенно преувеличивать их значимость. Дошедшая до наших дней классика римской литературы, хотя и читалась из века в век, но все же была предметом изучения немногочисленных образованных слоев общества.

Отметим также, что по сравнению с раннехристианскими авторами даже самые образованные римские аристократы имели об иудеях весьма смутное представление[129]. Собственно, иначе в языческое время и быть не могло, и не стоит преувеличивать степень интереса жителей античного языческого мира к иудеям. За исключением Палестины и Египта, иудеи повсеместно были городскими жителями, а в обществе, основой экономики которого является сельское хозяй-

---

[127] В этом отношении много «Сатиры» Ювенала. Их автор весьма сожалеет об ориентализации Рима на рубеже II–III вв. См., например: Sat., I, 26–29, 103–108, 127–131; IV, 23–27. Здесь особо хотелось бы отметить Sat., III, 60–63, где встречаются такие слова: iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes. («Уже давно сирийский Оронт впадает в Тибр».) (Ср. также Mart. Epigrammata, XII, 57, 11.) Что касается конкретно иудеев в Риме, то одно сообщение Диона Кассия (LX., 6, 6), относящееся ко времени Клавдия, показывает, что количество иудеев в столице было немалым. (Конкретных цифр, правда, Дион Кассий не приводит.)

[128] Например, Горация или Петрония. См. подробно сл. страницу.

[129] Собирательный портрет иудея в римской литературе попытался составить Б. Рошет: *Rochette B.* Juifs et Romains... P. 27, 28, 29.

ство[130], процент городского населения по определению низок. Поэтому основное количество мелких собственников или арендаторов в Италии, Северной Африке, Испании, Галлии и т. д., появлявшихся в городах, в лучшем случае, по ярмарочным дням, едва ли могло в языческое время что-то слышать об иудеях. Естественно поэтому, что и проблема «иудействующих», в принципе актуальная и злободневная, задевала на деле лишь немногих, ибо с иудеями, как уже отмечалось, контактировали в языческие времена горожане, составлявшие меньшую часть населения. Даже в период распространения христианства положение не очень изменилось, ибо новая вера принесла обывателю не столько знания об истоках христианства, сколько набор стереотипов о «плохом» народе, распявшим Господа.

Нападки на иудеев и иудаизм встречаются в той или иной мере и у многих других античных авторов языческого времени, но по сравнению с тем, что писали Сенека, Квинтилиан и Тацит, все это выглядит безобидным брюзжанием[131].

Так, у Горация в одном из стихотворений появляется утверждение о легковерии иудеев (Horat. Sermones, I, 5, 96–104). Марциал в целой серии стихотворений пишет об иудеях в откровенно издевательской манере, обыгрывая лишь две темы: дурной запах, будто бы исходящий от них, и обрезание (Epigrammata, IV, 4; VII, 30; VII, 35; VII, 82; XI, 94). Ювенал сетует на то, что находящаяся в районе Капенских ворот священная роща и водные источники, связанные с именем царя Нумы Помпилия, оказались сданы иудеям (Juv. Saturae, III, 10–18). Однако, что принципиально, все это было лишь сетованиями римских аристократов, но никогда не сопровождалось призывами к каким-либо насильственным действиям по отношению к иудеям. В этом еще одна из причин, почему, с точки зрения автора данной работы, восприятие нападок на иудеев в античной литературе как проявление антисемитизма лишено оснований.

---

[130] Политическая, экономическая и культурная жизнь античного общества проходила в городах и в этом смысле его действительно можно назвать городским обществом. Однако это не меняет главного. Экономической основой жизни античного общества во все века продолжало оставаться сельское хозяйство. Что касается расселения иудеев в сельских районах Египта, то только так можно объяснить широкое распространение по всему Египту «людей субботы», египтян, в той или иной мере воспринявших основы иудаизма. О них см. подробно: Corpus Papyrorum Judaicrum. Vol. III. Edited by V. A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern. With an epigraphical contribution by D. M. Lewis. Cambridge Mass., 1964. P. 43–87.

[131] Полная сводка антииудейских выпадов в римской языческой литературе в сопоставлении с раннехристианскими авторами есть у Ж. Жюстера: *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire romain... Tome premier. Paris, 1914. P. 43–49.

Что касается греческой литературы эллинистического и римского периодов, то об антииудейских выпадах грекоязычных авторов нам практически ничего неизвестно. Из этого нельзя делать вывод о том, что таковых не было, учитывая в целом плохую сохранность античной литературы, относящейся к периоду IV–II вв. до н. э. Все же явная нелюбовь к иудеям и всему иудейскому прослеживается у целой группы египтян, писавших по-гречески. Это Манефон, Херемон, Лисимах, Апион. Однако у нас нет достоверных данных, позволяющих говорить о каком-то влиянии их идей на умонастроение римского общества в целом[132].

Здесь необходимо отметить, что несколько историй развлекательного характера, взятых из Апиона, цитирует Авл Геллий, а из Плиния Старшего известно, что об Апионе был наслышан император Тиберий[133]. Однако это мало что доказывает, особенно если учесть любовь Авла Геллия к экзотическим частностям и изысканным сочинениям. Кроме того, произведения Апиона не сохранились и мы не в состоянии определить, какое место в них занимали антииудейские мотивы.

Судя по всему, антииудейская направленность была характерна для известного ритора I в. до н. э. Аполлония Молона с острова Родос. Его труды не сохранились, и вся информация о риторе почерпнута из сочинения Иосифа Флавия «Против Апиона» и «Praeparationes Evangelicae» Евсевия. До наших дней сохранился один фрагмент, бесспорно принадлежащий Аполлонию Молону (Euseb. Prae. Evang., IX, 19, 1–3), об обнаружении в Иерусалимском храме грека, едва не принесенного в жертву[134], а также краткие отрывки, в которых Иосиф Флавий перечисляет, чем именно Аполлонию Молону не нравятся иудеи (Fl. Jos., Contr. Ap., II, 145, 148). Претензии ритора таковы: Моисей — колдун; законы Моисея учат не добродетели, а исключительно пороку; иудеи — безбожники и человеконенавистники; они малодушны, отличаются безрассудной отвагой и являются самыми бездарными из варваров. Слова эти вырваны из контекста и по-настоящему мнение Аполлония Молона мы оценить не можем, ибо нам неизвестны его аргументы. Насколько мы можем

[132] О причинах бросающейся в глаза близости взглядов представителей египетской исторической традиции и Аполлония Молона ничего определенного сказать нельзя, ибо сочинения Аполлония Молона не сохранились.

[133] NH., V, 14; VI, 8; VII, 8; X, 10. Плиний упоминает во введении к Естественной истории о знакомстве императора Тиберия с трудами Апиона: NH., praef.25.

[134] Fl. Jos., Contr. Ap., II, 79–80. Иосиф Флавий пересказывает этот текст так, что в результате остается неясным, кто именно является автором этого текста — Апион, Посидоний или Аполлоний Молон.

судить, ему близки идеи Манефона, Апиона, Лисимаха и Херемона. Нам неизвестно, можно ли говорить о влиянии египетской традиции на Аполлония Молона, или же в данном случае речь идет о совпадении взглядов. Приведенные выше примеры далеко не исчерпывают тему, ибо общее количество высказываний античных языческих авторов об иудеях и иудаизме значительно больше, однако необходимо признать, что каких-либо иных заметных антииудейских выпадов в античной (языческой) литературе практически нет, если основываться, конечно, на современном понимании явления.

Изложенный материал позволяет сформулировать некоторые итоги и поставить вопрос следующим образом: насколько складываются все приведенные выше факты в некую систему, в мировоззрение языческого общества по отношению к иудеям? Здесь крайне необходимо задать и еще один вопрос: было ли таковое вообще? Иными словами, существовал ли в языческих обществах Греции, эллинистических государств и затем Рима иудейский вопрос, насколько все, связанное с иудеями, волновало языческие общества античности? Приходится, к сожалению, признать, что ответ на этот вопрос чаще всего определяется не столько фактами, сколько эмоциями, весьма далекими от науки[135].

В качестве примера можно привести написанное А. Б. Ковельманом предисловие (с. 5–12) к книге: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона. (М., 1994). Основная мысль автора сформулирована на первой же странице (с. 5 книги): Греция — мать всех демократий и народных движений — стоит у истоков погрома. Далее читателю представлена пестрая смесь из различных фактов, относящихся частично к социальным конфликтам, частично — к отдельным фактам этнической неприязни различных народов в античности. При этом А. Б. Ковельман стремится доказать читателю, что уже в античности иудеи были гонимы, а в целом история Древнего мира полна антисемитизма и погромов, как иудейских, так и прочих[136]. (Правда, тот же А. Б. Ковельман вынужден признать, что народные массы в основном оставались равнодушны к иудеям.)

---

[135] Поразительным примером, когда в антисемитизм заносятся практически все высказывания античных авторов об иудеях, является следующая статья: *Daniel J. L.* Antisemitism in the Hellenistic-Roman Period // JBL. 1979. Vol. 98, 1. P. 45–65.

[136] Здесь перед нами пример весьма расширительного толкования самого термина, когда под погромом понимается любой общественный конфликт, сопровождающийся убийствами конфликтующих сторон, вне зависимости от причин конфликта. Естественно, что подобный подход далек от научного.

От чтения такого рода работ[137] складывается парадоксальное впечатление. По мнению некоторых современных исследователей, древние греки и римляне постоянно размышляли, насколько соотносятся между собой античная культура и культура иудеев и т. д. Таким исследователям, видимо, не приходит в голову, что все иудейское в языческое время могло просто не интересовать и не волновать среднестатистического обывателя в Греции и Риме уже потому, что преувеличивать размеры контактов иудеев и античной цивилизации не стоит. Бесспорно, с ними в той или иной степени сталкивались жители крупных городов[138], составлявшие меньшинство населения римского государства.

9. Итоги

Все сказанное выше позволяет с уверенностью утверждать, что иудейского вопроса в языческом Риме не существовало и не могло существовать. Иначе говоря, в Древнем Риме в отличие от европейских стран Нового и Новейшего времени не существовало проблемы гражданских прав иудеев и стремления преодолеть дискриминацию иудеев. Формально можно, конечно, предполагать, что проблемы не было только потому, что римлян отличало весьма ярко выраженное имперское политическое сознание и пренебрежение ко всем народам, не придерживавшимся общегосударственной системы ценностей. Однако такой в принципе возможный вывод будет неточным по следующей причине. Приводившиеся факты свидетельствуют, что взаимоотношения римского языческого государства с иудеями прошли сложный путь развития, но они никогда не были враждебными.

В большом многонациональном государстве со множеством верований иудеи были одним из многих народов с чуть более оригинальной религией, чем у прочих, но не более того[139]. Интересно, что

[137] В плане сравнения можно отметить также: *Belayche N.* Sem et Japhet ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés des juifs // DHA. 1997. Vol. 23, 1. P. 55–75.

[138] Здесь также важно подчеркнуть, что лишь для одного крупного города — Рима — мы располагаем более или менее систематической информацией о внутренней обстановке в городе и о взаимоотношениях в нем этнических общин. Для остальных городов такая информация эпизодична и случайна. (См., например, рассматривавшуюся выше информацию о конфликтах в Кесарее Морской.)

[139] Истинной спецификой иудейской культуры следует, видимо, назвать не сами по себе основополагающие постулаты иудаизма (монотеизм, идея избранности), которые не являются «изобретением», привилегией иудаизма. Спецификой будет степень выражения соответствующих идей у иудеев.

и греки и римляне вполне успешно находили «аналоги» Яхве в своих пантеонах. Так, у Марка Теренция Варрона встречается отождествление Яхве с Юпитером, у Валерия Максима — с Сабазием, у Плутарха (Quaest. Conviv., IV, 6) — с Дионисом, у Тацита (Hist., V, 5) упоминается отождествление Яхве с Либером Патером. Сам Тацит относится к такому отождествлению отрицательно[140]. Отметим наконец, что у Иоанна Лаврентия Лида (VI в. н. э.) встречается указание о том, что Иерусалимский храм, согласно представлениям некоторых греков, был храмом Диониса (Lyd. De mens., IV, 53).

Говоря о проблеме так называемого антисемитизма в античности, хотелось бы также подчеркнуть следующий момент. В общей сложности в языческой античности уже имели место все нападки и предрассудки против иудеев, которые расцвели пышным цветом в Средние века и Новое время. Однако же в языческой античности не было другого.

Приведенные примеры ясно показывают, что некоторые греческие и латинские авторы высказывались против иудеев. Однако же никто из них не призывал обывателя к насильственным действиям против этого народа по той простой причине, что в языческой античности никто не «додумался», за что, собственно, следует ненавидеть и преследовать иудеев. Лишь с победой христианства возникает новая идея, впервые в истории объединившая отдельные проявления антипатии к иудеям в более или менее стройную систему, значительно приблизив тем самым появление, собственно, антисемитизма. Речь идет об обвинении иудеев в богоубийстве и в том, что они не распознали в Христе Мессию. Под влиянием этих представлений все высказываемые ранее неудовольствия в адрес иудеев обрели особый смысл и идейную направленность. Неслучайно, конечно, в эпоху Поздней империи возникает совершенно неизвестное ранее явление общественной жизни — драки иудеев и христиан (Socrates, Hist. Eccl., VII, 13; VII, 16).

Что же касается языческой античности, то за пределами образованных слоев, читавших все новинки исторической и художественной литературы, высказываемые авторами тех или иных сочинений идеи особой известностью не пользовались[141]. В ином случае, при

---

[140] См. подробно: *Штерн.* 1997. С. 209, 359–361, 557–558.

[141] Примеров, позволяющих подтвердить это на фактах, не так много, но все же нельзя не обратить внимание на некоторые факты, которые сообщает Авл Геллий. Так, он пишет (NA., XI, 16), как вынужден был объяснять одному человеку, не сведущему в греческом языке и литературе, кто такой Плутарх и о чем он писал. Если же говорить в целом, то Авл Геллий, не высказываясь определенно, все же ясно дает понять, что круг его знакомых, чьи слова и мнения он постоянно передает, на самом деле очень узок.

иной идейной и общественной обстановке в обществе, упоминавшиеся выше стихи Марциала и Ювенала или пассажи Сенеки, возможно, могли бы стать идейным знаменем погромов, но следует признать, что ничего такого не происходило. В рамках языческой культуры издевательские стихи Марциала по поводу обрезанных иудеев, резкие реплики Сенеки и т. д. не несли в себе призыва к насилию ни в явной, ни в скрытой форме и не могли быть в данном обществе восприняты как таковые.

Иными словами, все антииудейские выпады, встречающиеся в античной литературе и имеющие отношение к римскому общественному мнению в целом, не складываются в систему и не могут рассматриваться как антисемитизм по двум причинам. В дохристианские времена общество еще не изобрело причины ненависти к иудеям и антииудаизм не выходил за рамки высокомерного презрения представителей римской элиты по отношению к одному из восточных народов, традиционно воспринимаемых как рабов. Кроме того, в языческие времена общество и государство были готовы спокойно воспринимать представителя любого народа, принимающего ценности античной культуры и — что особенно характерно для Рима — не бунтующего против верховной власти.

Наконец, в условиях политеистического, многонационального государства такого явления, как вражда на религиозной почве (одна из существеннейших составляющих антисемитизма в чистом виде) не существовало и не могло существовать. Отсутствовало же оно потому, что олимпийской религии — официальной идеологии Рима — просто нечего было делить с иудеями и иудаизмом в отличие от христианства, о чем подробнее будет сказано ниже, в седьмой главе.

Конечно, если ставить знак равенства между антииудаизмом (явлением, действительно существовавшим в античности) и антисемитизмом, то тогда вся античная история оказывается полной именно антисемитизма. Однако же такой подход никак нельзя назвать научным. Это типичный пример переноса в древность явлений, существовавших в то время, когда писалась книга, автор которой высказывал соответствующие идеи. В этом смысле характерна неоднократно уже упоминавшаяся книга С. Я. Лурье «История антисемитизма в античном мире». Прекрасное знание источников соседствует в ней с ничем не обоснованной концепцией и мифологизованными представлениями по поводу истории иудеев.

Так, он много пишет (с. 118–126) о причинах враждебности греков и римлян к иудеям (с. 118–126). Она заключалась, по мнению

автора, в том, что особенности национального характера иудеев и иудейский национализм должны были вызывать у греков и римлян антипатию, ибо иудеи не знали своего места в греческом и римском обществе (выражение С. Я. Лурье).

Основной недостаток этого объяснения в том, что оно не подкреплено фактами. С. Я. Лурье много пишет о неприемлемости для греков иудейского «нахальства», не приводя при этом ни одного примера из источников, ни подобного поведения иудеев, ни реакции на него греков. И это естественно: в источниках об этом ничего нет и не может быть, ибо для греков и римлян высокий уровень патриотизма и претензий одного небольшого народа просто не представлял интереса, являясь несущественным фактором внутренней жизни государства, в отличие от проблемы «иудействующих» — все возраставшего количества людей, приходивших к частичному исповедованию иудаизма и выпадавших тем самым из привычных общественных отношений.

Возвращаясь к работе С. Я. Лурье, хотелось бы отметить, что, возможно, в отдельных случаях национализм иудеев раздражал греков или римлян. Так, например, тот факт, что внесение в Иерусалим значков легионов могло спровоцировать восстание, естественно, не укладывался в головах римских солдат, расквартированных в Палестине. Римская армия всегда так поступала, и нигде за пределами Палестины внесение значков легионов в тот или иной город не вызывало никаких волнений. В этом смысле особенности иудейского менталитета, вероятнее всего, действительно могли задевать римских легионеров. Однако надо иметь в виду, что ни в одном произведении древних авторов, даже у Иосифа Флавия, об этом прямо не говорится[142]. Исследователь, пишущий об этом, делает логичное, но все же только допущение о том, что так могло быть. Отсутствие же такой информации как раз и показывает, что отдельные, возможно, и имевшие место конфликтные ситуации не образуют систему.

За пределами Палестины таких конфликтов могло и не быть, ибо и грекам, и римлянам особенности иудейского мировосприятия не

[142] У Иосифа Флавия есть два рассказа о римских легионерах, фактически оскорбивших в Иерусалиме религиозные чувства иудеев: Fl. Jos., Bel. Jud., II, 224–227. Второй рассказ: Bel. Jud., II, 228–230. (Оба рассказа относятся ко времени прокураторства Вентидия Кумана — 48–52 гг. К тому же времени относится сообщение Иосифа Флавия о наказании в Риме за неназванные проступки в Иудее трибуна Целера: Bel. Jud., II, 244–246; Ant. Jud., XX, 132; 136.) Во всех этих случаях Иосиф не объясняет мотивов поведения римских воинов. С уверенностью можно говорить лишь о том, что речь идет о поступках, воспринятых как оскорбление религиозных чувств иудеев.

были интересны по причинам, которые явствуют из приводившихся выше оценок Флавия Филострата и Цельза Философа. Кроме того, было бы крайне ошибочным представлять всех адептов иудаизма, живших в первые века н. э., как озабоченных противопоставлением себя античной культуре. История Иудейской войны свидетельствует, что были и такие, но это не является основанием для однозначных выводов.

Особо хотелось бы подчеркнуть, что такого рода вневременной, статичный подход к антисемитизму как минимум ведет к ложным научным выводам. Так. С. Я. Лурье в отмеченной книге пишет: «... я определенно примыкаю к той группе ученых, которые исходя из одного того, что везде, где только ни появляются евреи, вспыхивает и антисемитизм, делают вывод, что антисемитизм возник не вследствие каких-либо временных или случайных причин, а вследствие тех или иных свойств, постоянно присущих еврейскому народу»[143]. С рассуждениями С. Я. Лурье можно было бы согласиться в том случае, если бы он описывал в своей книге положение иудеев в той или иной стране в XIX–XX вв., так как для этого времени слова его совершенно точны. Однако осуществляемый им «перенос» условий жизни иудеев рубежа XIX–XX вв. в Европе на древность, на греческое и римское время, не просто сомнителен, а, как было показано в предыдущих главах, в корне неверен.

Дело в том, что сама идея существования антисемитизма в античном мире основана на нескольких широко известных, но не выдерживающих научной критики предпосылках. Действительно, если назвать любую критику в адрес иудеев антисемитизмом, то, естественно, вся древняя история окажется переполненной им.

Однако одной из важнейших предпосылок адекватного восприятия истории иудеев в греко-римский период является понимание того, что к иудеям каждой провинции Римской республики или империи следует подходить отдельно, не пытаясь рассматривать их в общем. Как было показано выше, лишь в Малой Азии, Палестине и Александрии Египетской складывались условия, провоцировавшие конфликты иудейских общин с римской властью. Однако информация о конфликтных ситуациях в этих регионах, используемая рядом авторов как подтверждение существования антисемитизма, не дает оснований считать, что и в других регионах было так же. Иначе говоря, все условия жизни иудеев в Палестине и формы их взаимо-

[143] *Лурье С. Я.* Антисемитизм в древнем мире, попытки объяснения его в науке и его причины. С. 7. (Цитируется по: Библиотека Флавиана. Вып. 3. М., 1994.)

отношений с внешним миром не тождественны формам и условиям их жизни в диаспоре. Что же касается диаспоры, то условия жизни общин, например, в Египте или в Италии совершенно разные и к ним нельзя подходить с одинаковыми мерками. Справедливо и обратное утверждение. В языческое время никогда не было единого, свойственного всему государству отношения к иудеям. Так, исходя из того, что мы знаем, например, о конфликтных ситуациях в Риме или в Александрии, в Милете или Кесарее, было бы неправомерно говорить об аналогичном отношении к иудеям, к примеру, в Карфагене, Массилии или Неаполе.

Эта многоликость, или, если угодно, «многослойность», отношения к иудеям в языческой античности и является, с точки зрения автора, лучшим подтверждением того, что в дохристианское время в римском мире никакого антисемитизма не могло быть по определению. Приходится считаться с тем фактом, что в этой «многослойности» отношения языческого мира к иудеям отрицательный элемент не был преобладающим[144]. Лишь в христианское время в связи с появлением идеи, навязавшей обывателю образ иудеев как гонителей и убийц Христа, возник антисемитизм, ибо он порождение христианской идеологии, но его проявления зависят от степени толерантности общества по отношению к национальным меньшинствам в целом, а не только по отношению к иудеям. Факты же свидетельствуют, что в языческой античности эта толерантность была несравненно выше, чем после утверждения христианства.

Иной подход к древней истории иудеев (в греческий и римский периоды) — объявление антисемитизма их извечным спутником — может представлять интерес для социальной психологии как образец истории заблуждений или особенностей мировосприятия религиозным сознанием, но никак не для истории как науки.

---

[144] Если, конечно, воспринимать источники беспристрастно, без желания увидеть в них иллюстрацию заранее привносимым догмам.

Глава 5

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ ПАЛЕСТИНЫ РИМСКОГО ВРЕМЕНИ (II в. до н. э. — II в. н. э.)

1. Экономическая жизнь приморской зоны Палестины

Об особенностях хозяйственной жизни Палестины[1] приходится говорить отдельно относительно каждого ее региона, ибо условия для хозяйственной деятельности человека в приморской, центральной и полупустынной экономических зонах этой территории были весьма различными вследствие различий в климатических условиях и неравномерности распределения в них водных ресурсов. Исторические и археологические источники изобилуют подробностями касательно одних регионов и весьма скудны в отношении других[2].

Расположенные в приморской зоне города (в особенности Газа) были одним из конечных пунктов красноморской торговли. Красноморские товары попадали в Газу сухопутным путем по дороге Петра–Газа, значение которой, однако, уменьшилось во II–III вв. в связи

[1] О географических, историко-культурных и экономических зонах на территории Палестины см. подробнее выше: Введение. С. 19–25.

[2] Обзор последних археологических раскопок в Палестине с указанием степени изученности отдельных областей имеется в регулярно переиздаваемом издании «The Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land». Ниже приводятся ссылки на издание: Jerusalem, 1993 (для всех четырех томов) edited by E. Stern, A. Lewnson-Gilboa, J. Aviram. О Галилее в данном издании см.: vol. 2. P. 449–458; о Самарии — vol. 4. P. 1310–1318; об Иудее — vol. 3. P. 814–816. Издатели при этом отмечают, что римско-византийский период истории Иудеи изучен хуже остальных. О Негеве см.: vol. 3. P. 1133–1145.

с переориентировкой торговых путей на египетские красноморские порты, а также в связи с возрастанием в международной торговле роли Эйлата[3].

Детальной информацией о ввозимых с юга товарах и в целом о торговых операциях в Палестине римского времени мы не располагаем. Исключение составляют несколько известных фраз Диодора и Страбона о доставке в Петру и далее в Палестину южноаравийских благовоний[4]. У целого ряда авторов имеется также немало попутных замечаний о том, что из Палестины экспортируется какой-либо сельскохозяйственный продукт. Это позволяет составить некоторое представление о хозяйственной жизни приморских городов Палестины римского времени, правда, весьма неполное. Приводимые чуть ниже данные талмудических трактатов доказывают, что жителям Палестины II в. н. э. были известны многие десятки видов плодовых, овощных и зерновых культур. Хотя нам неизвестно, какие из этих культур выращивались в Палестине, а какие импортировались, у нас нет оснований сомневаться, что на местных рынках они имелись в изобилии. Все же об ассортименте товаров на рынках в Палестине нам остается только догадываться ввиду отсутствия достоверных данных.

Так, у Диодора и Страбона есть указания на то, что из Палестины вывозился в Египет так называемый «асфальт», шедший на нужды бальзамирования[5]. Об использовании палестинского сырья для изготовления целого ряда лекарств сообщают Педаний Диоскорид и Плиний Старший[6].

---

[3] Если же говорить в целом, то нельзя не отметить, что литература о красноморской торговле и направлениях сухопутных и морских торговых путей по Красному морю и Аравийскому полуострову весьма велика. Отметим здесь: Sidebotham S. E. Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa 30 B. C. — A. D. 217. Leiden, 1986. P. 71–77, 152, 162. Эта работа, не будучи единственным сочинением в своем роде, все же является по охвату материала и выводам единственным обобщающим исследованием морской торговли Римской империи с Востоком.

[4] Diod., III, 42=Strab., XVI, 4, 18=C776. Обращает на себя внимание идентичность — за исключением мелких деталей — текста Диодора и Страбона, что свидетельствует об использовании общего источника, каковым мог быть либо Артемидор, либо Агафархид.

[5] Diod., II, 48, 6; Strab., XVI, 2, 45. Под асфальтом имеются в данном случае в виду сгустки вещества, всплывающие в Мертвом море на поверхность.

[6] Dioscorides De Materia medica, I, 19, 1 (бальзам и его виды); I, 71, 1 (камедь терминта); I, 73, 1 (иудейский асфальт); IV, 157, 1 (благовонный орех); IV, 170, 3 (скаммоний); V, 137 (иудейский камень). Ср. также: Plin. Nat. Hist., XIV, 122 — (камедь аравийская и иудейская); XXIV, 85 (специфический тростник, использующийся и как лекарство, и для изготовления благовоний); XXVI, 60 (скаммоний); XXVIII, 80 (иудейский асфальт).

Плиний Старший пишет также об экспорте из Палестины знаменитого палестинского бальзама — различных продуктов переработки кустарника, произраставшего в районе Иерихона[7]. Неоднократно упоминает о бальзаме и Иосиф Флавий[8]. Однако в историко-экономическом отношении имеют принципиальное значение только два из них. Иосиф Флавий сообщает, что в его время было представление о том, что растение «бальзам» было завезено в Палестину царицей Савской (Ant. Jud., VIII, 174–175). О достоверности этой информации судить невозможно, и свидетельствует она по существу лишь о возделывании бальзама в Палестине с глубокой древности[9]. Отметим также тот факт, что бальзам упоминается в Библии, хотя таких мест там немного (Ex., 30:34; 1Reg., 19:10; Cant. Cant. 5:13; 6:2). Видимо, это объясняется тем, что в доримское и доэллинистическое время бальзам был известен, но не использовался столь активно, как в более поздние века.

Кроме того, только у Иосифа Флавия есть указание на то, что бальзам выращивался помимо Иерихона также в районе Эн-Гедди. При этом, с точки зрения Иосифа Флавия, именно здесь произрастал лучший по качеству бальзам[10]. Однако же самая подробная информация о бальзаме есть у Плиния Старшего. Помимо описания общего вида растения и способов добычи его сока, Плиний сообщает сведения и о стоимости продуктов из бальзама.

Он пишет (HN., XIII, 123), что на распродаже конфискованного имущества можно было купить секстарий бальзама (0,547 л) за 300 денариев, а реализовать — за 1000 денариев. Эта фраза вызывает несколько вопросов, ибо она не совсем понятна. Под «продажей конфискованного имущества» следует понимать, скорее всего, торги в Палестине, происходившие после завершения Иудейской войны[11]. В этом случае цена в 300 денариев отражает, видимо,

---

[7] О бальзаме см.: PLn. Nat. Hist., XII, 111–124. Плиний сообщает, что ценился прежде всего сок бальзама, но использовались также кора, семена и ветки. Важно отметить, что палестинский бальзам и продукты его переработки знакомы уже Феофрасту, автору рубежа IV–III вв. до н. э. (Hist. Plant., IX, 6, 1).

[8] Fl. Jos., Bel. Jud., I, 138; I, 361; IV, 469; Ant. Jud., VIII, 174–175; IX, 7; XIV, 54; XV, 96.

[9] Слова Иосифа Флавия означают также, что в I в. н. э. было устойчивое представление о глубокой древности торговых связей Южной Аравии (основного источника произрастания благовоний) с Ближним Востоком.

[10] Fl. Jos., Ant. Jud., IX, 7. Эта информация подтверждается также археологически. См.: EI. Vol. 4. Col. 143.

[11] Чуть выше (Plin. Hist. Nat., XIII, 118) Плиний пишет, что в течение пяти лет после Иудейской войны побеги бальзамового кустарника продавались за 800 000 сестерциев (автор, правда, не уточняет, за какую единицу объема назначалась такая цена). Эти два

минимальный уровень цены товара, за которую его можно было приобрести на месте и в не совсем нормальной с экономической точки зрения ситуации. Что касается 1000 денариев, то, вероятнее всего, по такой цене продавался секстарий бальзама в Риме: не следует забывать, что автор «Естественной истории» Плиний Старший был кабинетным ученым, проведшим большую часть жизни в Италии.

С экономической точки зрения последнее сообщения Плиния важно в следующих отношениях. Цена секстария бальзамового сока опускалась до 300 денариев лишь в тех случаях, когда в экономике происходил серьезный сбой. В целом же продажа бальзамового сока в крупных торговых центрах за пределами Палестины была крайне выгодна, ибо гарантировала прибыль, превышающую 100 процентов. У Плиния имеются также и цифровые данные о количестве получаемого бальзамового сока (Plin. HN., XIII, 117), однако использовать их можно лишь с известными оговорками. Плиний пишет, что во времена Александра Македонского большой сад[12] бальзамового кустарника приносил ежедневно 6 конгиев (3,275 × 6 = 19,65 л), а малый[13] — 1 конгий (3,275 л). Плиний относит эти цифры к прошлому, отстоящему от его времени на три века. При этом он отмечает, что в его время количество собираемого сока было большим, но точных цифр не приводит. Иными словами, ежедневный сбор бальзамового сока в I в. н. э. превышал 22 л и, возможно, значительно, ибо из текста Плиния не следует, что общее количество плантаций бальзама в Палестине ограничивалось одним большим и одним малым садом. Если же учесть, что цена 0,5 л бальзама составляла 300 денариев, то минимальная цена сока, получаемого только за один день, составляла при жизни Плиния 13 200 денариев. Общая же стоимость продукции палестинского бальзама составляла, естественно, сотни тысяч денариев.

Примеры, приводимые в пятой главе, показывают, что годовой доход палестинского земледельца в аридной зоне составлял 200–

сообщения Плиния, а также известное указание Иосифа Флавия о мерах по реорганизации земельной собственности и земельных владений в Палестине после войны позволяют говорить о следующем. Судя по всему, в Палестине после победы римлян происходило активное перераспределение собственности между победителями и скупка ими всего, что могло принести доход.

[12] Плиний не уточняет, каковы размеры этого «большого сада» и сколько этих «больших садов» было в Палестине.

[13] К сожалению, и здесь Плиний не уточняет размеры «малого сада» и сколько этих «малых садов» было в Палестине.

300 денариев, т. е. в лучшем случае был равен стоимости 0,5 л бальзамового сока, активно использовавшегося в римском мире для изготовления благовоний. Сопоставление этих цифр дает нам норму эксплуатации и прибыли природных богатств Палестины римлянами. Неслучайно долина Иерихона, основное место произростания кустарника, была объявлена императорской собственностью. С исторической точки зрения важно также отметить, что описание Плиния и некоторые фразы в Талмуде являются последними упоминаниями о палестинском бальзаме. Мы не знаем, что именно произошло и когда, но, вероятнее всего, можно говорить о гибели плантаций бальзама в Палестине от истощения. Римские власти выкачали из них все, что могли, и в какой-то момент оказались не в состоянии поддерживать воспроизводство растения.

Не менее важным продуктом экспорта из Палестины были финики и в целом продукты пальм. Палестинские финики подавались на императорский стол и использовались как подношение греко-римским богам[14]. Судя по приводимым ниже примерам, финики были весьма дешевы, однако же изобилие финиковых пальм и их урожайность (средний показатель — 30 кг на дерево, реальный же урожай мог быть и значительно выше) позволяют предположить впечатляющий экспорт фиников из Палестины. Последний же факт, в свою очередь, свидетельствует о том, что экспорт фиников был выгоден и чисто экономически, хотя и не приносил огромных доходов. Широкий ареал пальмы и возможность сбора ее плодов без повреждения ствола способствовали в отличие от бальзама сохранению этого растения как вида до наших дней[15].

Для экономики римского времени важны, наконец, следующие два факта. Иосиф Флавий упоминает о вывозе из Палестины оливок и оливкового масла (Fl. Jos., Bel. Jud., II, 591–593), а Павсаний — о высококачественном льне у иудеев. Из контекста ясно, что имеются в виду льняные ткани (V, 5, 2). Подтверждение возделывания льна и изготовления льняных тканей в Палестине есть также в одном из мидрашей (GenR., 19:1; 20:12).

---

[14] Об угощении императора Августа палестинскими финиками сообщает Плутарх: Quaedt. Conviv., VIII, 4, 1. Плиний Старший подробно перечисляет все известные ему сорта фиников, подчеркивая особый вкус некоторых из них. Он же говорит, что некоторые финики именно из-за своего вкуса использовались в качестве особо ценных подношений богам (Hist. Nat., XIII, 26–49, особенно 44 и 46).

[15] Финиковые пальмы росли в Палестине повсюду, однако же основными зонами их произрастания была долина Иерихона и южные районы Палестины — Негев.

2. Экономическая жизнь внутренних областей Палестины

Прежде чем перейти к рассмотрению вопросов, касающихся хозяйственной жизни внутренних областей Палестины, отметим, что по экономическим характеристикам на первом месте во все века и во всех отношениях были Галилея и Иудея. Именно здесь были сосредоточены основные водные источники Палестины, что обеспечивало почти идеальные условия для ведения сельского хозяйства. В Самарии, и особенно в Негеве, эти условия были значительно хуже[16]. Хотелось бы также отметить, что в отличие от приморской зоны сведения о хозяйственной жизни центральных и засушливых районов Палестины весьма скудны[17].

Объясняется это тем, что папирусы, дающие подробную информацию о хозяйственной жизни того поселения, где были обнаружены, являются редкостью. Античные авторы о внутренних областях Палестины и их жизни знали мало; что же касается информации Талмуда по экономике (она весьма обстоятельна), то ее в силу специфики подачи материала невозможно «привязать» к какому-либо конкретному поселению или к проблемам конкретного человека, работающего на земле. В этом ее принципиальное отличие от информации такого рода, содержащейся в папирусах. В первом случае мы имеем конкретный факт, конкретную проблему земледельца вполне определенного поселения, во втором — не лишенные интереса абстрактные схемы с рекомендациями, как следует или не следует поступать человеку, работающему на земле.

Для I в. н. э. некоторое количество информации по вопросу о хозяйственной жизни Палестины можно найти у Иосифа Флавия, Страбона и Плиния Старшего. К сожалению, сообщаемые ими сведения весьма скудны. Как упоминалось выше, у Плиния есть детальное описание бальзамовых деревьев и благовонных растений, финиковых пальм и разных экзотических растений, произраставших в Палестине (Plin., HN., 111–124; XIII, 24–49; XXIV, 85; XXVII, 15). В более краткой форме те же сведения встречаются у Страбо-

[16] О реках Палестины в целом см.: *Abel F.-M.* Géographie de la Paléstine... T. 1. P. 462–503.

[17] Это особенно прискорбно, если учесть хозяйственную специализацию этих областей: центральная и аридная зона были своего рода большими «огородами» и «садами», обеспечивавшими внутреннее потребление и экспорт в другие области государства и за его пределы продуктов регионального сельского хозяйства.

на[18]. Здесь обращает на себя внимание описание экономического процветания Палестины, правда, весьма краткое. Страбон пишет о том, что Иордан орошает землю благоденствующую и во всех отношениях плодородную (εὐδαίμονα καὶ πάμφυρον)[19].

Важную информацию содержит также другой отрывок из Страбона. В начале второй главы шестнадцатой книги (XVI, 2, 2) со ссылкой на неизвестных нам авторов Страбон пишет, что особыми народами, частично занимающимися земледелием, частично торговлей, являются иудеи, идумеи[20], жители Газы и жители Азота (Ашдода). Что касается последних, то их отнесение к «особым» народам — это неправильное толкование того факта, что эти города были крупными торговыми центрами.

Исключение представляют несколько отрывков из Иосифа Флавия. Для нас в данном случае особенно важно то, что историк в своих характеристиках отдельных регионов не ограничился чисто географическим их описанием или описанием отдельных достопримечательностей. Иосиф Флавий делает акцент на характеристике хозяйственной жизни той или иной области. Несмотря на изрядные преувеличения в отдельных случаях, эти характеристики Иосифа Флавия важны и интересны. Первая из них относится к Галилее.

Fl. Jos., Bel. Jud. III, 42–43: ...«ибо земля там настолько плодородна и богата пастбищами и засеяна всякого рода деревьями, что — вследствие легкости — привлекается к земле даже наименее любящий трудиться. Действительно, вся земля там обработана местными жителями и нет ни одной необработанной меры. И городов там много, и повсеместно множество многолюдных — вследствие достатка — деревень, среди которых даже самая маленькая насчитывает до пятнадцати тысяч жителей»[21].

---

[18] Strab., XVI, 2, 16. Учитывая тот факт, что «География» Страбона написана раньше «Естественной истории» Плиния Старшего, нельзя исключать, что последний либо использовал Страбона, либо имел с ним общие источники. В целом же информация Страбона и Плиния Старшего отражает уровень знаний I в. до н. э. — I в. н. э., а в некоторых случаях — даже II в. до н. э.

[19] В основном сведения и Плиния, и Страбона носят либо чисто географический характер, либо познавательный: авторы дают подробные описания природы.

[20] По словам М. Штерна, комментировавшего этот текст в издании *Штерн*, 1997. С. 289, упоминание об идумеях, как об особом народе позволяет определить, что сообщаемые Страбоном сведения относятся ко времени до 20-х гг. II в. до н. э.

[21] Поразительно, но в одном весьма серьезном исследовании по экономике Палестины (*Sperber D.* Roman Palestine, 200–400. The Land. Crisis and change in agrarian society as reflected in rabbinic sources. Ramat-Gan, 1978. P. 3) этот отрывок, несмотря на ясное указание Иосифа Флавия на то, что речь идет о Галилее, рассматривается как характе-

Последние слова этого отрывка явное преувеличение. Выше уже отмечалось одно место из «Автобиографии Иосифа», согласно которому в Галилее насчитывалось 204 города и деревни. Если исходить из того, что самая маленькая деревня насчитывала 15 тыс. человек, то получится, что население одной Галилеи превышало 3 млн. Примерные оценки населения Палестины различных историков и археологов свидетельствуют, что численность жителей всех областей Палестины — как иудейского, так и не-иудейского была значительно ниже этой цифры.

Возвращаясь к Иосифу Флавию, отметим, что он описывал не только Галилею. Несколько ниже историк дает характеристики Переи, Самарии и Иудеи.

Fl. Jos., Bel. Jud., III, 44–45: «И вообще, если Галилея и уступает по размерам Перее, то ей, Галилее, следует отдать предпочтение по природным ресурсам[22]. Перея же, будучи гораздо больше, в основной своей части пустынна, камениста и слишком дика для вызревания возделываемых человеком плодов. Имеющиеся там участки пригодной к обработке и во всех отношениях плодородной земли культивируются. Там имеются долины, покрытые всевозможными деревьями, в основном оливами, виноградником и финиками. Перея орошается потоками с гор и непересыхающими источниками, достаточными и тогда, когда в зной [потоки с гор] пересыхают».

Что же касается Самарии, то Иосиф Флавий описывает ее следующим образом.

Fl. Jos., Bel. Jud., III, 48–50: «Область Самария располагается между Галилеей и Иудеей. Начинаясь от деревни, именуемой Гинея (Gina...a)[23], расположенной на Великой равнине, она кончается у границ топархии Акрабатены. По своему характеру и природе Самария ничем не отличается от Галилеи. В обеих областях чередуются холмы и равнины. Почвы для сельского хозяйства легкие и плодородные. Земля там полна лесов и изобилует плодами, как дикими, так и культивируемыми. Галилея и Самария сходны также и тем, что они совершенно не испытывают нужды во влаге, ибо орошаются дождем они в основном хорошо. Все источники имеют удивительно

ристика Палестины в целом. Ср. также: *Kreissig H.* Die sozialen Zusammenhänge des jüdäisches Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v. U. Z. Berlin, 1970. S. 18.

[22] Буквально в тексте сказано — «по силе».

[23] Касаясь в другом месте и по другому поводу описания границы между Самарией и Галилеей, Иосиф Флавий (Bel. Jud., II, 32) называет эту деревню иначе — Гема (Γῆμα).

сладкий вкус воды, и благодаря обилию прекрасной травы скот дает молока больше, чем в других областях. Основным же свидетельством добродетели и процветания обеих областей является значительная численность их населения».

Что касается аридной зоны, т. е. Негева и районов, прилегающих к Мертвому морю, то о хозяйственной жизни этих областей нам известно из различных папирусных собраний и отчасти по археологическим данным. Возделывание основной части Негева относится к IV–VI вв. и характеризовалось как в римское, так и в ранневизантийское время смешанной обработкой земли. Под смешанной обработкой земли в данном случае понимается такое сельскохозяйственное производство, при котором на одном поле выращивались и зерновые и плодовые культуры (например, ячмень и финиковая пальма). Источники, к сожалению, не позволяют до конца разграничить для Палестины рассматриваемого времени смешанную обработку земли и монокультурное сельское хозяйство, построенное по принципу «одно поле (один участок) — одна культура».

Конкретное представление о хозяйственной жизни в условиях аридной зоны дают папирусы из деревни Маоза, расположенной на южной оконечности Мертвого моря. О них мы расскажем подробно в пятом и шестом разделах данной главы.

Важнейшее различие между внутренними долинами центральной экономической зоны, Негевом и районами, прилегающими к Мертвому морю, заключалось в климате, определившем жесткую хозяйственную специализацию последних. Так, если говорить об областях Мертвого моря, то анализируемые ниже документы свидетельствуют, что здесь основной культурой была финиковая пальма[24].

По проблемам экономической жизни отдельных областей Палестины достаточно много информации содержится в Талмуде. В трактатах первого седера Пеа, Даммай и особенно Кил'айим[25] упоминается множество сельскохозяйственных культур, однако далеко не всегда можно определить, идет ли речь о выращиваемой культуре или о привозной, об основной или экзотической для Палестине культуре[26]. Правда, по сути, в Пеа речь скорее идет об исконных и

[24] Из папирусов явствует, что набор выращиваемых культур в каждом хозяйстве был разнообразен, однако именно финики были важнейшей культурой.

[25] В остальных трактатах первого седера Талмуда интересующей нас информации несколько меньше. Изобилие же ее в трактате Кил'айим объясняется спецификой его содержания. В нем речь идет о недопустимых смешениях продуктов и вещей.

[26] Основные места Мишны, содержащие информацию о сельскохозяйственных культурах: Pea, I, 5; Dammai I, 1a, 1b, 1c; II, 3a, 3b, 3c; Kil'ajim I, 1a, 1b,; I, 2a, I, 2b; I, 3a, 3b.

наиболее распространенных в Палестине культурах, тогда как в Даммай — о привозных и менее распространенных или относительно недавно появившихся в Палестине[27]. Также не вполне понятно, о каких именно областях Палестины идет речь в каждом конкретном случае при упоминании той или иной культуры. Это, правда, закономерно, ибо упоминаемые трактаты писались не с целью дать сведения по экономической географии Палестины, а для регламентации тех или иных правоотношений. Однако у нас есть основания считать, что во многом, если не в основном, эти сочинения отражают реалии Галилеи[28].

3. Виды земельной собственности в Палестине римского времени

Естественно, что на территории Иудеи, а затем и на территории трех Палестин в ранневизантийское время были распространены те же виды земельной собственности, что и, скажем, в Греции или Италии. Однако в каждом районе — и это тоже очевидно — имели место свои особенности юридического и экономического характера в организации земельной собственности и в распространенности отдельных ее видов[29].

I, 4a, 4b; I, 5; I, 8a, I, 8b, 8c; I, 9a, I, 9b; II, 2c, II, 3a; II, 5a; II, 5b; II, 7c; II, 8a; II, 10b; II, 11a; II, 11b; III, 4; III, 5; III, 6a; III, 6b; III, 6c; III, 7a; III, 7b, III, 7c; IV, 5–7; V, 5–8. Отметим, что в научной литературе практически не рассматривался вопрос о том, какие из этих культур можно считать выращиваемыми в Палестине, а какие — привозными. Между тем, судя по всему, разбираться следует с каждым случаем особо. В Мишне, например, упоминается рис (Dammai, II, 2, 1a). Следует ли из этого, что в Палестине возделывался рис? О сельскохозяйственных культурах в Палестине по материалам Талмуда писали подробно: *Hamel G.* Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. Los Angeles, 1989. P. 9–22; *Safrai Z.* The economy of Roman Palestine. London; New York, 1994. P. 108–152. См. также: *Sperber D.* Roman Palestine. 200–400. The Land. Crisis and Change in rabbinic society as reflected in rabbinic sources. Ramat-Gan, 1978. P. 11–44.

[27] Трактат Даммай посвящен продуктам, в отношении которых не ясно, следует ли брать с них десятину.

[28] Об иудейских поселениях в Палестине римского времени см. подробно: *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political history from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 15–25 и в особенности карту на с. 17 данной книги.

[29] О многочисленных технических характеристиках земли в Палестине см. ниже в анализе папирусных документов II в.

Литературные и в меньшей степени документальные источники позволяют утверждать, что на территории Палестины римского и византийского времени засвидетельствованы, подобно всем остальным провинциям:

— частные земельные владения, как крупные, так и мелкие[30];

— императорские земельные владения различного происхождения[31]. Значительная часть тех земель, которые в императорское время входили в patrimonium, на рубеже эр принадлежала Ироду, его семье и его преемникам[32];

— земли, сдаваемые на различных условиях в аренду[33].

Специфическим явлением для Палестины следует назвать практиковавшуюся Иродом Великим раздачу большого количества земельных наделов ветеранам[34].

Особенностью Палестины ранневизантийского времени стало появление земель аравийских племен. Здесь приходится прибегать к несколько неопределенной формулировке, потому что мы не знаем,

---

[30] О частных земельных владениях см. подробно: Applebaum Sh. Economic Life in Palestine // Compendia Rerum iudaicarum ad Novum Testamentum. Section One... Vol. II. Assen 1976. P. 632, 641–643, 656–657. См. также ниже в описании папирусных документов II в.

[31] См.: *Heichelheim F. M.* Roman Syria // Frank T. (ed.) An Economc Survey of Ancent Rome. Vol. IV. Baltimore, 138; *Av-Yonah M.* The Jews of Palestine. A political history from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 98, 105; *Applebaum Sh.* Economic Life in Palestine... P. 657–658; *Safrai Z.* The economy of Roman Palestine. London; New York, 1994. P. 322–326. См. Также приложение к статье *Crowford D. J.* Imperial Estates // Studies in Roman Property edited by M. Finley. Cambrdge, 1976. (Вся статья в целом — с. 35–70, приложение — с. 57–70.) В приложении приведен достаточно полный список императорских владений по всем провинциям.

[32] Применительно к экономике Палестины первого века здесь важно подчеркнуть, что царская семья владела землей только в качестве частных лиц. Земля в Палестине не имела статуса царского «домена». См.: *Kreissig H.* De sozialen Zusammenhänge des judäisches Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v. u. Z. Berlin, 1970. S. 31. Вопрос об императорских земельных владениях со всеми ссылками на источники рассматривается несколько более подробно на последующих страницах.

[33] Информация об аренде земли и арендаторах сохранилась только в Талмуде — *Applebaum Sh.* Economic Life in Palestine... P. 659–660.

[34] Fl. Jos., Ant. Jud., XV, 24; Bel. Jud., III, 36; *Applebaum Sh.* Economic Lfe in Palestine... P. 660–661; *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political history from the Bar Kohba War to the Arab Conquest. New York, 176. P. 106: *Rostovteff M.* The social and economic history of the Roman Empire. Second Edition. Oxford, 1952. P. 663–664. См. также — *Isaac B.* The Limits of the Empre. The Roman Army in the East. Oxford, 1990. P. 327–329; Gracey M. H. The armies of the Judaean Client Kings // The Defense of the Roman and Byzantne East, The Proceedings of a colloquium held at the University of Sheffield in April 1986, edted by Ph. Freeman and D. L. Kennedy. British Institute of Archaeology at Ankara. Monograph 8. BAR International Series. Vol. 27 (1). London, 1986. P. 313–314.

на каких конкретно условиях (аренда, покупка земли, специальное соглашение особого рода) переходили к оседлости аравийские племена, появлявшиеся в провинции[35].

Владел ли землей знаменитый Иерусалимский храм? У нас нет документальных свидетельств, позволяющих ответить на этот вопрос однозначно. Во всяком случае, материал, относящийся к гораздо более раннему времени, позволяет говорить об иных источниках экономического благосостояния Храма. В Библии, в книге Нехемии и у Иосифа Флавия в сообщении, относящемся к тому же времени (Neh., X: 32–38; Fl. Jos. Ant. Jud., XI, 5, 8), говорится о том, что все земледельцы обязаны поставлять десятину от плодов своих, чтобы священники имели достаточно средств к жизни[36]. Этот обычай сохранялся до разрушения Храма в 70 г. Об этом ясно свидетельствует упоминание об «иудейском золоте» в речи Цицерона «В защиту Флакка» (Cic. Pro Flacco, XXVIII, 66–69). Со всей определенностью о налогах в пользу Храма пишет и Иосиф Флавий (Fl. Jos., XVIII, 312).

Что касается земельных владений языческих храмов, а в византийское время — христианских монастырей, то здесь информации крайне мало даже для Сирии[37]. О Палестине эпохи ранней империи данных нет совсем. Относительно ранневизантийского времени скудная информация о церковном землевладении появляется лишь с IV в.[38] В то же время хотелось бы отметить, что храмовое землевладение в языческий период хорошо известно во многих областях Древнего мира и отсутствие подробной информации относительно Палестины является скорее проблемой сохранности документов[39].

---

[35] Соответствующие примеры разобраны М. Сартром — *Sartre M.* Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine. Bruxelles, 182. P. 13–140, 149–153.

[36] См. подробно — *Амусин И. Д.* Народ Земли (К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии) // Амусин И. Д. Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (I тысячелетие до н. э.) по библейским источникам: Сборник статей. М., 1993. С. 64.

[37] Достоверная информация применительно к Сирии ограничивается следующими надписями: IGRR., III, 1020=IGLS., VII, 4028; IGLS., VI, 2946. (О данных надписях см.: *Шифман И. Ш.* Сирийское общество эпохи принципата (I–III вв.). М., 1977. С. 81–82; *Sartre M.* L'Orient Roman. Provinces et sociétés en Mediterranée Orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J-Chr. — 235 après J.-Chr.). Paris, 1991. P. 325–326. И. Ш. Шифман относит к числу таких надписей также IGLS., IV, 1410, что неправомерно, ибо в тексте речь идет о приобретении участка с помощью божества, но не о его продаже богу и, следовательно, о его владении храмом речи не идет.)

[38] *Safrai Z.* The economy of Roman Palestine. London, New York, 1994. P. 327.

[39] О храмовом землевладении в целом см.: *Duncan-Jones R. P.* Structure and Scale in the Roman Economy. Cambrdge, 1990. P. 123–124.

С императорской земельной собственностью и ее ролью в хозяйственной жизни римской Палестины связана проблема общего плана, заслуживающая особого внимания. Альбрехт Альт, рассматривая вопрос об императорских хозяйствах в Галилее и о невысоком в целом уровне урбанизации в Галилее, писал о том, что низкий уровень урбанизации в этой области объясняется наличием здесь крупных императорских хозяйств[40]. Это предположение, с одной стороны, вполне правдоподобно, ибо существует множество материалов о ветеранском землевладении в этом районе[41]. Однако, с другой стороны, появление ветеранских наделов может иметь и иное объяснение. Известно немало случаев самостоятельного приобретения ветеранами своих земельных владений[42]. Вот почему — ввиду отсутствия прямых и явных подтверждений наличия в Галилее особо крупных императорских хозяйств — предпочтительно оставаться на почве реальных фактов и осмыслять проблему исходя из конкретных свидетельств источников о распространенности этих хозяйств. Факты же таковы.

Императорским хозяйством были бальзамовые сады долины Иерихона (Plin., HN., XII, 111–113), императорским доменом — город Йамния и его окрестности. Сестра Ирода Саломея завещала эту территорию Ливии, дочери Августа. В источниках — в данном случае у Иосифа Флавия — это хозяйство упоминается чаще всего (Ant. Jud., XVII, 18; XVIII, 31; Bel. Jud., II, 167; 291). Именно к нему относится единственное для Палестины времени ранней империи упоминание о прокураторе императорского хозяйства Гереннии Капитоне[43]. Папирусы из архива Бабаты свидетельствуют о том, что императорское хозяйство, специализировавшееся на выращивании финиковых пальм, находилось у южной оконечности Мерт-

---

[40] *Alt A.* Hellenstische Städte und Domänen in Galiläa // A. Alt. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Bd. 2. München, 1959. S. 384–395. Альт ничего не пишет о том, почему он считает уровень урбанизации в Галилее низкой. На наш взгляд, приведенные в предыдущей главе материалы позволяют охарактеризовать уровень урбанизации в Галилее именно как высокий.

[41] Сдача императорских владений ветеранам — известная практика рассматриваемого времени.

[42] *Sartre M.* L'Orient romain. P. 324–325.

[43] Fl. Jos., Ant. Jud., XVIII, 158; 163. (См. также: *Sartre M.* L'Orient Roman... P. 324–325; *Safrai Z.* The Roman Economy... P. 323. У З. Сафрая здесь ошибка в отсылке: Ant. Jud., XVIII, 150 вместо правильного XVIII, 158. М. Сартр не упоминает об этом свидетельстве Иосифа Флавия, видимо не зная о нем.)

вого моря[44]. Текст папируса PYadin., 11 (6 мая 124 г.) может считаться доказательством того, что знаменитое поселение Эн-Гедди на западном берегу Мертвого моря (возможно, и его окрестности) было императорским хозяйством. В датировочной формуле документа встречается весьма ясное по смыслу выражение: «...в Энгадах, поселении повелителя Кесаря»[45].

Группа однотипных арендных договоров PMur., 24 (135 г., поселение Ир-Нахаш, район Бет-Гуврина–Элеутерополиса), заключаемых от имени Бар Кохбы с местными земледельцами, позволяет говорить о весьма вероятном существовании здесь императорского хозяйства. Видимо, о том же свидетельствует и сообщение Иосифа Флавия о нахождении в районе Бет-Ше'арима владений царицы Береники (Fl. Jos., Vita, 119). Флавий также мимоходом сообщает о большом количестве зерна, принадлежащем царице Беренике и хранящемся в данном поселении. В другом месте «Автобиографии» (Vita, 71) Иосиф Флавий пишет об императорском зерне, собранном и хранящемся в деревнях Галилеи. В этом случае описываемая ситуация не вполне ясна с юридической и экономической точки зрения — мы не знаем, кто собирал это зерно, где его собирали и на каких условиях. Что касается первого сообщения (Vita, 119), то здесь достаточно ясно сказано о владельце. Здесь хотелось бы отметить также и одно косвенное соображение. Тот известный факт, что императорские хозяйства в Палестине были образованы на месте земельной собственности Ирода и членов его семьи[46], позволяет считать предложенную интерпретацию известия Иосифа Флавия весьма вероятной.

Данные об императорских хозяйствах на территории Палестины сохранились также в ранневизантийских географических трактатах и некоторых надписях более позднего времени. Локализация этих хозяйств не всегда известна. Бесспорно, по соседству с Бет- Ше'аном находилось императорское хозяйство, случайно упоминаемое в

---

[44] Источники, как правило, позволяют четко определить, что императорское хозяйство специализировалось на какой-то одной культуре. Так, например, обстояло дело с упомянутыми чуть выше бальзамовыми садами долины Иерихона. Отдельным императорским хозяйством с вполне конкретной специализацией были леса района современного Ливана. См.: *Sartre M.* L'Orient Romain... P. 323–324.

[45] В источниках встречаются два варианта написания топонима «Эн-Гедди»: с двумя и с одним «д». В папирусах архива Бабаты одно «д». У Иосифа Флавия их систематически два. См., например: Bel. Jud., III, 55.

[46] Это прекрасно видно на примере императорского хозяйства в районе Йамнии. Подробнее см. выше. с. данной главы.

надписи SEG., XX, 455. Надпись датируется 305–311 гг. В четвертом фрагменте известной надписи о налогообложении из Беершевы (GIPT., 4)[47]. упоминается Константинов сальтус. Возможно, он находился в районе Газы[48]. Два других сальтуса — Герарский и Священный (Ἱερατικόν) — находились соответственно на территории Палестины Первой в районе Газы и на территории Палестины Третьей в районе Петры[49].

О четырех императорских хозяйствах, из которых лишь одно известно по другим источникам, сообщает ранневизантийский географ Георгий Кипрский. Он называет эти хозяйства латинским по происхождению термином «область, регион» (ρεγεών). Речь идет о следующих «регионах» (Descriptio, 1016–1019):

— Иерихон (Ἱεριχών); Амат (в тексте, однако Ἀπάθους)[50];

— Ливиас (Λίβας);

— Гадара (Γάδαρα).

Употребление термина «регион» в таком значении встречается редко[51]. Чаще императорские хозяйства названы в источниках термином «сальтус». Что же касается причин, заставивших географа выбрать в данном случае более редкое слово, то здесь возможны два варианта. Обращение к любой карте показывает, что упомянутые «регионы» составляли единое территориальное целое, тогда как сальтусы чаще всего были разбросаны по всей территории провинции. Другим возможным вариантом объяснения может быть особая значимость таких хозяйств, хотя, правда, у нас нет оснований считать, что императорские хозяйства разных размеров могли управляться по-разному. Во всяком случае, в источниках об этом не упоминается.

---

[47] Дата составления надписи точно неизвестна. Вероятнее всего, речь идет о рубеже V–VI вв.

[48] См.: *Abel F.-M.* Géographie de la Palestine... T. 2. P. 443. *Jones A. H. M.* The Cities of the Eastern Roman Provinces. Oxford, 1971. Обращает, однако, на себя внимание полное отсутствие информации об этом сальтусе в известной работе М. Ави-Йоны: *Avi-Yonah M.* Gazeteer of Roman Palestine. Jerusalem, 1976. (Qedem. Monographs of the Institute of Archaeology. 5. The Hebrew University of Jerusalem).

[49] О Гераре и Герарском сальтусе см.: Hierocl. Synecd., 721:11. *Abel F.-M.* Géographe de la Palestine... T. 2. P. 330–331; *Av-Yonah M.* Gazeteer... P. 61. О «Священном сальтусе» достоверной информации мало. См.: *Abel F.-M.* Géographie de la Palestine... T. 2. P. 443, 479–480.

[50] Уже Г. Гельцер, издатель «Описания» в 1890 г., предложил заменить в греческой форме топонима одну букву: π на μ с тем, чтобы получилось чтение Ἀμάθους — Амат. Впоследствии эта конъектура стала общепринятой.

[51] Есть примеры из Малой Азии: Вифиния и Понт: *Jones A. H. M.* The cities.... P. 423–424. Note 28; Каппадокия: *Jones A. H. M.* The cities... P. 186. P. 433. Note 22.

Имеющаяся же информация позволяет утверждать, что все такие хозяйства управлялись чиновниками из res privata — своего рода ведомства по делам императорских хозяйств[52].

Если же говорить по существу, то только для «региона» Иерихон есть дополнительная информация. Выше уже говорилось, что Иерихон стал императорским хозяйством ввиду того, что именно здесь росли знаменитые бальзамовые сады и финиковые пальмы. О «регионах» Амат, Ливиас и Гадара такой информации, к сожалению, нет.

Время появления всех этих хозяйств неизвестно, но, судя по рассматривавшемуся выше примеру с Йамнией[53], весьма вероятно, что и они были образованы в римское время. О том же свидетельствует и одно общее соображение. В ранневизантийское время происходило не столько образование новых императорских доменов, сколько расширение и увеличение прежних[54]. Любое предположение об этом применительно к Палестине приходится, правда, делать больше по аналогии ввиду отсутствия достаточного количества материала.

Ш. Апплебаум в двух своих работах пишет о существовании императорского хозяйства в Нарбатте, восточнее Кесареи[55]. Основания для подобного вывода представляются шаткими и недостаточно определенными. Ш. Апплебаум ссылается на сообщение Георгия Кедрина о распределении Августом владений Ирода Великого между детьми последнего. Хронист сообщает (Georg. Kedr. Vol. I. P. 333:1–10), что во владении (тетрархии) Ирода Антипы находилась, среди прочего, Нарбатта. Археологические раскопки в этом месте, выявившие постройки I–II вв., и сообщение византийского хрониста позволяют Апплебауму говорить о том, что Ирод Антипа владел здесь «имением», которое затем стало императорским хозяйством. На наш взгляд, и сообщение источника, и описываемый Ш. Апплебаумом археологический материал не дают достаточных оснований для подобного вывода.

---

[52] См.: *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey. P. 713. Греческий титул этого чиновника есть у Прокопия: Hist.arc., XXVIII, 31 — «управляющий (ἐπίτροπος) царскими землями».

[53] В источниках есть подтверждения существования императорского хозяйства в Йамнии и в римское, и в ранневизантийское время (*Safrai Z.* Economy... P. 323).

[54] См. подробно: *Jones A. H. M.* The Later Roman Empire... P. 415.

[55] *Applebaum Sh.* Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A. D. 132–135). BAR Supplementary Series 7. Oxford, 1976. P. 13, 76. Note 122; *Applebaum Sh.* Judaea in Hellenstic and Roman Times. Historical and Archaeological Essays. Leden, 1989. P. 97–110.

Если обратиться теперь к сведениям об индивидуальных земельных владениях отдельных собственников, то необходимо прежде всего сказать, что конкретных сведений о размерах земельных участков физических лиц очень немного. Прежде всего это известное место из Церковной истории Евсевия (Hist. Eccl., III, 20, 1–2), где автор пересказывает Гегесиппа и сообщает о внуках брата Иисуса следующее. Во время правления Домициана (81–96 гг.) они владели 9 тыс. денариев. Сумма эта не представляла собой реальных денег, такова была оценка тех 39 плетров (4,78 га), с которых эти люди платили налоги и которые обрабатывали, чтобы обеспечить самих себя[56]. Соотношение 39 плетров — 4,78 га основано на традиционном для греческого мира соотношении метрических единиц, где 1 плетр был равен примерно 1/8 га. Дело в том, что для римского времени существует и еще одна возможность пересчета плетра в современные единицы площади. Один плетр в то время был равен 1 югеру, т. е. 1/4 га. В таком случае получается, что внуки брата Иисуса владели почти 10 га, что с историко-экономической точки зрения является абсурдом по двум причинам. Во-первых, археологический материал, приводимый ниже, ясно показывает, что участки площадью 10 га и выше в условиях Палестины были редкостью и свидетельствовали о значительном богатстве землевладельца; во-вторых, источник сообщает если не о бедности, то о весьма скромном положении этих людей. Ценность сообщения Гегесиппа, дошедшего до нас в пересказе Евсевия, еще и в том, что это соотношение — 39 плетров — 9000 денариев — является одним из редких примеров известной нам конкретной оценки стоимости земли. Вероятно, это соотношение отражает результаты проводившегося ценза и цензовых деклараций данных лиц.

Судя по всему, этот отрывок из Евсевия является действительно единственным прямым указанием размеров конкретных земельных владений конкретного лица, сохранившимся в литературных источниках. Что же касается сообщаемой Евсевием стоимости участков, то она поразительно высока по сравнению с некоторыми данными, сохранившимися в папирусах II в. н. э. (Подробно см. ниже, с. ...)

Здесь представляются возможными два объяснения. Или Евсевий преувеличивает, или же мы не располагаем достаточной информа-

[56] Об интерпретации этого свидетельства и его значении см.: *Applebaum Sh.* Economic Life in Palestine... P. 657; см. также: *Applebaum Sh.* Judaea as a Roman Province: the Countryside as a political and economic factor // ANRW. 2, 8. Berlin; New York, 177. P. 365.

цией, чтобы представить себе, как велико могло быть разнообразие категорий земли в Палестине и соответственно в каком большом интервале могли колебаться цены на землю. По одному примеру судить, конечно, сложно, и мы можем предположить, что Евсевий «подправил» информацию первоисточника[57], дабы подчеркнуть бедность этих людей. Возможно, правда, и другое.

Вероятнее всего, земельные владения внуков брата Иисуса находились в Галилее, тогда как сравнительно дешевые земельные участки, которые упоминаются в папирусах, находились в полупустынных местах в районе Мертвого моря. Иными словами, в данном случае приходится сопоставлять малосопоставимое — наиболее плодородный в Палестине район (Галилею) с Негевом, где, вследствие особенностей климата произрастало лишь ограниченное количество сельскохозяйственных культур. Поэтому существенная разница в ценах на землю в Галилее и Негеве может быть совершенно закономерной с экономической точки зрения.

Археологические исследования также в какой-то мере помогают оценить размеры участков. Так, работы Й. Кедара, проведенные им в районе Шивты, выявили безусловное преобладание мелких и очень мелких (0,5–1,5 га) участков вокруг города[58]. Конкретной информации о размерах крупных земельных владений в источниках не встречается, однако даже по таблицам, подводящим итог археологическим изысканиям Й. Кедара, можно сделать вывод, что в условиях Палестины участки площадью свыше 10 га можно считать весьма редкими и очень крупными. Незначительная информация о земельных владениях весьма состоятельных лиц встречается у Иосифа Флавия. Правда, историк не конкретизирует свои данные и не указывает размеров участков[59].

Из общеисторических моментов важно также отметить принципиальные различия в структуре земельной собственности на территории Палестины до и после Иудейской войны. Дело в том, что существуют сведения о перераспределении земельной собственности в Палестине после войны. Здесь в известном смысле дополняют друг друга свидетельства Иосифа Флавия и талмудическая литература. Однако эта информация неоднозначна.

---

[57] Из контекста следует, что экономическое положение внуков брата Иисуса было весьма скромным.

[58] *Kedar Y.* Ancient Agricultural Regime at Shivta // IEJ. 1957. Vol. 7. P. 154–160

[59] Fl. Jos., Vita 33 — упоминание о собственных поместьях знатного жителя Тивериады; Fl. Jos., Vita, 47 — упоминание о пребывании в одной из собственных деревень легата на службе у Марка Юлия Агриппы.

В Талмуде и некоторых мидрашах появляются упоминания о категории собственников, названных в источниках «мациким». Соответствующий материал подробно проанализирован Ш. Апплебаумом[60]. В принципе, можно говорить о том, что «мациким» — это люди, получившие от официальных властей в аренду угодья иудеев, которые были согнаны со своей земли в результате репрессий римских властей.

Об этом пишет, правда, не очень вразумительно, Иосиф Флавий. В седьмой книге «Иудейской войны» он пересказывает распоряжение Веспасиана относительно того, как следует поступать с землей, населенной иудеями (Fl. Jos., Bel. Jud., VII, 215–221). Историк сообщает, что земли иудеев становились императорской личной собственностью[61]. В то же время, как пишет Иосиф Флавий, Веспасиан приказал всю землю иудеев отдать в аренду[62]. По единодушному мнению исследователей, речь идет о конфискации и перераспределении земель мятежников, активных участников войны против Рима.

Подводя итоги, отметим, что описываемая в источниках структура земельной собственности в Палестине римского времени если чем и отличается от аналогичных структур Сирии, Египта или Италии того же времени, то лишь несколько менее дробной градацией[63].

---

[60] *Applebaum Sh.* Prolegomena... P. 9–15.

[61] Буквально в тексте сказано — ἴδιαν αὐτῷ τὴν χώραν φυλάττειν.

[62] Fl. Jos., Bel. Jud., VII, 216 — κελεύων πᾶσαν γῆν ἀποδόσθαι τῶν Ἰουδαίων — «приказал отдать всю землю иудеев». Сам по себе глагол ἀποδιδωμι отличается известной неопределенностью, ибо его значения колеблются между «отдавать» и «передавать». Что же касается данного места, то его перевод приходится в основном домысливать исходя из контекста. О переводах и интерпретации этого места см.: Josephus with an English translation by H. St. Thackeray in nine volumes. III. The Jewish war. Books IV–VII. London, Cambridge Mass., 1979. P. 567; *Applebaum Sh.* Prolegomena... P. 9; *Isaac B.* The Limits of the Empire... P. 44–50; *Sartre M.* L'Orient romain... P. 37–380.

[63] Близкое описание структуры земельной собственности в римской Палестине приведено у З. Сафрая (*Safrai Z.* The Economy of Roman Palestine... P. 322). Он различает: императорские земельные владения; земельные владения частных лиц, либо состоятельных, либо близких к правительственным кругам; земельные владения свободных фермеров; городские земли; церковные земли. Структура земельной собственности в Италии подробно описана в работах Р. Дункана-Джонса: *Duncan-Jones R. P.* Some Configurations of landholding in Roman Empire // Studies in Roman property edited by M. Finley. Cambridge, 1976. P. 7–24; *Duncan-Jones R. P.* Structure and Scale in the Roman Economy. Cambridge, 1990. P. 121–127.

4. Общая оценка экономической жизни Палестины

В заключение данного раздела хотелось бы особо остановиться на одном мифологизированном представлении об экономике Палестины, которое восходит к глубокой древности, к Ветхому Завету, но является, по сути, не вполне правильным. Речь идет о якобы исключительном плодородии почв в Палестине. В Ветхом Завете много раз встречается описание Палестины как страны, наполненной молоком и медом (Ex., 3:8; Num., 16:3). Авторы некоторых ветхозаветных сочинений восторженно пишут о плодородии земель Палестины и изобилии произрастающих здесь культур (Deut., 8:7–9; Cant. Cant., 4:11). Изучение возникновения этого мифа, дожившего до XX в., не входит в задачи нашей работы. Отметим лишь то, что существенный вклад в распространение и поддержку этой идеи внес Иосиф Флавий. В начале главы уже приводилась его восторженная характеристика Галилеи. О том же, но короче, Иосиф Флавий пишет в известном сочинении «Против Апиона» (Fl. Jos., Contr. Ap., I, 60).

Характеристика Галилеи в «Иудейской войне» хорошо известна, но нередко используется не по назначению. Так, Д. Спербер, автор весьма ценной и не раз уже упоминавшейся выше работы об экономике Палестины II–III вв., начинает свою книгу (пролог) с этих слов Иосифа Флавия. Д. Спербер прекрасный знаток исследуемого материала, однако же у него в данном случае происходит своеобразная подмена понятий. То, что Иосиф Флавий относит только к Галилее, Д. Спербер относит ко всей Палестине в целом, говоря далее, что многое из описаний историка находит подтверждение в талмудических источниках[64].

Даже если ограничиться только данными Иосифа Флавия, то все равно очевидно, что подобный «перенос» ничем не оправдан. Выше уже цитировались характеристики Переи и Самарии, свидетельствующие, что условия для хозяйственной деятельности в этих областях не столь благоприятны, как в Галилее. Достаточно, далее, взять любую карту Палестины, чтобы увидеть, насколько ограничены здесь

[64] Хотелось бы отметить, что куда более реалистично поступает автор другого серьезного исследования о хозяйственной жизни в Палестине — Г. Хамель (*Hamel G.* Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. Los Angeles, 1989. P. 95). Он также цитирует эти слова Иосифа Флавия, но сопровождает их следующим комментарием: «Богатство одного района не означало богатства страны в целом».

площади плодородной пахотной земли и насколько велико, особенно в южных и восточных районах, количество пустынь.

Природные условия Палестины в ее различных историко-географических областях настолько различны применительно к хозяйственной деятельности человека, что их невозможно свести к «общему знаменателю». Иными словами, образ Палестины как райского уголка земли, где разве что самый ленивый не занимается сельским хозяйством с максимальной для себя выгодой, является мифом. Действительно, плодородные равнины Галилеи и каменистые пустыни Негева, где можно было выращивать лишь отдельные сельскохозяйственные культуры, относились к разным экономическим зонам, которые были объединены, конечно, общими торговыми связями, но не более.

Значительная часть земель Палестины относилась и относится к зонам риска, т. е. к местам, где сельскохозяйственный труд не мог принести гарантированного результата[65]. Что касается содержащихся в источниках характеристик Палестины как исключительно плодородной земли, то их добросовестный и непредвзятый анализ позволяет утверждать, что речь идет лишь о северных районах Палестины: Галилее и в известной мере о Перее и Самарии.

Если же говорить об античной литературе, то сложившееся в ней представление об исключительном богатстве Палестины (см., например, приведенные выше цитаты из Страбона и Плиния) объяснялось, видимо, двумя причинами. В античном мире в основном знали лишь приморскую Палестину — целую цепочку эллинизированных городов, являвшихся крупными торговыми центрами. Кроме того, античные и ранневизантийские авторы, судя по всему, имели представление о плодородии северных областей страны. Иными словами, они знали об оживленной торговле в приморских городах и о плодородии земель в Палестине, но, судя по всему, не знали истинного соотношения плодородных и неплодородных земель в стране.

Интенсивность сельскохозяйственного производства в разных экономических зонах Палестины мы рассмотрели выше со ссылками на тексты Иосифа Флавия. Может быть полезной и информация о размерах земельных участков и об организации в целом сельскохозяйственного производства в Палестине. Конечно, размеры участков

[65] Отметим здесь еще раз, что цитировавшиеся выше пассажи из Иосифа Флавия свидетельствуют не только о благоприятных для сельского хозяйства природных условиях Галилеи, но и о неурожаях и голодных годах в Палестине в целом.

сами по себе ни о чем не говорят, однако сообщаемые документами II в. сведения дают возможность составить представление о хозяйстве и хозяйственной деятельности среднеобеспеченного собственника. Тексты папирусов свидетельствуют, что на незначительных по размерам участках в засушливом районе Палестины земледельцы получали урожаи достаточные не только для личного потребления, но и для продажи. К этому, однако, необходимо добавить, что значительные урожаи отдельно взятых собственников еще не означали экономического благосостояния Палестины в целом.

Об этом неблагополучии мы можем судить уже по некоторым сообщениям Иосифа Флавия. Он дважды пишет о голодных годах в Палестине. Первый и наиболее серьезный случился в 25–24 гг. до н. э. Иосиф Флавий пишет о череде засух, приведших к неурожаям и к тому, что даже обычные сельскохозяйственные продукты стали редкостью. Ситуация была спасена во многом благодаря личным усилиям Ирода, приказавшего переплавить на деньги золотые и серебряные украшения своего дворца и затем закупить на эти средства продовольствие (Fl. Jos., Ant. Jud., XV, 299–316). Голод в Иерусалиме был и при императоре Клавдии. Чтобы спасти ситуацию, власти опять же вынуждены были закупать зерно в Египте (Fl. Jos., Ant. Jud., XX, 51).

5. Жизнь «ам-ха'арец» в свете папирусных источников I–II вв.

Во второй половине XX столетия найденные уже во многих областях Ближнего Востока папирусы значительно расширили наши возможности детально, а не в общем исследовать особенности жизни и повседневных занятий населения и в других провинциях.

Что касается Палестины, то в нашем распоряжении находится несколько семейных архивов, найденных на ее территории и относящихся к I–II вв. н. э., т. е. ко времени, когда Палестина образовывала римскую провинцию Иудею. Документы найдены в труднодоступных горных пещерах Иудейской пустыни, достаточно далеко от места жительства упомянутых в них лиц[66]. Объяснение этому хоро-

[66] The Documents from the Bar Kohba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri, edited by N. Lewis. Aramaic and nabataeb signatures and subscriptions edited by Y. Yadin and J. C. Greenfield. Jerusalem, 1989. Еще один архив из той же деревни был опубликован

шо известно. Документы эти забрали с собой иудеи, отступавшие вместе с остатками разбитой армии Бар Кохбы в сторону Иудейской пустыни. Судьба их хозяев была трагичной. Они погибли в горных пещерах, ибо все пути к отступлению были отрезаны римлянами.

Оставшиеся после этих людей документы были написаны на разных языках. Преобладают папирусы на греческом, однако же среди них немало и таких, что составлены на арамейском, древнееврейском и набатейском. По своему характеру набор этих документов вполне стандартен в том смысле, что беженцы всегда возьмут с собой именно такие «бумаги»: документы, подтверждающие права собственности на дом или участок, документы, подтверждающие гражданское состояние (т. е. брачные контракты или документы о разводе), а также документы, в которых так или иначе отражены взаимоотношения человека с обществом (это цензовые документы, документы из канцелярии суда, расписки об уплате долга и т. д.).

В основном опубликованные папирусы происходят из деревни Маоза[67], находившейся на южном берегу Мертвого моря, административно входившей в состав римской провинции Аравии. Папирусы позволяют гораздо подробнее, чем раньше, представить себе самые разные аспекты повседневной жизни ближневосточной деревни первых веков н. э., и именно поэтому они являются одним из важнейших источников по экономической истории Ближнего Востока в целом. Исходя из этого попытаемся дать краткую характеристику основных «параметров» жизни Маозы. Начнем с населения.

В общей сложности в папирусах архивов сохранились имена примерно 115 жителей деревни, что, как можно думать, составляет всю или большую часть взрослого мужского населения Маозы. Отсюда можно сделать предположение, что все население Маозы, включая женщин и детей, составляло 200–250 человек. Большую часть населения Маозы составляли иудеи. Одиннадцать имен из списка жителей деревни неиудейские. Большинство из имен этой группы имеет чис-

---

Ханной Коттон: *Cotton H.* The Archive of Salome Komaise Daughter of Levi: another archive of the «Cave of Letters» // ZPE. Bd. 105. 1995. P. 171–208. Двумя годами позже этот же архив, наряду с найденными в том же районе арамейскими и древнееврейскими по языку папирусами, был переиздан в следующем издании: *Cotton H. M., Yardeni A.* Aramaic, Hebrew and Greek documentary texts from Nahal Hever and other sites. With an appendix containing alleged Qumran texts. (The Seiyal Collection II). Oxford, 1997. (Discoveries in the Judaean Desert. XXVII.)

[67] Маоза — греческая форма названия, Махоза — арамейская.

то набатейский «облик» или же — несколько шире — северо-аравийский. Это дает основание считать, что, вероятно, 20–30 процентов населения Маозы составляли набатеи. Несколько примеров набатейских имен: Абду сын Мукиму, Шахру сын Магдийу, Абдобдат сын Шухейра. Факт этот весьма интересен и важен. Перед нами неоспоримое свидетельство отсутствия этнической розни. Люди разной этнической принадлежности в деревне, где преобладало иудейское население, уживались вполне мирно[68].

Жители деревни Маоза в основном не знали или плохо знали греческий. Здесь в нашем распоряжении два факта. В папирусе PYadin., 15 от 11 октября 125 г. встречается следующая фраза, являющаяся подтверждением какого-то знания греческого языка одним из упомянутых в документе людей. Писец, составивший документ, считает нужным сообщить следующее: «Я, Элеазар сын Элеазара, записал за нее[69] по ее просьбе, потому что она не знает грамоты». Ввиду того что в папирусе PYadin., 21 сохранилась подпись самой Бабаты по-арамейски, слова писца могут означать лишь ее неумение писать по-гречески. В хорошо сохранившихся документах обращает на себя внимание следующий факт: подписи свидетелей выполнены в основном на иудейском и арамейском языках[70] и очень редко — на греческом.

Интересно отметить, что среди свидетелей, расписывавшихся по-гречески, повторяются всего два-три имени. Судя по всему, свидетелей, способных расписаться на чужом языке, было мало. Единственным документом архива Бабаты, где все свидетели расписались по-гречески, является PYadin., 11. Видимо, это связано со специфической ситуацией. Этот документ оформлял заем денег у Магония Валента, центуриона расположенного здесь воинского соединения. Не исклю-

[68] Судя по всему, для рассматриваемого региона это совершенно нормально. Специальный историко-археологический анализ материала, относящегося к провинции Аравии (речь в данном случае идет о французском сборнике статей Hauran I), также свидетельствует об отсутствии конфликтов на этнической почве, несмотря на пестрый состава населения. Здесь можно отметить две статьи: *Villeneuve F.* L'économie rurale et la vie des campagnes dans le Hauran antique. (Ier siècle av. J.-C. — VIIe siècle ap. J.-C.). Une approche // Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud a l'époque hellénistique et romaine. Ed. J.-M. Dentzer. Première partie. Paris, 1985. P. 63–137, и в том же сборнике (с. 189–202) статья М. Сартра: *Sartre M.* Le peuplement et le développement du Hawran antique a la lumière des inscriptions grecques et latines.

[69] Имеется в виду Бабата. В документе речь идет о сложных финансовых взаимоотношениях Бабаты с опекунами ее сына.

[70] Особый случай представляет собой папирус PSeelim., 64 от 9 ноября 129 г. Свидетели расписались в документе по-набатейски.

чено поэтому — хотя прямых подтверждений и нет, — что все свидетели были воинами этого соединения: нельзя не заметить типично римское имя первого свидетеля — Гай Юлий Прокл. В документе PYadin., 14 различаются по не вполне понятным причинам свидетели присутствующие и свидетели расписавшиеся. Среди последних по-гречески расписался лишь Θαδδαῖος Θαδδαίου — Фаддей, сын Фаддея. Он же является единственным свидетелем, подписавшимся по-гречески среди свидетелей в документах PYadin., 15, 20, 23. В документе PYadin., 12 единственная греческая подпись принадлежит Ἀβδερεὺς Σουμα[ί]ου, т. е. Абдерею, сыну Сумая. В папирусе PYadin., 31 есть одна подпись свидетеля по-гречески, но она плохо сохранилась. В документе PYadin., 19 эту роль выполнял Σουμαῖος Κα..βαίου — Сумай, сын Ка... (отчество сохранилось не полностью).

Что касается весьма приличного греческого языка папирусов, то он объясняется просто[71]. Во всех документах были указания на то, что текст записан писцом. Имя его известно не во всех случаях, ибо сохранность документов архива все же различна. Имеющаяся информация свидетельствует о следующем. Имена писцов позволяют предположить, что они набирались из местных же жителей, возможно даже из самой Маозы. Так, папирус PYadin., 17 записал Θεένας Σίμωνος — Теен (?)[72], сын Симона. Многие папирусы записаны Германом, сыном Иуды (Γέρμανος Ἰούδου), который в некоторых случаях указывал свою официальную должность (PYadin., 22), а иногда — опускал (PYadin., 23). Не приходится сомневаться в том, что все писцы были государственными должностными лицами. В этом убеждает их официальный титул — λιβλάριος, что является слегка видоизмененной формой латинского librarius — «писец».

Чисто греческие или римские имена встречаются в документах очень редко. Греки и римляне были, вероятнее всего, нечастыми

[71] Исключением является папирус PSeelim., 64. Обилие семитизмов в тексте и прямых соответствий между греческими и арамейскими специальными оборотами в тексте позволяет даже говорить издателям о возможности прямого и не очень качественного с точки зрения норм греческого языка перевода текста документа с арамейского. (Введение к документам собрания PSeelim. P. 136.) Этот единственный факт позволяет предположить наличие в Махозе своего рода «двойной бухгалтерии» — составления всех документов на двух языках: на арамейском или древнееврейском — для себя и на греческом — для общегосударственных структур. Уникальность папируса PSeelim., 64 не позволяет сделать в данном случае далеко идущие выводы.

[72] Русская транскрипция в данном случае условна, ибо правильная передача имени Θεένας неясна.

гостями в этом захолустье на юге Мертвого моря[73]. В районах западного побережья Мертвого моря греческие и латинские имена более распространены. В папирусе PYadin., 11, составленном в Эн-Гедди 6 мая 124 г. и вследствие личных обстоятельств упомянутых в нем лиц оказавшемся в архиве Бабаты, упоминаются несколько воинов расквартированного по соседству воинского соединения I Cohors Miliaria Thracum. Все они, что совершенно типично для военных, носят чисто латинские имена: Магоний Валент, Гай Юлий Прокл. Судя по данным папируса PYadin., 20 (документ от 19 июня 130 г.), в Эн-Гедди имелся переулок Аристиона (ἀμφόδιον Ἀριστί ωνος). О причинах появления такого экзотического для Палестины названия остается, правда, только догадываться. Здесь особо хотелось бы также отметить одно парадоксальное явление. В рассматриваемом районе количество греков и римлян было действительно весьма незначительно[74], чего, как ни странно, нельзя сказать о юридической практике античного мира. Несколько рассматриваемых чуть ниже брачных контрактов, заключенных между иудеями деревни Маоза и некоторых поселений на территории, собственно, Палестины, характеризуют общество этих людей с весьма непривычной точки зрения.

Для характеристики языковой ситуации в Палестине в рассматриваемое время очень много дают папирусы на семитских языках, также в изобилии найденные в последние годы в районе Мертвого моря. Обращает на себя внимание тот факт, что количество арамейских или набатейских папирусов лишь незначительно превышает количество документов на древнем иврите. Это является важным свидетельством того, что иврит в рассматриваемое время продолжал оставаться и разговорным языком, и языком деловых документов.

---

[73] Насколько мы можем судить по документам, единственными бесспорными обладателями греческих и латинских имен в Махозе были только писцы. В папирусе PYadin., 20, составленном в Махозе, появляется, правда, упоминание о Юлии Криспине, своего рода «старшем попечителе», однако же мы не знаем, где именно жила эта женщина. Не исключено, что «старший попечитель» по делам малолетних детей был в Махозе исключительно проездом, по делам службы. Образцом фантастической по сути и схоластической по форме работы о Юлии Криспине является статья Т. Илана: *Ilan T.* Julia Crispina, daughter of Berenicianus, a herodian princess in the Babatha archive // JQR. 1992. Vol. 82. P. 361–381), в которой Юлия Криспина объявляется потомком семьи Ирода Великого. Т. Илан исходит из того, что в папирусе названо имя отца Юлии Криспины — Береникиан. Это имя вызывает у него ассоциации с царицей Береникой.

[74] Характерно, что лишь у пяти жителей деревни встречаются греческие или латинские по происхождению имена: Герман, сын Иуды; Евтихий, сын Абдооба; Феодор; ...сын Достуса (= Досифея); Йосеф сын Доримена.

На наш взгляд, об использовании иврита как разговорного языка свидетельствует его употребление в письмах. До нас же дошло несколько писем самого Бар Кохбы, написанных именно на древнем иврите (PMur., 44)[75]. В настоящее время известно и одно письмо, адресованное Бар Кохбе. Речь идет о фрагментированном папирусе PSeelim., 30, написанном также на древнем иврите. Приходится, к сожалению, отметить, что от документа остались лишь первые строчки, из которых мы и узнаем, кому было послание адресовано, а также заключительные строки документа. От основного содержания послания практически ничего не осталось.

За исключением писцов, в папирусах нет никаких прямых указаний на существование в деревне каких-либо должностных лиц, какого-либо местного самоуправления, хотя в данном случае это объясняется лишь тем, что такого рода свидетельства не сохранились. Это видно на основании параллелей с документами вади Мурабба'ат. Так, папирус PMur., 42 — петиция от руководителей деревни Бет-Машико — показывает, что во главе деревни стояло несколько человек, имевших титул prns [76]. Титул этот, как отмечали уже многие исследователи, вероятнее всего, греческого происхождения. Во всяком случае, никакой удовлетворительной этимологии для него в семитских языках подобрать невозможно. Обращает также на себя внимание и тот факт, что слова с корнем prns отсутствуют в Библии и появляются только в талмудических трактатах[77]. Вероятнее всего, корень prns и производные от него восходят к греческому προνοέω, означающему, среди прочего — «предвидеть, решать». Отметим также, что отглагольное существительное от προνοέω, термин προνοητής, является одним из

[75] Конечно, не приходится говорить о том, что перед нами автографы Бар Кохбы. Естественно, письма писал писец под его диктовку. Здесь уже, однако, важен сам факт. Существует весьма обстоятельное исследование этих папирусов на русском языке: *Амусин И. Д.* Документы из вади Мурабба'ат // ВДИ. 1958. № 1. С. 104–124. В этой статье (с. 106) И. Д. Амусин пишет о своем желании познакомить читателей ВДИ с папирусными документами, относящимися ко времени иудейского антиримского восстания 132–135 гг. Вторая статья И. Д. Амусина по проблемам палестинской папирологии, написанная в форме рецензии на публикацию документов из вади Мурабба'ат, была опубликована в 1961 г. (*Амусин И. Д.* Документы из вади Мурабба'ат. II // ВДИ. 1961. № 4. С. 136–147).

[76] Это видно по первым же словам документа — mn hprnsyn šl byt mškw — «От "парнасов" Бет Машико».

[77] Помимо комментарев издателей к папирусу PMur., 42 см. также: *Sokoloff M. A.* A Dictionnary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine period. Bar Ilan, 1992. P. 448; Dalman, 1922, S. 350; *Levy J.* Wörterbuch über die Talmudium und Midrashim. Bd. IV. Berlin; Wien, 1924. S. 120.

частых обозначений должностных лиц деревенской администрации в Сирии[78]. Таким образом, в деревне было несколько писцов на государственной службе и, возможно, некоторое количество должностных лиц, представлявших интересы центральной администрации[79].

Каких-либо иных непосредственных свидетельств существования и деятельности в деревне каких-либо должностных лиц в папирусах нет, однако есть несколько косвенных свидетельств. Так, уже сложные и детализированные правила орошения, упоминаемые в некоторых папирусах, могли быть эффективными только тогда, когда функционирование всей системы и всех регламентаций обеспечивалось специальными людьми, то есть должностными лицами данного поселения.

Изложенный материал позволяет прийти к следующему выводу. В Маозе наблюдается начальная стадия явления, хорошо известного по надписям провинции Аравии несколько более позднего времени (II–III вв.) и по палестинским папирусам VI–VII вв. (нессанский архив)[80]. Речь идет о сосуществовании на территории провинции местной деревенской и центральной администрации. Органы деревенского самоуправления выбирались из односельчан как при римлянах, так и до них и здесь, судя по всему, никаких изменений в связи со сменой власти не произошло[81]. Папирусы фиксируют, правда, следующий факт. Как уже отмечалось, в непосредственной близости с деревней Эн-Гед(д)и было расквартировано, да и то временно, небольшое воинское соединение — когорта фракийцев (cohors I Miliaria Thracum)[82]. Жизнь сельчан и воинов в лучшем случае со-

---

[78] См.: Village Administration in the Roman Province of Syria // YCS. 1928. Vol. 1. P. 127 ff.

[79] В документах нет прямых подтверждений наличия в Маозе тех или иных представителей центральной администрации. Однако же это весьма вероятно, особенно если учесть близость к деревне императорского хозяйства.

[80] Для районов собственно Палестины, исключая упомянутый PMur., 42, данных для рассматриваемого времени нет, однако же строгая централизация в рамках Римской империи исключала возможность каких-либо значительных вариаций в рассматриваемом вопросе. Что касается деревенской администрации на территории провинции Аравии, то здесь важнейшей является работа Маклин Харпера. *McLean Harper G.* Village Administration in Roman Province of Syria // YCS. 1928. Vol. 1. P. 105–168. *Sartre M.* D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IVe siècle av. J.-C. — III siècle ap. J.-C.). Paris, 2001. P. 773–779.

[81] Многочисленные примеры из других районов с лучшей документацией свидетельствуют, что римляне никогда не вмешивались в дела самоуправления деревень провинций.

[82] Основной источник о данной когорте в Эн-Гед(д)и — папирус PYadin., 11 (6 мая 124 г.). Есть основания полагать, что основным, стационарным лагерем этой когорты

прикасалась, но, скажем так, не пересекалась. И у тех и у других могли возникать общие имущественные или денежные интересы по отдельным конкретным поводам, но не более[83]. Легионеры и местные жители сосуществовали достаточно мирно. Описываемая в папирусе PYadin., 11 ситуация показывает, правда, что в реальной жизни бывали такие случаи, когда воины приобретали недвижимость в отдельных деревнях[84], однако в начале II в. н. э. речь еще не шла о формировании системы патроната, особенно военного патроната, о котором так много писал в IV в. Либаний (сорок седьмая речь).

Некоторую информацию о деятельности провинциальной администрации и о том, как работа новой власти оказывалась связанной с жизнью деревенских жителей, дают вводные формулы рассматриваемых папирусов. Эти выражения доказывают существование в этом районе традиционной для античного мира, но в принципе чуждой для доримского и догреческого Ближнего Востока ситуации, когда каждое поселение в административном отношении находилось на территории того или иного города[85].

В папирусах чаще всего встречается выражение ἐν Μαωζᾳ περὶ Ζοαραν[86]. Иногда эта формула предстает в более развернутом виде: ἐν Μαωζᾳ περιμέτρῳ Ζοορων[87]. Дословный перевод этих выражений: «в Маозе вокруг Зоары, в Маозе [находящейся] в периметре Зоорцев»[88]. Перед нами техническое выражение для передачи сообщения о том, что Маоза находилась в административной юрисдикции Зоары. Приходится, однако, признать, что пределов полномочий города по отношению к расположенной на его территории деревни

был Хеброн, тогда как Эн-Гед(д)и был не более чем одним из постов ее временного пребывания. (См. комментарии издателя документа к первой строчке папируса.)

[83] Папирус составлен в связи с тем, что Иуда, второй муж Бабаты, занял у Магония Валента, центуриона этой когорты, 60 денариев на срок до восьми месяцев. В качестве залога Иуда закладывает двор на территории Эн-Гед-(д)и, принадлежащий его отцу. В документе особо подчеркивается, что Иуда действует с согласия отца.

[84] В данном случае этого не произошло. Иуда вернул долг и сохранил за собой владения в Эн-Гед(д)и. Об этом свидетельствует сопоставление папирусов PYadin., 11 и PYadin., 19.

[85] Мы, к сожалению, не знаем, когда именно эта система была или могла быть введена в рассматриваемом районе. Вероятнее всего, эта система была в окончательном виде внедрена при римлянах, но было бы ошибочным утверждать, что сходных принципов территориального устройства не могло быть ранее.

[86] См.: PYadin., 14, l.20; PYadin., 15 l.3; PYadin., 17, l.3; PYadin., 18, l.3.

[87] PYadin., 20, l.3–4; PYadin., 22, l.4–5; PYadin., 26, l.18; PYadin., 27, l.3–4.

[88] В тексте здесь родительный падеж мн. ч. от наименования жителей города, что типично для античности, когда город воспринимался как коллектив его жителей.

мы не знаем. Обращает на себя внимание тот факт, что декларация о земельной собственности в связи с цензом (PYadin., 16) подавалась Бабатой в Раббатмоаве, а по делам, связанным с опекой над своим несовершеннолетним сыном, Бабата обращалась в Петру (PYadin., 12). Последнее, правда, может объясняться тем, что Зоара, в свою очередь, находилась в округе Петры[89]. Иными словами, рассмотрение каждой категории дел было возможно только в определенной инстанции (или даже городе). Полной картины этого распределения полномочий по гражданско-правовым делам в провинции Аравии, как и в Иудее, мы не имеем.

Документы позволяют судить также об особенностях деятельности деревенских писцов. Основанием для того, чтобы говорить об этом, является приводившаяся выше приписка Элеазара, сына Элеазара, писца папируса PYadin., 15. Отсутствие такого рода указаний в других документах является подтверждением того, что описываемая в документе ситуация является необычной с точки зрения писца. В чем именно заключается эта необычность? Бесспорно, не в уровне грамотности односельчан Бабаты — все папирусы написаны писцами-профессионалами и в абсолютном большинстве случаев жители деревни расписываются по-арамейски, но не по-гречески. Последнее обстоятельство дает основания считать, что нестандартность описываемой ситуации именно в содержании документа. Надо сказать, у нас есть все основания считать именно так. Папирус PYadin., 15 был составлен в связи с намерением Бабаты начать судебный процесс против опекунов своего сына с тем, чтобы получить в свое распоряжение деньги, которые опекуны использовали на его нужды. Необычность правового казуса требовала, естественно, от писца несколько больших, чем обычно, усилий по правильному оформлению документа.

Иными словами, имеющийся материал позволяет считать вероятными следующие два предположения. Писец, скорее всего, располагал заготовками, облегчающими оформление документов по более или менее стандартным юридическим вопросам[90]. Нельзя исключать также и того, что жители деревни могли обращаться к писцам со своими уже относительно подготовленными проектами текстов нуж-

[89] См. вводную формулу к PYadin., 37. Хотелось бы также напомнить, что Маоза, будучи по составу населения иудео-набатейской, находилась на крайнем западе провинции Аравии.

[90] До нас даже дошел образец таких подготовительных материалов: PYadin., 28–30. Данный документ содержит образцы нескольких юридических формул гипотетического рассмотрения дела об опеке над малолетним ребенком.

ного документа. Возможно, именно этим и объясняется уже отмеченная возможность того, что папирус PSeelim., 64 представляет собой прямой перевод с арамейского.

Здесь, естественно, возникает вопрос о том, как соотносились между собой привнесенная римлянами правовая система с местным правом. Папирусы названных коллекций неоднократно рассматривались как источники по истории права. Отметим прежде всего статьи и комментарии Х. Коттон, а также давнюю работу Э. Кофман и периодически появляющиеся статьи по отдельным папирусам[91]. Авторы подобных работ описывают отдельные интересующие их явления, не вдаваясь в обобщения[92]. Между тем общая картина соотношения общегосударственных и местных норм права представляется очевидной. Римляне не вмешивались в традиционные формы взаимоотношений местного населения. В этом смысле местное право в любой провинции, будь то Палестина или Египет, оставалось неизменным. Взаимодействие с римским правом было тем не менее весьма активным.

Во-первых, римское право служило в повседневной жизни своего рода «надстройкой» над местным правом. Приведенные примеры показывают, что жители деревни для регистрации сделок или предания юридической силы важным документам должны были регистрировать их в органах провинциального управления, т. е. следовать в конечном счете нормам римского права.

Во-вторых, существенным было и взаимодействие правовых норм как таковых. Специальное исследование Д. Спербера показывает, что количество римских юридических терминов, попавших в иврит (талмудическую литературу), было весьма значительно[93].

---

[91] *Cotton H.* The Guardnership of Jesus son of Babatha: Roman and Local Law in the Provincia of Arabia // JRS. 1993. Vol. 83. P. 94–108; *Cotton H.* A Cancelled marriage contract from the Judaean Desert (X Hev./Se Gr., 2) // JRS. 1994. Vol. 84. P. 64–86. См. также страницы 153–157 (Jewish Law and Society) введения к греческим папирусам сборника PSeelim. Очень подробный историко-юридический комментарий к брачному контракту PYadin., 18 дан А. Вассерштейном: *Wasserstein A.* A marriage contract from the provincia of Arabia Nova: notes on papyrus Yadin 18 // JQR. 1989. Vol. LXXX. N 1–2. P. 93–130. Попыткой осмысления всего материала в целом следует назвать работу Э. Кофман: *Koffmahn E.* Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda. Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. und 2. Jahrhuderts n. Chr. samt Übertragung der Texte und deutscher Übersetzung. Leiden, 1968.

[92] Считается, что настоящие обобщения станут возможными лишь тогда, когда будут по-настоящему опубликованы все найденные в Палестине папирусы I–II вв. (см. с. 156–157 введения к греческим папирусам собрания PSeelim).

[93] *Sperber D.* A Dictionnary of Greek and Latin Legal Terms in rabbinic literature. Jerusalem, 1984.

Спецификой ситуации в Палестине — правда, не уникальной, если рассматривать ее применительно ко всей империи в целом, — было сосуществование и двух судебных систем — римской и местной. Окончательное разграничение между ними провести сложно — не хватает данных. В принципе же ясно следующее. Все, что касалось статуса человека в обществе, решалось в конечном счете правовыми органами государства в соответствии, естественно, с нормами римского права. Все, что касалось иудейской религии или же специфических взаимоотношений между ее адептами, было подсудно синедриону или иудейским судьям[94].

Интересный нюанс в этой связи в вопрос о делопроизводстве в Палестине рассматриваемого времени добавляют брачные контракты. Их количество на греческом, арамейском и древнееврейском примерно одинаково.

Брачные контракты на греческом языке: PYadin., 18 (5 апреля 128 г.); PYadin., 37 = PSeelim, 65 (7 августа 131 г.); PMur., 115, 116 (оба документа фрагментированы, время и место их составления неизвестны); PSeelim, 69 — Аристобулиас, 130 г.

Брачные контракты на арамейском языке: PMur., 20 (место составления: поселение Хародона, дата: ориентировочно 117 г.); PMur., 21 (текст фрагментирован. Дата и место составления неизвестны). Вероятнее всего, отрывком именно брачного контракта является фрагментированный (место и время составления неизвестны) папирус PSeelim., 11, написанный по-арамейски. К этой же группе документов следует отнести единственный в своем роде, написанный на арамейском документ PMur.,19, фиксирующий обязательства сторон в связи с бракоразводным «процессом».

Единственным известным на сегодняшний день образцом брачного контракта на древнееврейском является контракт Бабаты — PYadin., 10 (место составления: деревня Махоза, дата: ориентировочно между 122 и 125 гг.). Этот документ в настоящее время опубликован только в журнальной версии[95].

При характеристике этих документов следует прежде всего обратить внимание на то, что брачные контракты на греческом составле-

---

[94] О синедрионе и его полномочиях см.: *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ. (175 B. C. — A. D. 135). A new English version revised and edited by G. Vermes and F. Millar. Vol. II. Edinbourgh, 1979. P. 218–226; *Mantel H.* Studies in the History of the Sanhedrin. Harvard, 1961; об иудейских судьях и их полномочиях: *Juster J.* Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale. T. 2. Paris, 1914. P. 94–109.

[95] *Yadin Y., Greenfield J., Yardeni A.* Babatha's Ketubba // IEJ. 1994. Vol. 44. P. 75–101

ны несколько позже таких же контрактов, составленных на семитских языках. Вероятнее всего, объясняется это следующим образом. Для ведения делопроизводства на греческом требовалось определенное количество писцов. Количество деревень было все же значительным, и поэтому имперская администрация не могла сразу набрать нужный штат квалифицированных специалистов. Именно поэтому центральная власть вынуждена была мириться некоторое время с делопроизводством на местных языках. Судя по всему, так продолжалось примерно до 120 г. Основное количество папирусов на семитских языках относится именно к этому времени. Самым поздним, как уже отмечалось, является брачный контракт Бабаты, относящийся 122–125 гг. Однако же, если посмотреть на даты греческих папирусов архива Бабаты, то нельзя не заметить, что лишь один из этих документов датируется временем до 120 г. Это PYadin, 5 от 2 июня 110 г.[96] Все же остальные документы архива на греческом датируются временем как раз после 124 г. Это может считаться косвенным подтверждением того, что профессиональные писцы, знающие греческий и способные вести делопроизводство по общегосударственным стандартам, появились в Маозе не ранее 124–125 гг.

Вопрос о брачных контрактах важен в данном контексте и еще по одной причине. Лишь один из них (PYadin., 10) бесспорно является документом, регестрирующим брак по всем правилам закона Моисея. В сохранившихся контрактах на арамейском нет ясных указаний на правовые нормы, согласно которым заключается брак[97]. Поразительную по сути своей информацию дают брачные контракты на греческом, из которых наиболее полными и хорошо сохранившимися являются PYadin., 18, а также PYadin., 37 = PSeelim., 65. В первом документе (l.16; 51) прямо говорится о том, что брак заключается по греческому обычаю (ἑλληνικῷ νόμῳ), во втором — речь идет о необходимости кормления, одевания и в целом воспитания детей в греческом духе (νόμῳ ἑλληνικῷ καὶ ἑλληνικῷ τρόπῳ). Начало же документа, где сообщалось, по каким правовым нормам заключался брак, в папирусе PYadin., 37 = PSeelim., 65 сохранилось плохо. Правда, отмеченное указание о нормах воспитания, одевания и кормления детей практически исключает возможность того, что данный брак мог бы быть заключен по каким-либо иным юридиче-

[96] К тому же 110 г. может относиться папирус PYadin., 31, однако от него сохранилось слишком мало, чтобы можно было с уверенностью говорить о его содержании и дате.

[97] Восстановление выражения о заключении брака по закону Моисея в папирусе PMur., 20 является вероятным.

ским нормам, кроме греческих. Иными словами, иудейские семьи[98], заключившие зафиксированные в данных папирусах браки, предпочли жить греческим «гражданским» браком, а не своим национальным религиозным[99]. При этом нельзя не заметить, что стороны, заключившие контракт PYadin., 18, и их свидетели, собираясь жить ἑλληνικῷ νόμῳ, расписываются по-арамейски. Единственным же участником сделки, который подписался по-гречески, был писец[100]. С исторической точки зрения здесь важны не только сами эти факты, но и то, что эти семьи жили вдалеке от центров цивилизации, в настоящем захолустье. Действительно, в том случае, если бы упомянутые в документах люди жили бы в крупных культурных центрах, то можно было бы подумать, что перед нами эллинизированные иудеи, проникшиеся идеями античной культуры.

Здесь же совершенно иная ситуация. Жители деревни не только не знали греческого, но и, бесспорно, были людьми невысокого культурного уровня. Не следует также забывать, что описываемые в документах события происходят лишь через 20–25 лет после подчинения этих районов Риму. Ранее здесь была власть набатеев. Иными словами, даже при желании у авторов папирусов просто исторически не было возможности воспринять античную культуру. Иначе, судя по всему, обстояло дело с нормами права, обычаями и, возможно, с общими представлениями о греко-римской культуре. Оперировать здесь приходится лишь косвенными признаками, которые тем не менее достаточно красноречивы.

Тот факт, что деревня Маоза, объективно говоря, являлась захолустьем, совершенно не означал, что она выпадала из сложившихся экономических и хозяйственных связей региона. Общее знакомство с документами архива (см. следующую главу) позволяет утверждать,

---

[98] Имена сторон говорят здесь сами за себя. PYadin., 18 — отец невесты: Иуда, сын Элеазара; невеста — Шелампсион; жених — Иуда, сын Анании. PYadin., 37=PSeelim., 65 — жених — Иисус, сын Менахема; невеста — Саломея.

[99] С территории, собственно, Палестины до нас дошло три брачных контракта на греческом языке PMur., 115, 116; PSeelim., 69. Все три документа фрагментированы и однозначных заявлений о правовых нормах, согласно которым заключается брак, в текстах нет. Однако же Х. М. Коттон, автор комментариев ко всем греческим папирусам собрания PSeelim., отмечает (с. 273–274 издания текстов), что все известные грекоязычные брачные контракты, известные с территории Палестины, нельзя охарактеризовать иначе как греческие именно из-за преобладания в них греческих правовых норм, которые, правда, были приспособлены к местной среде.

[100] В папирусе PYadin., 37=PSeelim., 65 подписи сторон не сохранились. Зато они сохранились в грекоязычном брачном контракте PSeelim., 69, происходящем с территории, собственно, Палестины. В этом последнем случае свидетели расписываются по-гречески.

что жители деревни были деловыми людьми, прекрасно разбирающимися в вопросах купли-продажи земельных участков, урожаев и в целом всего того, что составляет сферу товарно-денежных отношений. Можно даже сказать определеннее. Бабата выращивала урожай в количествах, значительно превышавших собственные потребности, и продавала его излишки. Иными словами, деревня имела торговые связи. Последнее же, естественно, означало, что и греческие нормы права как наиболее распространенные на территории уже бывших к моменту появления римлян на Ближнем Востоке эллинистических государств вполне могли существовать в Маозе.

Таким представляется наиболее вероятное объяснение того факта, что определенная часть жителей деревни, не зная греческого, будучи к моменту составления документов вне античной цивилизации, имели вполне конкретное представление о греческих обычаях и нормах права. Почему именно эти люди сделали выбор в пользу греческих обычаев и греческих норм права? В общих чертах ответ на этот вопрос ясен. О многом говорит следующий факт. Иуда, сын Элеазара, между 122 и 125 гг. оформляет брак с Бабатой в полном соответствии с иудейскими обычаями. Он же через три года, в 128 г., выдает дочь замуж по греческим обычаям.

Здесь возникает вопрос, как это следует понимать: как своего рода безразличие, ввиду того, что в среде этих людей греческие нормы уже давно сосуществовали с местными обычаями; как показатель, следовательно, того, что для жителей деревни переход с одних норм права на другие не представлял психологических проблем, или же как трезвый расчет?

Х. М. Коттон считает, что причина этого необычного явления заключается как раз в давнем знакомстве иудеев с греческими правовыми нормами и в их владении греческим языком. Последнее, по ее словам, позволяло жителям деревни свободно использовать нормы эллинского права, каковых в рассматриваемых документах действительно много[101]. Первый из этих доводов, как уже говорилось, практически бесспорен. О знакомстве жителей деревни с греческими правовыми нормами речь уже шла выше. Что касается второго — знания местным населением греческого языка, то здесь делать далеко идущие обобщения было бы неосмотрительно. Разница между отдельными районами Палестины была значительной не только в географическом отношении. Очень разными были и условия жиз-

[101] *Cotton H.* A Cancelled marriage contract from the Judaean Desert (X Hev./Se Gr., 2) // JRS. 1994. Vol. 84. P. 84.

ни, и сам состав населения. Иными словами, знание греческого иудеями было бы совершенно нормально и естественно в городах приморской зоны или же в Галилее. Что касается изучаемого Негева, то здесь ситуация как раз обратная. Лучшим доказательством по меньшей мере слабого знания греческого языка жителями деревни Маоза являются подписи в документах архива Бабаты и разбиравшаяся в начале главы приписка уточняющего характера к папирусу PYadin., 15. Они практически всегда сделаны на арамейском. Иными словами, применительно к Негеву можно говорить лишь о том, что местные жители были в известной степени знакомы с греческими правовыми нормами, но не с греческим языком. Следовательно, в данной ситуации было бы ошибочно не принимать во внимание соображения житейского расчета. Источники, к сожалению, не позволяют сделать в данном случае следующий шаг — ясно ответить на вопрос, почему, собственно, так было выгоднее. Одно из возможных объяснений этого явления будет предложено в конце главы.

Скудость источников заставляет говорить лишь предположительно и о следующей весьма важной проблеме. Судя по всему, не все в Маозе были приверженцами именно греческого образа жизни. Тот факт, что брачный контракт Бабаты оформлен с соблюдением всех иудейских традиций, многое говорит о ее внутреннем мире и национальной самоидентификации. Однако же мы не располагаем статистическим материалом, который позволил бы понять, какие именно жизненные ценности представлялись жителям данной деревни наиболее важными.

Разговор о римском присутствии в регионе невозможен без анализа роли императорских хозяйств в жизни местного населения. В рассматриваемых папирусах их упоминается два. Рядом с Махозой находилось императорское хозяйство, куда жители деревни сдавали урожай фиников в счет уплаты налогов[102]. Как видно из папируса PYadin., 16, императорские владения (μοσχαντικη Καισαρος) составляли некий единый хозяйственный комплекс и примыкали к участкам Бабаты. Правда, судя по документам, в районе той же Маозы наблюдалось и совсем иное. Так, в папирусе PSeelim., 64 из архива Саломеи Комайсе появляется упоминание об императорском (κυριακόν) саде «Абидайа» (γανναθ Αββειδαια), расположенном в общем массиве садов жителей деревни[103].

---

[102] Об императорских хозяйствах в районе Негева см. подробно папирус PSeelim., 60 от 25 января 125 г. и комментарии к нему.

[103] Вероятнее всего, участок был либо продан императорскому хозяйству, либо отчужден за долги.

О взаимоотношениях жителей Маозы с императорским хозяйством позволяют судить два документа из архива Саломеи Комайсе. Это, во-первых, расписка от 29 января 125 г., подтверждающая, что Менахем, сын Иоанна, передал сборщикам причитающиеся с него финики за восемнадцатый год провинции (PSeelim., 60). В документе сохранилась стоимость фиников, но отсутствует (или не сохранилось) указание на объем поставки. Вероятнее всего, объяснение этому документу следует искать в одном сообщении папируса PYadin., 16, где среди прочих уплачиваемых налогов речь идет и о «налоге короны»[104]. Видимо, так же следует воспринимать упоминание в документе PSeelim., 64 о необходимости уплаты ежегодно фиску определенной доли урожая. Издатель справедливо пишет, что имеется в виду именно уплата налогов, а не арендная плата. От себя добавим (у издателя аргументация иная), что здесь арендная плата и невозможна, ибо императорское хозяйство соприкасалось с владениями деревенских жителей, не включая их в себя. Мы с уверенностью можем утверждать, что жители Маозы были полноценными собственниками, а не арендаторами земли у императора.

Судя по всему, как раз иная ситуация была в Эн-Гедди. В первых же строчках папируса PYadin., 11 встречается указание о том, что Эн-Гедди является деревней «господина Кесаря» — О взаимоотношениях жителей Эн-Гедди с администрацией императорского хозяйства в данном случае можно говорить лишь предположительно. Ввиду того что деревня входила в состав императорского хозяйства, можно предположить, что в Эн-Гедди жители как раз и были арендаторами земли у императора. Важно, однако, другое. Пример второго мужа Бабаты и его родственников показывает, что жизнь в пределах императорского хозяйства ничуть не препятствовала жителям Эн-Гедди обладать любой другой, в том числе и земельной, собственностью в другом месте. Иначе говоря, в рассматриваемое время взаимоотношения императорского хозяйства с арендатором на территории самого хозяйства или же с собственником близлежащей деревни ограничивались правоотношениями в связи с арендуемой землей или же уплатой установленных налогов. Однако, судя по всему, взаимоотношения жителей деревни с чиновниками

[104] Речь идет об aurum coronarium — особом виде налога, известном с эллинистических времен, когда жители греческих городов подносили монарху в знак почета, благодарности или уважения золотую корону. В римские времена подношение короны стало обязательным, но требовалось оно нерегулярно. Данное свидетельство важно тем, что показывает, как провинциальные власти создавали своего рода фонд для уплаты этого налога.

императорского хозяйства дальше налоговых расчетов никогда и не шли[105].

Подводя некоторые итоги, отметим, что местное население провинций, поскольку не бунтовало и не злоумышляло против интересов Рима, имело полную возможность жить так, как ему заблагорассудится. Действительно, местные жители реально ощущали римское присутствие и его влияние на свою жизнь только в тех случаях, когда требовалось составление деловых бумаг, разрешение юридических споров, касающихся статуса человека в обществе, или же тогда, когда речь шла об уплате налогов. Принципиально важно отметить, что и после 70 г. н. э. на территории Палестины сохранялась деятельность и иудейских судей. Если же говорить о деревне Маоза, то единственным же реальным свидетельством присутствия римской власти в этой иудео-набатейской деревне было некоторое количество профессиональных писцов, ведших делопроизводство по-гречески[106].

Вышеизложенное позволяет уточнить, что рассматриваемые папирусы сообщают известную информацию о жизни свободных земледельцев, называемых и в Библии, и в Талмуде, и в раввинистической литературе «людьми земли» ('ам ха-арец)[107]. Тот же факт, что в силу исторической случайности мы располагаем подробной информацией о жизни деревни с преобладанием иудейского населения с территории римской провинции Аравии, представляется не столь существенным. В силу обрисованных выше особенностей, внутренняя жизнь Маозы едва ли чем-либо отличалась от жизни многочисленных деревень Палестины географической в собственном смысле слова[108].

---

[105] В цензовых документах PYadin., 16; PSeelim., 62 встречаются указания на то, какие налоги платили в пользу новой власти. К сожалению, мы не располагаем информацией о налогах предыдущего времени, так что сравнить нам не с чем и мы не можем сказать, возросли ли налоги с приходом римлян.

[106] Писцами, весьма вероятно, могли быть жители деревни, знавшие греческий. Однако важно отметить, что писцы были государственными должностными лицами, но никак не «любителями греческой словесности».

[107] Основные исследования о «людях земли»: *Büchler A.* Der galiläische 'Am ha- 'Ares des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur innern Geschichte des palästinischen Jüdentums in den ersten zwei Jahrhunderten. Wien, 1906. *Oppenheimer A.* The 'Am Ha-Aretz. A Study of the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period. Leiden, 1977. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums. Herausgegeben von K. H. Rengstorf, VIII).; *Jaffé D.* Les 'Amei-ha-Ares Durant le IIe et le IIIe siècles. État des sources et de recherches // REJ. 2002. T. 161. P. 1–40.

[108] Единственная возможная здесь поправка будет связана с климатическими особенностями Махозы, жестко определившими тот набор сельскохозяйственных культур, который можно было в данном районе выращивать.

Основным занятием людей земли (‘ам ха‘арец) все же было, как следует из сохранившихся документов, земледелие. Основное содержание рассматриваемых папирусов — это купля-продажа земельных участков и, несколько реже, домов или построек. В связи с тем, что все объекты подобных сделок описываются в документах подробно, мы можем охарактеризовать экономические отношения в рассматриваемом районе достаточно обстоятельно. Начнем с категорий земли. Папирусы позволяют выделить по агротехническим условиям участки, *требующие и не требующие* искусственного орошения, что вполне закономерно, ибо уровень осадков в северном Негеве делал возможным возделывание сельскохозяйственных культур и без орошения[109]. В документах из вади Мурабба‘ат упоминаний о нормах орошения нет, что объясняется, вероятнее всего, случайностью состава самой коллекции, не образующей единого архива, отчасти, возможно, и не очень хорошей сохранностью самих документов. Археологические исследования и наблюдения современных этнографов показывают, что при этом площадь угодий, обходящихся без принудительного орошения, всегда превышала площадь полей и садов, для которых искусственное орошение оказывалось жизненно необходимым[110].

Данные папирусов позволяют выделить вокруг Маозы также несколько категорий земель в зависимости от вида возделываемых культур и юридического статуса земель. Это:

— поля или участки, засеянные одной культурой (зерновыми или бобовыми);

— поля, засеянные несколькими культурами (в документах архива Бабаты это сады: термин обозначает финиковые плантации, засаживаемые, как можно думать, и ячменем);

---

[109] О гидрогеологии Негева см. подробно: Abel F-M. Géographie de la Palestine. Tome I. Géographie physique et historique. Paris, 1933. P. 151–153. Ср. также о Сирии: *Мусли Н.* Водная проблема в Сирии М., 1954. С. 11–26. Об орошении в сельском хозяйстве Сирии см. также: *Weulersse J.* Paysans de Syrie et du Proche-Orient. Paris, 1946. P. 160–165. Хорошей работой о технике орошения на Ближнем Востоке как в древности, так и в новое время, является: Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué. Approche plurisdisciplinaire des modes de cultures avant la motorisation en Syrie. T. 1–2. Paris, 1990. В сборнике детально проанализирована техника орошения, но не раскрыта роль ирригационного земледелия в общем объеме хозяйственной деятельности.

[110] См. подробно: *Kedar Y.* Ancient agriculture at Shivta in the Negev // IEJ. 1957. Vol. 7. P. 178–189. Й. Кедар на основе тщательного рассмотрения древних сельскохозяйственных угодий в районе Шивты (Сбайты) приходит к следующим выводам. Площадь полей поливного земледелия составляла вокруг древнего поселения 209,7 га, тогда как полей богарного типа была 284,6 га.

— виноградники. Однако в папирусах архива Бабаты упоминаний о виноградниках нет совсем. Среди документов вади Мурабба'ат единственным таким упоминанием является папирус PMur., 29, происходящий, как и все документы вади Мурабба'ат, из районов, отстоящих достаточно далеко на северо–запад от южной оконечности Мертвого моря и Маозы. Это позволяет считать, что в районе Маозы виноградников либо не было совсем, либо они были малочисленны, ввиду того что основной сельскохозяйственной культурой района были финиковые пальмы.

С юридической точки зрения папирусы позволяют различать земли, принадлежащие поселению в целом, императорские земельные владения, частные земельные владения, земельные участки, сданные в индивидуальную или коллективную аренду. Ряд документов позволяет как будто бы говорить, что определенными земельными участками владел не только тот или иной хозяин, но и его компаньоны, называемые в тексте «товарищами» (PSeelim., 60). Мы не знаем, идет ли речь в таких случаях действительно о совместной собственности на землю группы лиц или же деловые отношения этих «друзей» затрагивали другие стороны их жизни. Первое предположение кажется более вероятным.

6. Сопоставление с соседними регионами

Сопоставление с провинцией Аравией[111] позволяет выявить и еще одну существенную специфику в хозяйственной жизни рассматриваемого района. Видимо, неслучайно в папирусах архива Бабаты, вади Сейаль и вади Мурабба'ат нет никаких упоминаний и даже намеков на животноводство. Судя по всему, основу хозяйственной

[111] Хозяйственной жизнью провинции Аравии занимался по-настоящему лишь Ф. Вильнев. В данном случае имеется в виду его работа: *Villeneuve F.* L'économie rurale et la vie des campagnes dans le Hauran antique. (Ier siècle av. J.-C. — VIIe siècle ap. J.-C.). Une approche // Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud a l'époque hellénistique et romaine. Ed. J.-M. Dentzer. Première partie. Paris, 1985. P. 63–137. Лишь археологическое обследование позволяет говорить о существовании в домах стойл и конюшен. (*Villeneuve.* Op. cit. P. 125.), что свидетельствует о распространении в Хауране (север провинции Аравии) скотоводства, хотя мы и не знаем, о каких животных шла или могла идти речь. Что же касается рассматриваемого района Палестины, то мы не располагаем и такими сведениями. Видимо, здесь климатические условия действительно были неблагоприятны для *любого животноводства*.

жизни деревни — как, без сомнения, и расположенного по соседству императорского хозяйства — составляло выращивание фиников, фиг и оливок. О выращивании зерновых в районе Маозы можно говорить лишь гипотетически, ибо мы не располагаем ни одним прямым указанием на это в источниках. Определение же площади через количество зерна пшеницы или ячменя, достаточное для ее засева, само по себе еще ничего не значит. Можно говорить лишь о том, что определение площади в документах архива Бабаты через ячмень, вероятнее всего, говорит о посевах ячменя в этом районе.

В то же время несколько документов, найденных в вади Мурабба'ат действительно могут считаться подтверждением того, что в районах, расположенных на запад и северо-запад от Мертвого моря действительно выращивались в больших количествах пшеница, ячмень, чечевица и вика.

Теперь подробнее об «организации» земельной собственности и о категориях земли в районе Маозы. Некоторые наблюдения над документами (над описаниями границ участков), а также суждения по аналогии с материалом, относящимся к провинции Аравии[112], позволяют сделать следующий вывод. Все участки, являвшиеся собственностью жителей Маозы, составляли единый массив, расположенный, вероятно, на некотором отдалении от жилищ. Анализ текста папирусов[113] показывает при этом, что владения одного собственника — а как правило это несколько участков — не складывались в один большой участок. Перед нами типичная чересполосица, когда земельное владение одного человека соседствовало с владением другого. Судя по всему, никакого специфического экономического явления за этой чересполосицей не стоит. Так могло сложиться исторически, в результате многократных переделов земли, а также продаж и перепродаж участков.

Несмотря на то что информации обо орошении в целом немного — данные о ней только в двух папирусах: в PYadin., 7 и одном документе из вади Сейаль, — первый из них показывает, какие сложные системы орошения, основанные на запасах воды достаточно крупной вади, существовали в районе Маозы. Так, из PYadin., 7 явствует, что в Маозе существовали индивидуальные и совместные

[112] Имеются в виду схемы и фотографии в работе Ф. Вильнева: *Villeneuve*. Op. cit. P. 78–79; p. 136. Pl. VII, a), b).

[113] Об этом свидетельствуют приводившиеся выше описания границ участков одного хозяина. Нельзя не заметить, что каждый отдельно взятый участок *как правило не соседствует* с недвижимостью того же владельца.

водопроводы. Вода на участки подавалась обычным способом и методом разбрызгивания[114]. Орошение могло производиться днем и ночью. Видно также, что для участков, существование которых без орошения было невозможным, имелось что-то в роде расписания полива, которое было строго обязательным[115]. Однако, если для территории Палестины эти выводы основаны на догадках и логических построениях, то египетские папирусы очень многое подтверждают фактами и позволяют тем самым скорректировать выводы по палестинскому материалу.

Так, до наших дней сохранилось несколько петиций, или, если угодно, «докладных записок» в вышестоящие инстанции от наблюдающих за оросительными системами конкретных деревень о том, что участки к орошению подготовлены, что орошение осуществлено или не осуществлено на такой-то площади. Обращает на себя внимание завершение петиций клятвенными заверениями наблюдающих в том, что они сообщают истинные сведения[116].

Некоторые полезные параллели дает и современный материал. Так, Н. Мусли, подробно рассматривавший в своей книге проблемы воды и орошения в Сирии в середине XX в., пишет, что орошение не регламентировалось какими-либо единообразными нормами для всей страны, представляя локальные обычаи[117]. Можно не сомневаться в том, что так же обстояло дело и в древности, ибо особенности орошения не могли не зависеть от конкретных условий водоснабжения каждой деревни.

В папирусной коллекции более позднего времени из Палестины — в нессанских папирусах VI–VII вв., где содержится множество документов экономического характера, — прямых свидетельств

---

[114] Отсутствие детального археологического обследования района Маозы не позволяет сказать конкретно, какими именно гидротехническими сооружениями обеспечивалось орошение участков вокруг деревни.

[115] Подобных документов не сохранилось, однако анализ контекста папируса PYadin., 7 показывает, что подобные записи устоявшихся норм орошения, своего рода «расписания», существовали, и, вероятнее всего, были предметом пристального общественного внимания, учитывая важность орошения и немалую стоимость поддержания в порядке оросительных систем. О египетских параллелях см.: подробно: *Левченко М. В.* К истории аграрных отношений в Византии VI–VII вв. (по документам византийского Египта) // ПИДО. 1935. № 1–2. С. 75–110. См. также: *Johnson A. Ch.* Roman Egypt to the reign of Diocletian. Baltimore, 1936. P. 21–25 (An Economic Survey of Ancient Rome edited by T. Frank. Vol. II).

[116] См. подробно: *Johnson.* Op. cit. P. 20–21. Скорее всего, не приходится сомневаться, что документы подобного типа составлялись и в Палестине.

[117] *Мусли Н.* Водная проблема в Сирии. М., 1954. С. 114.

регламентации орошения земельных участков нет. В папирусах имеются тем не менее косвенные указания на это, которые не менее красноречивы, чем данные папируса PYadin., 7. Так, в папирусе PNess., 32, VI в.[118] покупатели приобретают у Валента, хозяина продаваемой собственности, половину участка смоковниц и четверть расположенного рядом с участком водного источника[119]. В заключительных строчках того же папируса появляется упоминание и о водопроводах. Правда, из-за лакун смысл этих строчек не вполне ясен. В папирусе PNess., 31 (VI в., более точная датировка невозможна) встречаются сведения близкого характера. По сути, этот документ является фиксацией договора о разделе собственности между сыновьями Эвлая. В двух случаях (PNess., 31, l. 17; 31) границами разделяемых участков оказываются водопроводы. В обоих случаях четко указывается, чей это водопровод. На семнадцатой строчке указано имя одного владельца, на тридцать первой же сказано, что водопровод является общим для двух лиц (τὸ κοινὸν αὐτῶν ὑδραγόγιον). По аналогии с PYadin., 7 можно сделать вывод, что речь идет об общей для двух участков оросительной системе.

В рассматриваемых архивах самая важная информация о хозяйственной жизни содержится в цензовых декларациях и документах о продаже земельных участков. Рассмотрим некоторые специфические черты этих документов.

Основной особенностью цензовых деклараций и документов о продаже или передаче участков является описание владений заявителей[120] в общей форме, без указаний точных размеров и местонахождения. Авторы документов и те, по чьему распоряжению они составлялись, удовлетворялись приблизительным описанием площади, выражаемым через объемы посадок ячменя и пшеницы[121], и размерами уплачиваемых налогов[122].

Отсутствие в цензовой декларации — как и в документе о продаже или дарении участка — указаний на точные размеры участков и весьма нечеткое описание их границ кажутся несколько странными

[118] Начало документа сохранилось плохо, поэтому более точная датировка невозможна. В принципе же нессанские папирусы имеют датировку с точностью до дня.

[119] Речь идет, естественно, о четверти объема воды источника.

[120] Соответственно в другом случае — продавцов или дарителей.

[121] Выше отмечалось, что описание площади участков посредством определения объема высеваемой пшеницы встречается в документах за пределами Махозы.

[122] Точно такой же принцип описания земельных участков засвидетельствован для Палестины и гораздо более позднего времени: для VI–VII вв. См., например, PNess., 24.

в официальном документе такого рода и нуждаются в объяснении. Одно из возможных объяснений уже приводилось выше: подобное приблизительное описание площади участков в различных деловых документах — это своего рода *традиция делопроизводства* на Ближнем Востоке. Документы с подобным описанием участков встречаются в V в. до н. э.[123] Есть, однако, и другое объяснение.

Здесь необходимо сопоставление с некоторыми египетскими документами. Выше говорилось о том, что эти документы уникальны. Действительно, судя по всему, других образцов цензовых деклараций не сохранилось, однако в римском и византийском Египте хорошо известен подобный тип документов. Речь идет о земельных кадастрах.

Этих документов известно довольно много, ибо сама природа — регулярные разливы Нила — требовала систематического учета и переучета земель[124]. Специальная комиссия проверяла состояние земель практически ежегодно. На основании протоколов комиссии деревенская администрация составляла специальные кадастры о земельных владениях и уплачиваемых с них налогах[125].

Образцами наиболее полно сохранившихся документов такого рода следует назвать папирус PBour., 42 (Иера Несос, 167 г.), адресованный стратегу арсинойского нома, а также известный земельный кадастр из Афродито[126]. Они представляют собой детальную роспись земельных владений жителей определенного количества деревень и уплачиваемых ими налогов. Для кадастров характерно также точнейшее указание размеров участков, категорийности земли и получаемых урожаев[127].

Иными словами, отсутствие такой информации в разбиравшихся цензовых декларациях, как и в нессанских папирусах объясняется спецификой жанра. Точные размеры участков указывались в кадастрах, в остальных же деловых документах их составители удовлетворялись приблизительным указанием площади земельных участков,

---

[123] *Driver G. R.* Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. Oxfrod, 1957. P. 68. Истоки подобного способа описания земельных участков восходят к Библии см.: 1 Reg.18:32.

[124] *Johnson.* Op. cit. P. 29–31.

[125] В ряде случаев эта информация оформлялась в виде двух документов: отдельно — о налогах, отдельно — земельный кадастр.

[126] Издание: *Gascou J., MacCoull L.* Le cadastre d'Aphroditô // TM. 1987. Vol. 10. P. 103–151.

[127] Например: PBour., 42, l. 79–81: «владения Германика — 195, 15/64 аруры — 1138, 3/4 артабы пшеницы; засеваемая земля — 44, 3/4 аруры — 314, 1/8 артабы пшеницы; прочие незаливаемые — 147, 31/64 аруры — 824, 19/24 артабы пшеницы».

действуя в рамках многовековой традиции делопроизводства. Видимо, здесь необходимо учитывать и чисто житейский аспект рассматриваемого явления. В небольшом поселении жизнь людей во все века всегда протекала на глазах соседей. Поэтому если один сосед приобрел недвижимость у другого, то покупатель изначально *знал*, что он приобретает, а *не нуждался* в официальных характеристиках приобретаемой собственности.

Земельные кадастры с территории Палестины не сохранились, однако не приходится сомневаться в их наличии. В сохранившихся источниках есть, на наш взгляд, одно прямое указание на земельный кадастр Элусы и два косвенных намека. Авторы нессанского папируса PNess., 24 от 24 ноября 569 г. обращаются с письмом к логографу Элусы с просьбой зафиксировать произведенную между ними «уступку» (παραχωρεῖν) земли. На наш взгляд, это можно рассматривать как просьбу произвести соответствующую запись в кадастре. Отметим также относящийся к набатейскому времени папирус PYadin., 36, в первых строках которого упоминается перепись движимого и недвижимого имущества в Маозе.

Что касается непосредственно цензовых деклараций из Маозы, то, похоже, от всего римского мира действительно не сохранилось более индивидуальных заявлений о собственности. Однако же до наших дней дошло немало надписей, которые можно охарактеризовать как «коллективные декларации». Эти документы хотя и относятся к совершенно другому времени, дают возможность определить место и роль сохранившихся индивидуальных деклараций из Палестины в римском бюрократическом делопроизводстве в целом.

Речь идет о целой группе надписей из различных провинций Малой Азии, как правило, достаточно длинных, сохранившихся не очень хорошо и содержащих обстоятельную роспись по категориям земельных владений жителей поселения[128]. Фрагментарность текстов не дает оснований датировать такие надписи точно, однако же по отдельным упоминаниям можно судить, что надписи составлены на рубеже III–IV вв. н. э., во время переписи земли при Диоклетиане[129].

Сопоставление этих надписей с сохранившимися на папирусах индивидуальными декларациями показывает, что все индивидуальные «бумаги» обязательно сводились воедино, в единый документ, дающий общую картину земельных владений всего поселения в

[128] Например: IGRR., IV, 109; 110; 111; 112 из Митилены.

[129] См. подробно: *Jones A. H. M.* Census Records of the Later Roman Empire // JRS. 1953. Vol. 43. P. 49–64. (Документы из Малой Азии и Египта).

целом. Однако же благодаря случайности только из Палестины до наших дней дошло два образца индивидуальных деклараций, а по малоазийским надписям и египетским папирусам другого времени мы можем составить представление, как выглядели обобщенные, сводные документы по земельной собственности в связи с цензом в той или иной провинции.

Вышеизложенное позволяет сформулировать следующие выводы. Вся сохранившаяся в папирусах информация относится только к одному району Палестины географической — Негеву, который в результате административно-территориальных преобразований оказался поделенным между двумя провинциями — Иудеей и Аравией. Условия жизни и хозяйствования в других районах Палестины — в Галилее, Самарии и Иудее — были в значительной мере иными, и поэтому лишь в качестве предположения можно говорить о том, что некоторые из особенностей общественной жизни, так или иначе отраженные в папирусах, происходящих из Негева, имели отношение и к другим областям Палестины.

К таким особенностям должны были относиться в принципе широкая распространенность греческих правовых норм в иудейской среде[130] и достаточно слабое в целом знание греческого языка. Далее следует назвать готовность «людей земли» в ряде случаев из соображений житейской выгоды воспитывать детей в греческом духе или же заключать браки по греческим обычаям. Отсутствие данных не позволяет проследить отмеченные процессы в развитии как в Негеве, так и в Палестине в целом. Однако даже по имеющимся документам ясно, что увлечение греческими нормами права и греческой жизнью не было всеобщим. Пример Бабаты и ее мужа демонстрирует как раз верность национальным традициям. Пример мужа Бабаты показывает, правда, что Иуда, сын Элеазара, будучи, судя по всему, человеком правоверных взглядов, не собирался воспитывать дочь от первого брака в национальных традициях и выдал дочь замуж «по-гречески». Остается лишь гадать, какие соображения двигали им в этом случае.

Здесь можно высказать одно предположение, правда, речь будет идти об одном почти не отраженном в рассматриваемых документах явлении — качестве жизни иудейского населения под римской

[130] Последующее развитие событий, правда, показало, что это распространение греческого права ни в малейшей степени не означало его победы над традиционным, иудейским. Видимо, люди, упоминаемые в документе, еще не решили, по каким законам жить.

властью. Вопрос этот тем более важен, что описываемые документы относятся ко времени, предшествующему восстанию Бар Кохбы. В нашем распоряжении лишь несколько косвенных свидетельств.

Если обратиться к позиции римлян, то нельзя не отметить, что завоеватели, не вмешиваясь во внутренние дела местного населения, были постоянно рядом, ясно давая понять, кто является хозяином положения. Поселение Эн-Гед(д)и было включено в состав императорских владений, естественно, без согласия местных жителей. Обращает на себя внимание и следующий факт, относящийся уже к деревне Маоза. Императорское хозяйство находилось рядом с деревней, но один из участков, принадлежащих императору, был расположен среди общего массива земельных владений жителей деревни. Вероятнее всего, перед нами и в данном случае свидетельство медленного поглощения императорским хозяйством земельных владений жителей Маозы.

Рассматриваемые документы не позволяют сделать однозначный вывод об отношении иудеев к римской власти[131]. Исходя из общих соображений, можно, конечно, предположить, что оно едва ли было хорошим: еще жива была память о событиях Иудейской войны. Кроме того, римляне в любой провинции вели себя как хозяева и завоеватели, всегда готовые к подавлению любого недовольства, действуя, правда, в рассматриваемое время уже с известной осмотрительностью[132].

Вот почему можно предположить, что желание второго мужа Бабаты выдать замуж свою дочь именно «по-гречески», а не в рамках национальных традиций, продиктовано исключительно расчетом. Действительно, принятие норм античной культуры и брак «по-гречески» открывали перед людьми, судя по всему, принципиально новые возможности и давали более надежные гарантии безопасности. Последнее могло быть весьма актуальным, ибо до восстания Бар Кохбы, последней попытки иудеев отвоевать независимость, оставалось четыре года. Иными словами, напряженность внутренней атмосферы в Палестине неизбежно должна была возрастать.

---

[131] Было бы ошибочным полагать, что таких данных нет. В раввинистической литературе таких сведений много. См., например *Hadas-Lebel M.* La fiscalité romaine dans la littérature rabbinique jusqu'à la fin du III-e siècle // REJ. 1984. Vol. CXLIII. Fasc. 1–2. P. 5–29; *Stemberger G.* Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur // ANRW. II, 9, 2. Berlin; New York. P. 338–396. В особенности же p. 381–396.

[132] После Иудейской войны эксцессы в вопросах управления провинциями, столь характерные для периода конца республики и I в. н. э., остались в прошлом.

Правда, судить об этом можно лишь на основании одного косвенного факта: того, что незадолго до восстания Бар Кохбы размещенный в Иерусалиме легион X Fretensis получил подкрепление[133]. Это свидетельствует об известной обеспокоенности римских властей; правда, мы не знаем, чем именно она была вызвана и что вынудило их запросить это подкрепление.

[133] *Issac B., Roll I.* Judaea in the Early Years of Hadrian's Reign // Latomus. 1979. Vol. 38. P. 54–66.

Глава 6

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ВТОРОГО ПЕРИОДА РИМСКО-ИУДЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

1. Предварительные замечания

Второй период римско-иудейских отношений (от поражения восстания Бар Кохбы до начала правления императора Константина) характеризуется двумя основополагающими чертами:

1. Это было время наиболее мирных по сравнению с предшествующим и последующим периодами взаимоотношений иудеев и римского государства.

2. Внутренняя жизнь иудеев в это время характеризовалась постепенным формированием Талмуда и раввинистического иудаизма. Особо хотелось бы отметить, что именно на III в. приходится в этом процессе граница двух эпох: конец эпохи таннаев (законоучителей, авторов текста Мишны) и начало эпохи амораев — законоучителей, чьи комментарии на Мишну составили к началу VI в. Гемару и завершили тем самым Талмуд.

Взаимоотношения иудеев с Римом в рассматриваемое время документировано несколько хуже, чем для предыдущих столетий, ибо мы не располагаем для II–IV вв. какими-либо сочинениями историков, сопоставимыми с трудами Иосифа Флавия. Те же сочинения, где такая информация могла быть (Дион Кассий, Аммиан Марцеллин), сохранились не столь хорошо, как хотелось бы. Все же отдельные упоминания у языческих и раннехристианских авторов, тексты надписей и юридические источники позволяют составить адекватное представление о взаимоотношениях иудеев и римского государства во II–IV вв.

Внутренняя жизнь иудеев рассматриваемого времени, формально говоря, документирована прекрасно, если иметь в виду Талмуд и раввинистическую литературу в целом. Мы располагаем огромной информацией о деятельности законоучителей, патриархов («наси») и синедриона.

Здесь, однако, у современного исследователя возникает одна серьезная проблема: как относиться к традиционному и, в принципе, даже в чем-то устоявшемуся изложению информации о законоучителях, патриархах и синедрионе, что составляет историю талмудического периода?

Сложность заключается в том, что для периода II–III вв. н. э. у нас нет иного источника по истории иудеев и иудаизма, кроме Талмуда и раввинистической литературы. Историчность же этих источников — если, конечно, подходить к историчности с европейскими мерками — не очень высока, ибо авторы такого рода сочинений были прежде всего озабочены иным: и в Талмуде, и в мидрашах основной акцент сделан на комментировании Писания или на обсуждении того или иного положения, но не на обстоятельствах жизни того, кто эти положения высказывает.

В результате, как пишет один современный исследователь, мы не можем быть уверены в том, что тот или иной рабби действительно произносил те слова, которые ему приписаны авторами талмудических трактатов[1]. В лучшем случае, видимо, можно говорить о том, что в традиции сохранен общий смысл слов того или иного законоучителя.

У нас, естественно, нет причин делать на основании этого радикальные выводы и отвергать всю традицию биографического характера о законоучителях, но бесспорно зыбкий характер имеющейся информации заставляет искать дополнительные подтверждения существования того или иного персонажа, учитывая, что сохранившаяся в Талмуда информация биографического характера носит явные следы назидательной литературной обработки последующих веков[2]. Отметим также, что представляется абсолютно правильной позиция Г. Штембергера, утверждающего, что воссоздание биографий законоучителей в обычном смысле слова невозможно и что изучение

[1] *Kalmin R.* Changing Amoraic Attitudes Toward the Authority and Statements of Rav and Shmuel: A Study of the Talmud as a Historical Source // HUCA. 1992. Vol. 63. P. 83–84.

[2] См. подробно: *Sivertsev A.* Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine. Tübingen, 2002. P. 13–17.

биографического материала не лишено интереса, хотя не представляет большого значения в научном плане для правильного понимания истории талмудического периода[3].

Об этом же свидетельствуют и недавние исследования в области археологии и эпиграфики, действительно дающие основания для известной корректировки традиционных представлений по истории II–VI вв. н. э. Эти основания возникают в связи с явным несоответствием между тем, каким предстает Учение со страниц Талмуда, и тем, какое мнение можно составить о нем, исходя из облика синагог и древних захоронений, выявляемого в ходе раскопок[4].

Здесь необходимо отметить многочисленные украшения стен синагог орнаментами, фресковой или мозаичной живописью, надписями на греческом и латинском, содержащими в лучшем случае лишь отдельные слова на иврите или арамейском[5]. Бесспорно также и влияние античных архитектурных традиций на облик и архитектуру синагог как в Палестине, так и за ее пределами[6]. Немало интересного дает также научный анализ данных погребальной ар-

---

[3] *Stemberger G.* Op. cit. P. 62.

[4] Об этом несоответствии см.: *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Volume one. The Archaeological Evidence from Palestine. New York, 1953; *Kraeling C. H.* The Synagogue. With the contributions by Torrey C. C., Welles C. B. and Geiger B. New Haven, 1956. P. 267 (The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report VIII. Part I edite Bellinger A. B., Brown F. E., Perkins A. and Welles C. B.) Количество археологических работ, посвященных исследованию данного материала достаточно велико, см., например: *Strange J. F.* Archaeology of the Religion of Judaism in Palestine // ANRW. 2, 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 646–685, обстоятельная библиография археологических исследований — p. 675–685; *Kraabel A.* Th. The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphic Evidence since Sukenik // ANRW. 2, 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 477–510; *Kraabel A. T.* The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions // JJS. 1982. Vol. 33. P. 445–464; *Cohen Sh. J. D.* Epigraphical Rabbis // JQR. 1981. Vol. 72. P. 1–17; *Gutmann J.* Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art //ANRW. 2, 21, 2. Berlin; New York, 1984. P. 1313–1342.

[5] О таких надписях см.: *Googenough. E.* Op. cit. P. 10. Общий обзор и классификация иудейских надписей на греческом и латинском есть в следующей статье: *Kant L. H.* Jewish Inscriptions in Greek and Latin // ANRW. 2, 20, 2. Berlin, 1987. P. 671–713; о греческих и латинских надписях из Бет-Шеана и Бет-Шеарима см. целую серию статей Б. Лившица: *Lifschitz B.* L'hellenisaton des Juifs de Palestine // RB. 1965. Vol. 72. N 4. P. 520–538; *Lifshitz B.* La vie de l'au-dela dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim // RB. 1961. Vol. 68. P. 401–411; *Lifschitz B.* Beiträge zu paläsitinschen Epigraphik // ZDPV. Bd. 78. 1962. P. 64–88; *Lifschitz B.* Scythopolis. L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale // ANRW. 2, 8. Berlin; New York, 177. P. 262–294.

[6] См. подробно: *Goodenough E.* Op. cit. P. 178–267. В особенности же p. 178–179.

хитектуры, предметов, найденных в захоронениях, и эпитафий. Исследования показывают, что инвентарь таких захоронений чаще всего оказывался иудейской адаптацией соответствующих античных образцов[7]. В еще большей степени отклонением от расхожих представлений о жизни иудеев талмудического периода оказываются синагоги общин диаспоры, как в том, что касается их архитектурного плана, найденных при раскопках предметов, так и обнаруженных надписей[8].

Весь этот материал привел исследователей к мысли о том, что общественная и религиозная жизнь иудейского населения Палестины и общин диаспоры после восстания Бар Кохбы отличалась гораздо большим разнообразием, чем можно себе представить.

Самое важное заключается в том, что у нас, вероятнее всего, действительно **нет** оснований считать законоучителей (раввинов) во II–IV вв. н. э. единственной направляющей силой в иудейском обществе в Палестине и в древнем Средиземноморье. При этом исследователи, как правило, лишь констатируют факты, не давая при этом окончательного определения, что представляла собой иная сила в иудейском обществе[9]. Между тем ответ на этот вопрос в самом общем виде ясен. Этой другой силой были эллинизированные слои и те, кого Дж. Ф. Стрейндж называет адептами Folk Religion, т. е. приверженцами различных суеверий, не выходящих, правда, за рамки иудаизма[10]. К таковым до какого-то момента относились также и христиане[11].

Однако с исторической точки зрения более важен другой вопрос. Если роль законоучителей была — по меньшей мере в начале талмудического периода — в реальной жизни не столь высока, как представляется, то **какой** все же она была? Самый общий ответ на

---

[7] См.: *Strange J. F.* Op. cit. P. 663.

[8] Подробный анализ — в работах А. Т. Кробеля, отмеченных выше, в прим. 4.

[9] Так, первая глава (The Problem. p. 3–32) написана у Э. Гудинафа (Goodenough E. Издание указано выше, в прим. 4) с позиций плохо скрываемого скепсиса о том, насколько понятие «раввинистический иудаизм» вообще применимо к жизни иудеев на территории Римской империи. (Э. Гудинаф имеет в виду при этом и Палестину, и общины диаспоры.). Ш. Дж. Д. Коэн уверен в существовании «не-раввинистического иудаизма», но не знает, как можно его определить (*Cohen Sh. J. D.* Epigraphical Rabbis // JQR. Vol. 1981. P. 17); в другой своей работе (From the Maccabees to the Mishnah. Philadelphia, 1989. P. 223) Коэн пишет, что раввинам потребовалось длительное время для установления контроля за синагогами, не уточняя опять же, от кого раввины их отвоевывали.

[10] *Strange J. F.* Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine… P. 667–672.

[11] *Шиффман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго храма и период Мишны и Талмуда. М., 2000. С. 144–150.

этот вопрос: законоучители — влиятельные представители одного из направлений интеллектуальной жизни в иудаизме первых веков н. э., роль которых с течением времени возрастает. Этот ответ по сути своей недостаточен, ибо законоучители в рассматриваемое время были далеко не единственной общественной силой, руководившей духовной и повседневной жизнью иудеев в древности. Помимо них после восстания Бар Кохбы определенную роль в жизни иудеев играли патриархи и синедрион, расцениваемые по традиции как структуры очень высокого уровня, обеспечивающие в первые века н. э. своего рода общенациональное руководство жизни иудеев.

Первые сомнения в полной историчности талмудического толкования роли и места патриархов и синедриона в истории иудеев появились в научной литературе несколько десятилетий назад[12]. Несколько исследователей показали, что полномочия патриархов были гораздо более скромными, чем можно представить по талмудической традиции, являясь локальными лидерами иудеев, а вовсе общенациональными[13]. Говоря о локальности полномочий патриарха, исследователи как бы понижают патриарха с общенационального уровня до уровня провинциального, ориентируясь на известную по разным источникам IV–VI вв. информацию о «малых патриархах», в которых обычно видят иудейских лидеров провинциального масштаба[14].

Судя по всему, первая комплексная попытка осмысления истории иудеев талмудического периода на новом уровне — и в первую очередь всего комплекса вопросов о патриархах, синедрионе и законоучителях — была предпринята американским исследователем российского происхождения Алексеем Сиверцевым. Общая информация о его взглядах приведена в первой главе, здесь же хотелось бы особо отметить его взгляды по конкретным вопросам, рассматриваемым в данной главе. Ценность предлагаемой А. Сиверцевым концепции заключается в том, что это первое осмысление истории Палестины

[12] См. подробный историографический обзор в работе А. Сиверцева: *Sivertsev A.* Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine. Tübingen, 2002. P. 7–13.

[13] См.: *Goodbaltt D.* The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self-Government in Antiquity. Tübingen, 1994; *Jacobs M.* Die Institution des jüdischen Patriarchen: Eine quellen- und traditionskritische Studie zur Geschichte der Juden in der Spätantike. Tübingen, 1995.

[14] О так называемых «малых» патриархах см. хороший обзор источников и проблемы у Ж. Жюстера — *Juster J.* Les Juifs dans l'Empire Romain. Leur Condition juridique, économique et sociale. Vol. I. Paris, 1914. P. 402–405.

и иудеев в связи с историей Римской империи в целом. Его взгляды, которые автор данной работы в целом разделяет, сводятся к следующему.

Говоря о патриархах талмудического периода, необходимо прежде всего рассматривать данное явление в развитии и различать три стадии эволюции патриархата. При этом патриархат в том смысле, в каком он понимается в традиции, относится лишь к последней стадии развития этого общественного института: он оформляется **не ранее** рубежа III–IV вв. До этого времени следует различать период полного отсутствия единого лидерства у иудеев в Палестине и период постепенного сложения патриархата. Первый из этих периодов, судя по всему, ограничивается II в. н. э., второй, вероятнее всего, охватывает конец II и III в.

Персонажи, называемые в традиции патриархами и жившие в I–II вв. н. э., были лидерами очень небольших регионов. Источники, касающиеся Йохана Бен Заккая и иудейского центра в Лидде, показывают, что перед нами лидеры, влияние и авторитет которых, скорее всего, распространялся не более чем на один конкретный город и его окрестности[15]. По своему социальному и имущественному положению эти патриархи являлись местными магнатами, тесно связанными с общественной жизнью своих городов, возможно даже — членами городских советов (булэ) своих полисов.

Достоверность существования института патриархата в традиционном понимании для IV–V вв. следует из того, что для этого периода мы в состоянии сверить информацию талмудических трактатов с многочисленными «независимыми» источниками информации: юридическими документами (Codex Theodosianus, письма Либания. См. подробнее гл. 7 данной работы).

Период II–III вв. занимает в этом отношении промежуточное положение. В это время происходит трансформация властных полномочий иудейских лидеров отдельно взятых регионов. Системный кризис в государстве и ослабление всех центральных государственных структур закономерно вели к повышению роли и общественного значения всех потенциальных претендентов на власть и

[15] Как уже отмечалось, отсутствие для периода II–III вв. каких-либо иных, помимо Талмуда, источников по истории талмудического периода делает всю информацию о патриархах («наси») для этого времени приблизительной. Встречающиеся же в греческих и латинских надписях упоминания о патриархах, скорее всего, к палестинским патриархам («наси») не относятся вовсе. См.: *Sivertsev A.* Private Households... P. 52–65; 66–93. Патриархи («наси»), известные по надписям, являются, скорее всего, локальными лидерами иудеев того района, где была найдена надпись.

влияние в регионах. В этом смысле возникновение претензий у иудейских региональных лидеров на лидерство в рамках всего народа — явление исторически естественное и закономерное, сопоставимое, несмотря на очевидную разницу в масштабах процесса, с превращением Пальмиры из обычного города в столицу царства и соответственно с превращением ее элиты в элиту крупного государства на Ближнем Востоке.

Применительно к Палестине детали и скорость процесса трансформации региональной элиты в лидеров всего народа остаются неизвестными. В реальности же этого процесса можно не сомневаться, ибо существование патриархата в традиционном смысле слова с IV в. подтверждается различными источниками. О том же свидетельствует и традиционный вариант генеалогии патриархов, определяющий их всех как членов одной семьи — потомков Гиллеля и в более отдаленном плане — потомков Давида. Историчность заявленных генеалогических претензий весьма низка. Перед нами явные следы стремления подведения солидной базы определенных лиц под свои претензии на лидерство[16].

Что касается административного аппарата патриарха («наси»), т. е. синедриона, апостолов и т. д., то в своем традиционном виде он возникает опять же достаточно поздно, в эпоху Поздней империи[17].

Если же говорить о синедрионе более раннего периода, то все известные по источникам примеры его деятельности в I–III вв. н. э. свидетельствуют **против** того, что это были официальные судебные инстанции, решавшие общеиудейские дела. У нас нет оснований отрицать сам факт его существования, однако для эпохи Принципата — это неформальные суды, своего рода собрания друзей, советников, высказывающих свое мнение по тому или иному поводу[18].

Опять же лишь постепенно, к эпохе Поздней империи, эти неформальные объединения, постепенно сливаясь, достигают статуса, сопоставимого с синедрионом Второго храма.

Подобная схема исторического развития находится в полном противоречии с традиционными взглядами, согласно которым к

---

[16] *Sivertsev A.* Private Households... P. 73–84.

[17] Достоверность существования синедриона в IV–V вв. подтверждается опять же дополнительными упоминаниями в официальных общеимперских документах. См. также: *Sivertsev A.* Private Households... P. 204–227.

[18] О синедрионе в данной связи см. подробно: *Mantel H.* Studies in the History of the Sanhedrin. Harvard, 1961. P. 54–139; *Rivkin E.* Beth Din, Boulé, Sanhedrin: A Tragedy of Errors // HUCA. 1975. Vol. 46. P. 181–199; *Sivertsev A.* Private Households... P. 140–160.

периоду IV–V вв. патриархат приходит в упадок. Это противоречие однако, легко устранимо, если принять во внимание следующее обстоятельство. Исследование А. Сиверцева убедительно показывает, что в эпоху Поздней империи и патриархат, и синедрион становятся составной частью общеимперской бюрократии. Подобное развитие национальных кадров на местах — явление для Римской империи совершенно закономерное и естественное[19]. Однако такое развитие применительно к Палестине было равносильно значительному отходу от национальных традиций, если не полному разрыву с ними. В этом смысле действительно логичным результатом развития института патриархата становятся одновременно:

— подъем, в том смысле, что локальные центры иудейской жизни в Палестине оказываются к конце концов в подчинении у единого центра, регламентирующего общие религиозные праздники и все, что связано с культом (от культовой практики и выработки комментариев к Писанию, до обучения в школах);

— упадок, в том смысле, что по мере объединительных процессов, патриарх и его административный аппарат все более отдалялись от выражения нужд своего народа, превращаясь в своего рода чиновников по делам иудеев на императорской службе.

Все вышесказанное позволяет сформулировать следующие выводы достаточно принципиального характера.

1) Всю последующую информацию традиционного характера о законоучителях, патриархах, их взглядах и биографиях, так же как и о деятельности синедриона, следует воспринимать как отдельные зарисовки, имеющие отношение к истории иудеев римского и ранневизантийского времени, но не складывающиеся в общую картину и мало связанные между собой. Ее, эту картину, без привлечения дополнительного, параллельного материала выстроить крайне сложно, а в некоторых отношениях даже и невозможно. В особенности это относится к традиционному материалу о деятельности синедриона, ибо в нем оказались перемешаны факты и явления разных эпох — времени существования многих локальных синедрионов и более поздней эпохи, времени существования единого синедриона, общенародного по значению и размаху своей деятельности.

---

[19] Типологически сходным явлением было в это же самое время повышение политической роли христианского епископа на местах. Явлением такого же плана можно считать появление на императорской службе большого количества вождей германских племен. См. подробно: *Глушанин Е. П.* Военная знать ранней Византии. Барнаул, 1991.

2) Автор данной работы, исходя из убеждения, что анализ историй о законоучителях, патриархах и синедрионе относится скорее к епархии литературоведения и филологии, чем к истории как науке, не счел нужным заниматься ими столь подробно, как было бы необходимо в работе литературоведческого, филологического или источниковедческого характера. Именно поэтому в рамках данной главы практически не приводятся цитаты из Талмуда на языке оригинала.

3) Статичность, характерная для традиционного восприятия действительности истории иудеев талмудического периода, начинает преодолеваться в науке только сейчас. В этой связи представляется необходимым подчеркнуть, что речь не идет об отвержении традиционного взгляда на историю талмудического периода. Задача науки заключается лишь в корректировке традиционных представлений и рассмотрении тех постулатов, которые их составляют, в развитии.

2. Традиционное изложение историй о патриархах и законоучителях II в. Иудеи и римская власть

Итоги Иудейской войны, особенно разрушение Храма и фактическое банкротство всех иных направлений внутри иудаизма, кроме фарисейства, не могли не способствовать серьезным изменениям во внутренней организации иудаизма как такового[20]. Эта новая организация иудаизма, согласно традиции, возникает даже несколько ранее завершения Иудейской войны, а ее возникновение традиционно связывается с именем Йоханана бен Заккая, считающегося учеником знаменитого Гиллеля. Последнее, правда, весьма сомнительно, ибо Гиллель умер около 10 г. н. э., а Йоханан бен Заккай родился приблизительно в 1 г. н. э.[21]

[20] Исследований о формировании раввинистического иудаизма много. См., например: *Neusner J.* The Formation of Rabbinic Judaism: Yavneh (Jamnia) from A. D. 70 to 100 // ANRW. 2, 19, 2. Berlin, 1979. P. 3–42. О роли фарисейства в иудаизме I в. см.: *Goodbalt D.* The Place of the Pharisees in First Century Judaism: The State of Debate // JSJ. 1989. Vol. 20. P. 12–30.

[21] О Йоханане бен Заккае см.: *Neusner J.* A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca 1–80 AD. Leiden, 1962; *Neusner J.* Development of a Legend. Studies on the Tradition concerning Yohanan ben Zakkai. Leiden, 1970; *Zeitlin S.* The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth. Vol. III. 66 C. E. — 120 C. E. Philadelphia, 1978. P. 159–182; *Alon G.* The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 C. E.). London. 1989. P. 86–118.

По легенде, которая в какой-то мере правдоподобна, Йоханан бен Заккай еще во время осады Иерусалима смог выбраться из города. Он явился в римский лагерь и получил будто бы лично у императора разрешение открыть в городе Йамния школу по изучению Писания[22]. Разрешение было дано ввиду того, что Йоханан бен Заккай признал власть римлян. В данной истории, судя по всему, следует считать подлинными следующие события: сам факт бегства, в принципе благосклонное отношение к беглецу в римском лагере и разрешение на открытие школы. С кем именно встречался Йоханан бен Заккай в римском лагере — неизвестно. Осадой Иерусалима руководил, как известно, не император, а наследник престола, будущий император Тит. Неизвестна и точная дата бегства Йоханана бен Заккая из Иерусалима. Видимо, произошло это ближе к концу осады Иерусалима. Сомнительно и утверждение источников о том, что Йоханан бен Заккай попросил *разрешения* открыть свою школу в Йамнии. Вероятнее всего, ему было *предписано* так поступить римлянами. Причины же выбора римлянами данного города следует, скорее всего, искать в некоторых указаниях Иосифа Флавия. Он пишет о том, что римляне отправляли в Йамнию группы иудеев, перешедших на сторону римлян или признавших их власть (Bel. Jud., IV, 130; 444).

В этой связи отметим также, что школа в Йамнии, открытая Йохананом бен Заккаем, была далеко не единственным центром иудейской жизни в рассматриваемое время. Как минимум не менее значимым центром была Лидда, город, где преподавали и получили образование многие известные законоучители II в.[23] В отличие от Йамнии у нас нет оснований считать, что римские власти переселяли кого-либо после Иудейской войны в Лидду насильно. Именно поэтому нельзя исключать, что центр иудейской жизни в Лидде мог быть несколько более независимым и сильным, чем школа Йоханана Бен Заккая в Йамнии[24].

Что касается последней, то она, согласно традиционным представлениям, начала функционировать еще до падения Иерусалима, и именно Йоханану бен Заккаю приписывают формулировку принципа, как сможет выжить иудаизм и иудеи в условиях, когда Храм разрушен. Таковым стал тезис о том, что истинное служение богу заключается

---

[22] Подробное исследование этого эпизода: *Schäfer P.* Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne // ANRW. 2, 19, 2. Berlin, 1979. P. 43–101. См. также: *Alon G.* Op. cit. P. 96–98.

[23] *Oppenheimer A.* Jewish Lydda in the Roman Era // HUCA. 1988. Vol. 59. P. 115–136.

[24] *Oppenheimer A.* Op. cit. P. 115.

не в жертвоприношениях, а в добрых делах (Aboth de R. Nathan, 4). Важно также отметить, что, согласно традиционному изложению, Йоханан бен Заккай собрал в Йамнии своего рода ученую коллегию — Бет-Дин, которая в каком-то смысле заменила упраздненный в Иерусалиме синедрион. Председателем Бет-Дина с титулом «наси»[25] стал сам Йоханан бен Заккай. С его именем в традиции связывают также регламентацию календаря и общеиудейских праздников[26].

Авторитетность фигуры Йоханана бен Заккая среди своих сторонников и его дипломатические способности способствовали тому, что римляне относились и к самому этому новому органу, и к его председателю вполне благосклонно[27]. Согласно традиционному изложению событий, этот Бет-Дин, или, как его чаще называют, синедрион в Йамнии, был законодательным, административным и судебным учреждением, обладавшим среди иудеев реальными авторитетом и властью, но, судя по всему, **не далее чем** в окрестностях Йамнии. Иными словами, реальная власть Бет-Дина, как впоследствии и синедриона, не распространялась во II–III вв. на всю Палестину и тем более на диаспору.

После поражения восстания Бар Кохбы синедрион переехал из Йамнии в Галилею, сначала в город Уша, затем в Сепфорис и, наконец, — в Тивериаду. После смерти императора Адриана в 138 г. пост главы синедриона, согласно традиционным представлениям, становится наследственным. Все патриархи традиционно рассматривались как члены одной семьи, как потомки Гиллеля.

Вторым же патриархом йамнийского Бет-Дина был Гамалиил Второй, сын Симона, последнего вождя иерусалимского синедриона. Гамалиил был воспитан Йохананом бен Заккаем в качестве преемника. Гамалиил был человеком всесторонне образованным: он знал — не считая науки, преподанной Йохананом бен Заккаем, — греческий и латинский и отличался такими же дипломатическими способностями, как и его учитель[28].

---

[25] Традиционный перевод — «патриарх». О термине «наси», его значении, употреблении и превращении в титул см. подробно: *Mantel H.* Studies in the History of Sanhedrin. Cambridge, Mass., 1961. P. 1–53.

[26] См. подробно: *Neusner J.* Development of a Legend. Studies on the Traditions concerning Yohanan ben Zakkai. Leiden, 1970. P. 192–212.

[27] Последние исследования заставляют сделать следующее уточнение: римляне не имели оснований относиться к нему иначе ввиду незначительности — с римской точки зрения — роли данного органа в общественной жизни провинции Сирия Палестина.

[28] О Гамалииле Втором см. подробно: *Zeitlin S.* Op. cit. P. 183–214. *Alon G.* Op. cit. P. 119–131.

Традиция приписывает Гамалиилу несколько принципиально важных решений. В годы после Иудейской войны количество школ изучения и толкования Торы значительно выросло. В этой ситуации Гамалиил с целью положить конец спорам законоучителей решил, что синедрион большинством голосов должен решать, какое толкование Закона верно. Тех законоучителей, которые не желали повиноваться решениям синедриона, Гамалиил наказывал временным исключением из сообщества[29]. Это сообщение, видимо, как раз и следует интерпретировать как свидетельство непростой борьбы законоучителей, объединенных вокруг патриарха Йамнии, за идейное лидерство в иудейском мире.

Гамалиилу по традиции приписывается также путешествие в Рим во время правления Домициана (81–96 гг.). Причиной его путешествия с несколькими знаменитыми раввинами в Рим было, согласно Талмуду, решение императора о том, что во всей Римской империи через 30 дней не должно остаться ни одного иудея. Гамалиил со своими спутниками будто бы смог добиться приема у одного из сенаторов и так удалось договориться сначала о приостановлении действия декрета, а потом и об его отмене, ввиду того что Домициан был убит заговорщиками. У античных авторов о подобных планах Домициана данных нет, и мы не можем сказать, насколько реальна эта история. В то же время необходимо сказать, что в принципе нет ничего удивительного в факте поездки Гамалиила в Рим для улаживания в столице дел, касающихся иудеев[30].

В связи с событиями восстания Бар Кохбы необходимо особо остановиться на деятельности одного из самых известных раввинов римского времени — Акибы бен Йосефа, известного чаще под сокращенным именем Акиба. Ввиду недостаточности данных, мы не можем точно сказать, как и в какой мере Акиба лично принимал участие в восстании. Существующая в литературе точка зрения, что рабби Акиба был активным участником восстания, в источниках

---

[29] О взаимоотношениях Гамалиила Второго с законоучителями см.: *Goldenberg R.* The Deposition of Rabban Gamaliel II: an Examination of the Sources // JJS. 1972. Vol. 23. P. 167–190.

[30] Основные свидетельства источников о поездках Гамалиила в Рим: DeutR. II, 24=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Deuteronomy translated by rev. dr. J. Rabbinowitz. London, 1983. P. 51–52. О положении иудеев при Домициане см. также: *Левинская И. А.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 35–37.

подтверждения не находит[31]. Акибе приписывают также первую попытку систематизации устной Торы. Сохранилась информация о том, что он является автором изучавшегося в школах и считавшегося авторитетным сборника «Мишна рабби Акибы».

Через три года после подавления восстания Бар Кохбы умер император Адриан (117–138 гг.) и к власти пришел Антоний Пий (138–161 гг.), римский император, с именем которого связан наиболее спокойный период римской истории[32]. Одним из первых мероприятий Антонина Пия стала отмена особо дискриминационных мер по отношению к иудеям, которые ввел его предшественник. Это привело к тому, что в Палестину вернулось большое количество иудеев, бежавших от преследований римских властей в Месопотамию. Среди них был и ученик рабби Акибы, Меир, ставший одним из наиболее известных законоучителей середины II в. н. э.[33]

В агадической традиции память о нем осталась как об одном из наиболее остроумных законоучителей, в школе которого стремились учиться очень многие. В преподавании он использовал для облегчения восприятия материала многочисленные сравнения, легенды и басни. Так, в традиции ему приписывается сочинение для нужд преподавания 300 басен о лисице[34]. Рабби Меиру приписывается также начало разработки своеобразного «диалектического метода»[35]. Он анализировал всякий предмет с различных точек зрения, опровергая и доказывая логически все возможные точки зрения по рассматриваемому вопросу, стремясь выявить истину в процессе спора. В традиции сохранилась память о том, что рабби Меир, как и Акиба,

---

[31] См. подробно: *Aleksandrov G. S.* The Role of Aqiba in the Bar-Kokhba Rebellion // REJ. 1973. Vol. CXXXII. Fasc. 1–2. P. 65–77. Использован также русский оригинал статьи по следующему изданию: *Александров Г. С.* К вопросу о роли Акибы бен Йосефа в восстании Бар Кохбы. В кн.: *Александров Г. С.* К вопросу о роли Акибы бен Йосефа в восстании Бар Кохбы. В кн.: Иудеи в Римской империи в эпоху Талмуда (период Мишны с 70 по 220 гг. н. э.). Тель-Авив, 1999. С. 360–373.

[32] Общий обзор взаимоотношений римского государства и иудеев при Антонинах есть в следующей работе: *Smallwood E. M.* The Jews under the Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in Political Relations. Leiden, 1981. P. 467–486

[33] О возможном происхождении рабби Меира из потомков прозелитов см.: *Cohen N. G.* Rabbi Meir, A Descandant of Anatolian Proselytes // JJS. 1972. Vol. 23. P. 51–59.

[34] bSanhedrin, 38b=bSanhedrin, IV, 5=DBT., Bd.,7, S.159; bSotah, 49a.=bSotah, IX, 14=DBT. Bd. 5. S. 357.

[35] С самого начала этот диалектический подход к талмудическому материалу не всегда приводил к положительному результату. В трактате Киддушин сообщается, что после смерти рабби Меира из его школы было исключено несколько учеников, стремящихся не к постижению истины, а к софистическим спорам (bQiddushin, 52b=bQiddushin, II, 8=DBT., Bd. 5. S. 881–882).

занимался систематизацией учения и галахической традиции. Материалы рабби Меира также послужили одной из важнейших составляющих Мишны, отредактированной около 200 г. н. э.

С именем рабби Меира связано предание об одном весьма необычном раввине — Элише бен Авуя. Согласно традиции, в молодости он находился в кругу знаменитых законоучителей своего времени. Однако в отличие от большинства людей своего круга он стал изучать греческую философию и, видимо, неплохо ее знал. Не исключено, что основой взглядов Элиши мог быть эпикуреизм[36].

Имеющаяся в источниках информация позволяет говорить видимо о том, что Элиша разочаровался в национальной вере и полезности во всех смыслах слова раввинистического образования. Рассказывают, что он ходил по школам и восклицал, обращаясь к учителям и ученикам: «Что они тут делают? К чему это учение? Пусть один будет плотником, другой столяром, третий портным» (jSanhedrin, 13b).

Если верить традиции, получается, что от Элиши отвернулись очень многие и при этом распространяли о нем массу самых невероятных слухов. Будто бы он совращает детей в язычество, что он доносит римлянам на иудеев, исполняющих свои обряды вопреки императорским декретам (jHagiga, II, 77b). Правдой, судя по всему, было только то, что Элиша был лично знаком с несколькими греческими философами своего времени и лучше других разбирался в направлениях античной языческой мысли.

История же Элиши связана с именем рабби Меира следующим образом. Элиша был одним из учителей рабби Меира, и поэтому последний не прекращал общаться с Элишой. При этом рабби Меир, согласно традиции, старался образумить Элишу[37]. Сохранившиеся реплики Элиши[38] свидетельствуют, что этот человек, отошедший от национальной веры, все же не порвал окончательно с иудаизмом и не примкнул к иной идеологической системе.

---

[36] Мы, правда, не располагаем прямыми доказательствами знакомства Элиши с эпикуреизмом. См. подробно: *Шахнович М. М.* Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002. С. 143–145.

[37] В этих рассказах об общении учителя и ученика обращает на себя внимание одна деталь, важная в чисто историческом отношении. Элиша продолжал жить в родном городе, и хотя от него почти все отвернулись, изгнан он не был.

[38] См.: bHagiga, 15=bHagiga II, 1=DBT., Bd.3, S. 835. Eccl.R.,VII, 8=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Ecclesiastes translated by rev. dr. A. Cohen. London, 1983. P. 183–186.

Особо хотелось бы отметить, что одно из высказываний Элиши бен Авуя попало в известный талмудический трактат «Речения Отцов», являющийся сборником высказываний наиболее почитаемых законоучителей (Aboth, IV, 27). Это показывает, что в традиции к нему сохранялось — несмотря ни на что — уважительное отношение.

В рассматриваемое время — с середины II до начала III в. н. э. — патриархами у иудеев, осмысляемыми в традиции как лидеры всего народа, были двое: Симон Второй и Йехуда ха-Наси. Конкретной информации о взглядах и деятельности Симона немного. В традиции ему приписываются следующие высказывания: «Председатель суда не должен издавать такие законы, исполнение которых непосильно большинству»; «Не обременяйте народ лишними запретами; пусть он лучше грешит по неведению, чем с умыслом». Этические принципы Симона определялись следующей, правда традиционной для мировоззрения законоучителей, установкой: «На трех вещах держится мир — на правосудии, правде и мире»[39].

Патриарх, согласно традиции, постоянно придерживался[40] линии на централизацию своей власти и полномочий, что хорошо видно на примере серьезного столкновения с иудеями Вавилонии, куда эмигрировали после поражения восстания Бар Кохбы многие из-за опасений репрессий со стороны римлян. Один из этих эмигрантов, Ханания, стал руководителем организации, являвшейся по сути синедрионом Вавилонии. Появлению новой структуры способствовало и то обстоятельство, что в этот момент синедрион в Палестине бездействовал.

Первым делом Ханании, согласно традиции, стала регламентация календаря и установление праздничных дней, что подлежало ранее компетенции синедриона в Палестине. Синедрион, находившийся в эти годы в Галилее в городе Уша и избравший патриархом Симона Второго, воспринял появление новой структуры и ее претензии на руководство делами, касающимися религиозных дел, как покушение на общепринятую гегемонию Палестины и палестинских структур.

---

[39] Слова, приписываемые Симону — Aboth, I, 19; Сходные высказывания Симеона Справедливого и Гиллеля: Aboth, I, 2; I, 13. (Sayings of the Jewish Fathers comprising Pirqe Aboth in Hebrew and English with notes and excurses by Ch. Taylor. London, 1897. P. 12, 20–21, 25.)

[40] Правильнее, видимо, говорить о том, что локальные лидеры иудеев Палестины, одним из которых и был патриарх («наси»), заседавший сперва в Йамнии, а затем — в Галилее, находились в постоянной конкурентной борьбе за собственные авторитет и власть, а также в конкурентной борьбе с лидерами общин диаспоры, и особенно — Вавилонии, не признававшими власть и авторитет патриарха («наси»).

К Ханании было направлено посольство с предложением подчиниться общепринятым нормам, согласно которым вопросы календаря и календарных праздников находятся в компетенции именно палестинского синедриона, закрыть вавилонский синедрион ввиду того, что в Палестине выбран и действует синедрион, являющийся единственно законным[41]. Патриарх Симон скончался около 170 г.[42]

После его смерти новым патриархом стал сын Симона, Йехуда ха-Наси, занимавший пост патриарха около 40 лет. Традиционные даты его патриаршества — 170–210 гг. Он родился во время репрессий времени Адриана и с детства находился среди наиболее образованных раввинов своего времени. Достигнув положения патриарха, он проявил себя прекрасным администратором и дипломатом[43].

Йехуда ха-Наси рассматривается в традиции как самодержавный правитель, чему способствовали его ученость, административные и дипломатические таланты, а также фамильное богатство[44]. Основная заслуга Йехуды ха-Наси, согласно традиции, заключается в подготовке и издании в 200–210 гг. текста Мишны. Он провел большую работу по систематизации учения и на основании уже существующих текстов, и на основании передававшейся из поколения в поколение устной традиции. Йехуда ха-Наси завершает собой, таким образом, эпоху танаим (танаитов) — законоучителей, чьи труды легли в основу Мишны. Одновременно Йехуда ха-Наси начинает и новую эпоху — эпоху амораим (амораитов) — комментаторов Мишны, чьи труды в конечном счете через три столетия составили Гемару и тем самым завершили Талмуд.

---

[41] Основные источники: bBerakhoth, 63a-63b=bBerakhoth, 9, 1–5=DBT., Bd. I. S. 236–237; jSanhedrin, 1,2.

[42] Вопрос о хронологии жизни и деятельности патриархов (наси) сложен и окончательного решения, судя по всему, иметь не может из-за невозможности точной привязки событий их жизни к общеизвестным. См. подробно: *Levine L. I.* The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine // ANRW. 19, 2. 1979. P. 685–688.

[43] Литература о Йехуде ха-Наси и его деятельности обширна. Основные монографические работы написаны, правда, на рубеже XIX–XX вв. *Bodec A.* Marcus Aurelius Antoninus als Zeitgenosse des Rabbi Jehusa ha-Nasi. Leipzig, 1868; *Schneeberger H. W.* The Life and Works of Rabbi Jehuda ha-Nasi. Berlin, 1870; *Gelbhaus S.* Rabbi Jehuda Hanasi und die Redaktion der Mischna. Wien, 1876; *Büchler A.* Der Patriarch R. Jehuda I und griechisch-römischen Städte Palästinas // JQR. 1901. Vol. 13. P. 683–740; *Krauss S.* Antoninus und Rabbi. Wien, 1910; *Leszynsky.* Die Lösung des Antoninus-Rätsel. Berlin, 1910.

[44] Эти традиционные характеристики общественного положения Йехуды ха-Наси нуждаются в известных корректировках. Так, например, ясно, что Йехуда ха-Наси в обществе императорского Рима мог быть самодержавным правителем лишь в той мере, в какой государственные власти были готовы воспринимать его претензии на лидерство.

В традиции Йехуда ха-Наси рассматривается как первый, кто оформил уже существовавший принцип наследования поста патриарха («наси») посредством завещания, в котором ясно указывал, как должны быть распределены полномочия между его детьми и кто именно должен занимать руководящие посты (bKetuboth, 103).

Согласно традиции, при решении практических вопросов внутренней жизни иудеев в Палестине Йехуда ха-Наси старался облегчать бремя законов там, где они могли нанести вред жизни и условиям жизни простого земледельца. Он вынужден был делать некоторые уступки и разрешать в конце субботнего года сбор сельскохозяйственных культур и их использование сразу же после окончания субботнего года (mShebiith, 6,4; tShebiith, 4, 17). Известно также, что в случае неурожаев Йехуда ха-Наси открывал собственные амбары и был готов облегчать народу соблюдение религиозных предписаний. Это касалось, правда, некоторых видов подношений и жертв, которые стали просто бессмысленными после разрушения Храма (mShekilim, 8, 8).

Йехуда ха-Наси, кроме того, пытался также разрушить существовавшие экспортные барьеры между провинциями, особенно между Палестиной и Сирией, и разрешить ввоз в Палестину продовольствия (tShebiith, 4, 16, 19). Йехуда ха-Наси по меньшей мере пытался провести в жизнь и еще одно достаточно радикальное решение. Для того чтобы облегчить жизнь простым иудейским земледельцам, проживающим на территориях сельской округи городов с преобладанием греческого населения, патриарх исключил из Святой земли некоторые эллинизированные города — Кесарею Филиппа (Панеас), Элеутерополис (Бет-Гуврин) и даже Скифополис (Бет-Шеан). Такое решение освобождало иудеев, живущих на территории округи этих городов, от необходимости соблюдать субботний год. Мы, однако, лишены возможности узнать, было ли это решение проведено в жизнь, ибо об этой ситуации мы знаем лишь из сообщений Талмуда, в которых Йехуда ха-Наси осуждается с ортодоксальных позиций[45].

Йехуде ха-Наси приписывают также слова, обращенные к сыну и преемнику на посту патриарха: «Хорошо держи в руках учащихся и придерживайся этого принципа всю жизнь»[46]. Смысл этих слов заключается в очевидном стремлении контролировать умонастроение учащихся учебных заведений.

В 161 г. к власти пришел философ на троне — Марк Аврелий Антонин (161–180 гг.), проведший значительную часть своей жизни

[45] bHullin, 6b=bHullin, I, 1=DBT. Bd. 8. S. 818–819; jDemai, 2,1–22c.
[46] bKetuboth, 103b=bKetuboth, XII,3=DBT. Bd. 4. S. 800.

в войнах на северной границе империи и на восточной, где империя продолжала шедшую с переменным успехом борьбу с парфянами за гегемонию на Ближнем Востоке.

Информация общего характера о взаимоотношениях государственной власти и иудееев при Марке Аврелии скудна и обрывочна. Марку Аврелию приписывают одно резкое высказывание в адрес иудеев. Он будто бы сказал, столкнувшись с иудеями во время своего пребывания на Ближнем Востоке, что наконец увидел народ, который хуже тех германских племен, с которыми ему довелось воевать всю жизнь (Amm. Marc., XXII, 5, 5). Никаких других источников, позволяющих сделать выводы об отношении Марка Аврелия к иудеям, нет.

В не очень ясной форме в Талмуде сообщается, что при одном из Антонинов были возобновлены на государственном уровне репрессии против иудеев. При этом непонятно, о каком именно Антонине идет речь — об Антонине Пии или же о Марке Аврелии. В этой связи сообщается, что в Рим для переговоров отправился рабби Симон бен Йохай и добился отмены антииудейских декретов. С исторической точки зрения здесь кажется подозрительным тот факт, что посольство в Рим возглавлял, как сказано в источниках, не патриарх, а один из раввинов. Не исключено, что здесь могла произойти подмена персонажа и один уважаемый законоучитель (патриарх Симон) совместился у кого-то из авторов талмудических трактатов с другим Симоном (Симоном бен Йохаем).

У античных авторов нет подтверждений ни факта государственных репрессий иудеев после Адриана, ни рассказов о появлении в Риме патриарха или кого-либо из его окружения для улаживания конфликта. Поэтому перед нами, возможно, легендарное событие, хотя сам по себе факт поездки патриарха в Рим для решения каких-то текущих вопросов вполне вероятен. В этой связи представляет интерес одно из известий, связанных с посещением Рима патриархом.

В Талмуде рассказывается следующее. Один из спутников Симона бен Йохая уверял, что видел в Риме кое-что из убранства и культовых предметов Иерусалимского храма, вывезенных в Рим после Иудейской войны. Что же касается Марка Аврелия, то император будто бы стал особо благосклонно относиться к патриарху Симону, ввиду того что патриарх избавил дочь императора от демона, которым она была одержима. Подобная история, вероятнее всего, сложилась под влиянием действительно имевшей место встречи императора с кем-то из иудейской делегации или лично с патриархом[47].

[47] См.: bJomah, 59=bJomah, V, 5,6=DBT. Bd. 2. S. 923–924; jJomah, IV, 41.

3. Информация традиционного характера о патриархате как общественном институте

В традиционной версии истории талмудического периода, основой мирных взаимоотношений иудеев и государственной власти империи становится уже во II–III вв. институт патриаршества[48]. Он обеспечивал, с одной стороны, руководство повседневной жизнью иудеев, с другой — переговоры с Римом и принятие всех необходимых соглашений. Традиция относит окончательное оформление патриархата к периоду между 70 и 135 гг. При этом, согласно традиции, патриарх стал фактически лидером народа, не являясь ни царем, ни первосвященником. Выше было показано, что реальность была, скорее всего, совсем иной. В, собственно, Палестине власть патриархов («наси») в эпоху ранней империи едва ли могла распространяться за пределы одного города. Что касается диаспоры, то целый ряд надписей свидетельствует в пользу существования в ней «региональных» патриархов[49]. Видимо, по аналогии с периодом Поздней империи можно говорить о существовании патриархов в каждой отдельной провинции и в период II–IV вв.

В традиционном изложении событий патриарх периода II–III вв. исполнял весьма разнообразные обязанности. Возможно, это так, но все же не на самой ранней стадии развития данного института, когда патриарх имел духовный авторитет в рамках своего небольшого региона, но не обладал светской властью. Скорее всего, патриарх ближе к III в. представлял перед римскими властями исключительно иудеев своего региона, и лишь в эпоху Поздней империи он становится лидером как Палестины, так и членов общин диаспоры. Во внутрииудейских делах в Палестине патриарх охарактеризован одновременно как верховный судья[50], законодатель[51] и администратор. На деле это означало, что патриарх и синедрион по своему усмотрению назначали преподавателей в многочисленные школы. Патриарх

[48] О весьма вероятной необходимости существенной корректировки всей традиционной информации о патриархах см. следующий раздел данной главы.

[49] Образцы текстов таких надписей приведены в приложении.

[50] Нельзя не обратить внимания на то, что право патриарха вершить суд над святотатцами признается и в Кодексе Феодосия, т. е. тогда, когда институт патриаршества доживал последние десятилетия (Cod. Theod., II, 1, 10; XVI, 8, 8).

[51] В Мишне очень многие чисто практические законодательные положения подкреплены авторитетом того или иного патриарха. Это означает, что патриархи активно пользовались правом законодателя.

и синедрион вершили суд сами и назначали суды низшей инстанции[52].

Мы можем составить себе представление о том, как осуществлял патриарх свои полномочия в этой области, на примере одного указания в трактате Йебамот. Там отмечается, что патриарх лично направил своих учеников работать в роли судей и преподавателей в маленькое поселение Симониас, расположенное в Галилее[53]. Судя по всему, точно так же поступал патриарх, решая кадровые проблемы и в других поселениях. Важно отметить, что любое назначение такого рода без санкции патриарха было недействительно[54]. Одна существенная особенность назначения такого рода должностных лиц патриархом известна из биографического сборника римских императоров «Scriptores Historiae Augustae». Имена кандидатов на подобные должности объявлялись заранее (SHA, Alexander Severus, 45, 6–7).

Информация эта заслуживает внимания, но едва ли стоит ее абсолютизировать ввиду того, что положение патриарха в реальности было более скромным, чем можно представить себе исходя из сообщений талмудической традиции. Кроме того, необходимо отдавать себе отчет в том, что мы располагаем двумя конкретными фактами, расширительное толкование которых допустимо, но совершенно безосновательно. Так, назначение патриархом должностных лиц в одно из поселений лишь позволяет думать, что точно так же он мог назначить должностных лиц и в другие поселения. Доказательствами, однако, мы не располагаем. Точно так же информация в источнике, относящемся к III в., о предварительном объявлении патриархом кандидатур тех, кого он собирается назначить,

---

[52] Об этих проблемах см. подробно: *Mantel H.* Studies in the history of Sanhedrin. Harvard, 1961. P. 206–225; *Allon G.* The Jews in their land in the talmudic age (70–640 C. E.). Harvard; London, 1989. P. 207–230. Что касается римских судебных инстанций, то, судя по всему, иудеи вынуждены были обращаться к ним только для решения проблем «человек — государство»: введение в права собственности, проведение ценза, определение уплачиваемых налогов и т. д. При этом органы государственного правосудия — как мы бы сказали сейчас — находились только в районных центрах, куда приходилось ездить специально. Об этом свидетельствуют документы папирусного архива Бабаты.

[53] jYebamoth, 12–13a. Судя по всему, полномочия патриарха («наси») в вопросе контроля за жизнью отдельно взятого поселения этим и ограничивались.

[54] jSanhedrin, 1, 2, 19a. Подробный анализ всех функций патриарха в традиционном понимании развитии событий см.: *Mantel H.* Studies in the History of Sanhedrin. Harvard, 196. P. 175–253; *Levine L. I.* The Jewish Patriarch (Nasi) in he Third Century Palestine // ANRW. 2, 19, 1. Berlin, 1979. P. 663–676.

не является доказательством того, что так было или могло быть во II или IV в.

Источники показывают также, что патриарх по меньшей мере пытался контролировать положение дел в общинах диаспоры. В источниках есть информация об отправке специальных посланников в общины диаспоры для выяснения необходимых вопросов, чаще всего — налоговых[55], или же с целью надзора и контроля за лидерами общин в той или иной местности за пределами Палестины. Судя по имеющимся сообщениям источников, патриарх, по крайней мере в теории, мог сменить в любой общине одного лидера на другого[56]. Происходило ли так в реальности — мы не знаем.

Весьма важной функцией патриарха было объявление праздничных дней[57]. Право определения дат праздников было для патриарха, его окружения и палестинских раввинов принципиально важным, так как придавало патриарху и его окружению роль объединяющей по отношению ко всем общинам силы. Отмеченный выше эпизод с Хананией показывает, правда, что и в этом вопросе роль палестинского патриарха признавалась далеко не всеми.

Власть патриарха основывалась не только на внешних почестях или личных успехах, а имела под собой солидный экономический базис. Так, Гамалиил Второй владел множеством виноградников и оливковых плантаций в районе Лидды. Йехуда ха-Наси владел, причем по распоряжению императора, земельной собственностью в долине Езреель и в районе Голанских высот. Не исключено, что Йехуда ха-Наси владел также плантациями палестинского бальзама. В источниках встречаются упоминания о «бальзаме патриарха»[58]. Если это так, то перед нами свидетельство особой милости императора по отношению к патриарху[59]. Дело в том, что Ирод Великий — верный союзник римлян — не имел никаких доходов от эксплуатации плантаций этого растения. Именно поэтому допуск патриарха к совладению плантациями действительно можно рассматривать как признак особого расположения императора.

---

[55] С общин диаспоры взимался специальный налог (ἀποσολή) в пользу патриарха. См.: Epiphanius. Panarion, XXX, 11, 4.

[56] О связях патриарха с общинами диаспоры см. подробно: *Mantel H.* Studies in the History of Sanhedrin. Harvard, 1961. P. 198–205.

[57] О полномочиях патриарха в вопросах определения дат праздников и вообще контроля за календарем см.: *Levine L. I.* The Jewish Patriacrch (Nasi) in Third Century Palestine // ANRW. 2,19. 2. Berlin, 1979. P. 669–671.

[58] См.: bBerakhoth, 43a=bBerakhoth, 6,5=DBT. Bd. 1. S. 156.

[59] О палестинском бальзаме см. подробнее выше, гл.

Об известном возрастании роли, значения и авторитета палестинского патриарха в III в. свидетельствует следующий факт. Известно, что сын Йехуды ха-Наси, патриарх Гамалиил III, как и последующие патриархи, имел личную охрану из представителей различных германских племен. Эти телохранители были военнопленными, отданными императору. Император же в знак расположения к патриарху передавал этих германцев ему (jSabbath, 6, 10).

Вышеизложенное позволяет подвести некоторые итоги о положении и роли патриарха в обществе так, как это представлено в традиции. Будучи авторитетным лидером одного из направлений иудейской жизни, патриарх был включен в систему общественных отношений Римской империи в целом, являясь состоятельным землевладельцем и представителем народа[60] перед императорской властью. С юридической точки зрения положение патриарха не было уникальным. Оно весьма сходно с положением так называемых царей-клиентов[61]. Римляне во время кампании в Средиземноморье нередко не завоевывали ту или иную страну сразу, а объявляли ее правителя другом римского народа и оставляли на известное время править. Различие же между положением царей-клиентов и патриарха состоит в следующем. Царей, друзей римского народа, утверждали на должность в Риме, а в эпоху империи их кандидатуру рассматривал лично император. Должность же патриарха была наследственной и рассмотрение его кандидатуры если и имело место, то не выходило за пределы синедриона. Правда, и в этой ситуации последнее слово оставалось за римлянами. Полномочия вновь избранного патриарха должны были быть формально утверждены римским наместником (mEduyoth, 7, 7).

В установке патриарха и его окружения на мирные взаимоотношения с римскими властями, вероятнее всего, не следует сбрасывать со счетов и следующего момента. Ввиду того что дом Гиллеля был богат и все патриархи были состоятельными людьми и крупными землевладельцами, заинтересованность представителей дома Гиллеля в мире могла объясняться не только их политическими, представительскими функциями, но и естественным желанием сохранить собственность. Последнее же было возможно исключительно при дружественных взаимоотношениях с римлянами.

---

[60] Для II–III вв., видимо, правильнее говорить лишь о части народа.

[61] О них см., например: *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères (31 avant J.-C. — 235 après J.-C.). Pris, 1991. P. 59–65.

4. Законоучителя II в. н. э. и Рим

В то же самое время скрытое недовольство римлянами, однако, имело место и, видимо, никогда не исчезало. В Талмуде сохранился рассказ о том, как трое известных законоучителей середины II в. н. э. Симон бен Йохай[62], Йехуда бен Илай и Иосе бен Халафат обмениваются репликами о значении римской культуры. Йехуда бен Илай утверждал, что римское владычество имеет ту хорошую сторону, что римляне насаждают цивилизацию и содействуют внешнему благоустройству. «Смотрите, — говорил он, — сколько прекрасного сделали римляне: они привели в порядок городские площади, построили мосты и усовершенствовали бани». Антиримски настроенный Симон бен Йохай воскликнул в ответ на это: «Все, что сделали римляне, они сделали только для своего удобства. Они украсили городские площади, чтобы посадить там публичных женщин; они устроили бани, чтобы изнеживать там свое тело; они выстроили мосты, чтобы взимать за них пошлину»[63].

Особенностью внутренней политики всех раввинов и законоучителей после поражения восстания Бар Кохбы стало систематическое воздействие на массы в пользу сохранения мира. По очень многим причинам они не могли открыто выступать в поддержку Рима, поэтому поступали иначе. Римскую власть они изображали как воплощение воли провидения, противиться которой было грешно. Учитывая опыт предшествующего исторического периода, всячески старались уменьшить любое ожидание быстрого спасения и воздаяния, ибо именно на этих представлениях базировалось мессианское движение, идейная основа всех восстаний в предшествующие годы. В Талмуде встречается довольно много пассажей, призывающих к миру как к основе нормальной жизни. Как правило, в таких рассуждениях нет откровенного призыва к миру с римской властью. Раввины призывали к миру с окружающей действительностью.

Идеологическая обработка народа шла в то же самое время и в еще одном направлении. Все поколения и таннаим, и амораим проповедовали страх перед властью и непротивление ей. Рабби Йаннай, принадлежавший к первому поколению амораим (первая половина

---

[62] Специальное исследование о Симоне бен Йохае: *Rosenfeld B.-Z. R.* Simon b. Yohai — Wonder Worker and Magician Scholar, Saddiq and Hasid // REJ. 1999. Vol. 158. P. 349–384.

[63] bShabbath, 33b=bShabbath, 2,6=DBT. Bd. 1. S. 396. (Русский перевод: Антология Аггады. Том. 1. М., 2001. С. 100–110.)

III в.), писал вполне определенно: «Страх перед властью всегда должен быть над вами» (bZebahim, 102a). Он же добавлял: «...и как смертные могут избежать его могущества и силы» (jBerakhoth, 9, 1–13a). Взгляды такого плана продолжали существовать вплоть до победы в империи христианства в IV в., когда взаимоотношения государства и иудеев становятся принципиально иными.

Одновременно с подчеркиванием силы власти и бесполезности сопротивления ей, законоучители, начиная со второго века, всячески предупреждали народ против веры в различных пророков, которые подсчитывали момент наступления Судного дня и ожидали пришествия Мессии в самом ближайшем будущем. В этой ситуации законоучители нашли следующий выход. Приход Мессии был объявлен касающимся только Господа, смертному же негоже в такой ситуации предсказывать его появление, как и конец власти римлян, ибо все это относится к прерогативам Божественного провидения.

У законоучителей много высказываний на эту тему. Йосе бен Халафта около 150 г. н. э. писал: «Тот, кто высчитывает конец света и приход Мессии, не получит места в будущем мире» (имеется в виду, что в мире, который будет установлен после прихода Мессии (Derekh Erets Sotah, 11)). Представитель следующего поколения Симеон бен Элиезер предупреждал своих слушателей: «Если дети говорят вам: «иди, построй Храм, — не слушай их» (tAbodah Zarah 1, 19). Хийя Рабба, представитель последнего поколения таннаим, современник Йехуды ха-Наси, предупреждал, что «освобождение Израиля будет идти только лишь шаг за шагом» (jBerakhoth, 1, 1–2c; 1, 26).

Важно отметить, что умеренные силы, возобладавшие среди иудеев после поражения Бар Кохбы, даже готовы были сделать все возможное, чтобы народ как можно скорее забыл об этих событиях. В трактате Сота (mSotah, 9, 14) говорится о том, что женщинам больше не нужно носить траур по убитым римлянами. А по поводу Йехуды ха-Наси в другом трактате Талмуда рассказывается, что он даже пытался отменить пост 9 числа месяца Аб[64]. Патриарх отказался от этой меры в результате оппозиции законоучителей (jTaannith, 4, 9–69c, l. 3). О том же Йехуду ха-Наси источники сообщают, что он рекомендовал своему сыну быть честным в вопросе уплаты налогов[65] и что сам патриарх всегда был готов к сотрудничеству с римлянами во всех случаях споров и спорных ситуаций, касающихся налогов (jYomah, 1, 2–39a; 18).

---

[64] Имеется в виду день разрушения Иерусалимского храма.

[65] bPeshim, 112b=bPesahim, 10, 1=DBT. Bd. 2. S. 714.

5. Традиционное изложение историй о патриархах и законоучителях III в. Иудеи и римская власть в III в.[66]

После недолгого правления сына Марка Аврелия, императора Коммода (180–192), и последовавшей затем борьбы за власть в 193 г. основателем новой династии в Риме становится Септимий Север (193–211 г.). После него правили несколько сыновей и затем внуков Септимия Севера, что дает основания называть 193–235 гг. временем правления династии Северов.

Во время ее правления было принято два закона, один из которых имел большое юридическое значение для всего населения империи, а следовательно, и для иудеев. Второй закон, адресованный иудеям, имел, несомненно, большое значение для них. Начнем с первого закона, ибо нам известна его точная дата. В 212 г. сын Септимия Севера император Каракалла издал знаменитую Constitutio Antoniana, т. е. закон, согласно которому римское гражданство предоставлялось абсолютно всем подданным, за исключением тех, кто был захвачен в плен с оружием в руках. Иными словами, в 212 г. иудеи были полностью уравнены в правах на государственном уровне со всеми остальными подданными. Правда, необходимо отметить, что предоставление римского гражданства всем подданным означало девальвацию римского гражданства, ибо римское гражданство как правовая привилегия в начале III в. н. э. «стоило» уже гораздо меньше, чем, к примеру, в конце республики, когда римское гражданство было действительно ценной привилегией. Однако в любом случае весьма важен сам факт: в 212 г. все подданные империи в юридическом смысле окончательно и бесповоротно были уравнены в правах.

Второй закон, касающийся иудеев и относящийся к началу III в. н. э., сохранился в Дигестах. Датировка закона неизвестна, ибо в тексте самого документа, в преамбуле, сказано: «Божественные Северы постановили». Наиболее вероятными императорами здесь могут быть Септимий Север или Каракалла. Суть же принятого между 193 и 220 гг. закона сводится к следующему: иудей может занимать в государстве должность любого должностного лица с единственной

[66] Общий обзор взаимоотношений римского государства и иудеев при Северах см.: *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A Study in political Relations. Leiden, 1981. P. 487–506.

оговоркой: исполнение этой должности не должно повредить их вере. Иными словами, соблюдение религиозных запретов иудаизма вменялось практически в обязанность иудею, исполняющему любой государственную должность в Римской империи[67].

История взаимоотношений Марка Аврелия, а также Септимия Севера и его сына Каракаллы с иудеями связана с хорошо известной проблемой, а кто есть император Антонин, упоминаемый в раввинистических источниках в качестве друга патриарха Йехуды ха-Наси и в известной мере в качестве покровителя иудеев?

В настоящий момент этот вопрос может считаться решенным и не требующим подробного разбора. Поэтому отметим кратко лишь основные моменты. В раввинистической литературе[68] сохранилась информация четырех видов о взаимоотношениях патриарха (в источниках он называется просто рабби) с императором Антонином.

Этим императором может быть Марк Аврелий, ввиду того что его годы правления совпадают с годами патриаршества Йехуды ха-Наси. Однако это лишь одно из предположений и вариантов идентификации может быть несколько, ибо информация о возможных контактах рабби и Антонина весьма разнообразна и встречается в разных типах источников. Среди них: 1) исторически возможные факты; 2) факты, относящиеся к области легенд; 3) собрание различных высказываний и 4) фрагменты философских сочинений[69].

Нас в данном случае интересует первая группа источников. Здесь встречаются упоминания о консультации между патриархом и императором Антонином по вопросу о возможном восстании в Египте. Антонин и рабби беседуют по вопросу о решении Антонина сделать Тивериаду римской колонией (т. е. поселить там либо римских гра-

---

[67] Текст и перевод этой фразы приведены выше, на с. 8 данной работы.

[68] Подобный обзор источников: *Krauss S.* Anoninus und Rabbi. Wien, 1910.

[69] См. подробно: Wallach // JQR. 31. 1940–1941. P. 259–286. Беседы Антонина и Рабби на философские темы имеют сами по себе небольшую историческую ценность, однако же они важны и весьма интересны в другом. Как показал Л. Валлах, эти философские беседы поразительно близки к положениям некоторых писем Сенеки. В принципе, такого рода близость может означать либо совпадение так называемых «общих мест» — философских постулатов, которые могут встречаться у мыслителей любого народа, либо же такое совпадение следует считать закономерным проявлением знакомства представителей одной культуры с другой. С точки зрения автора данной работы, *не философа*, перед нами закономерные совпадения. Иными словами, эти тексты можно рассматривать как доказательство того, что остающийся нам неизвестным законоучитель (или законоучители, ибо беседы Антонина и Рабби на философские темы могли быть написаны разными авторами) был знаком с творчеством Сенеки и со стоической философией в целом.

ждан, либо отслуживших свой срок легионеров). Рабби обсуждает с Антонином вопрос о передаче земель в Гауланитиде (в Голанских высотах) в собственность патриарха и его семье. Рабби обсуждает с императором вопрос о качестве пород скота, которым владеют император и патриарх. Итог обсуждения однозначен: у патриарха породы скота, количество и качество всех животных неизмеримо выше, чем у императора. Рабби обсуждает с императором проблемы двусторонней переписки. Рабби получает от императора в подарок золотой подсвечник с подобающей ситуации дружеским посвящением «От Антонина — (в подарок для) рабби».

Из шести римских императоров, именовавшихся Антонинами, четверо не подходят по различным соображениям косвенного характера (или правили уже после смерти Йехуды ха-Наси, или никогда не посещали Палестину). По-настоящему приходится выбирать лишь между следующими двумя кандидатурами: между философствующим императором Марком Аврелием и сыном Септимия Севера Марком Аврелием Антонином, более известным как Каракалла.

Как уже отмечалось, Марк Аврелий (правил 161–180) больше подходит по времени правления. В пользу другого возможного кандидата — Каракаллы — говорят несколько фактов:

— хорошо известно, что и Септимий Север, и его сын Каракалла благоволили к иудеям, и информация об этом имеется во многих античных источниках. В официальной биографии Каракаллы рассказывается, что будущий император поссорился со своим отцом императором Септимием Севером из-за своего слуги, которого наказали якобы за приверженность иудаизму (SHA, Caracalla, I, 6). У Иеронима встречается утверждение о том, что «Север[70] и его сын Антонин весьма благоволили к иудеям» (Jer. In Dn., XI, 27 = PL. Vol. 25, col. 570).

— Каракалла бывал в Палестине по меньшей мере дважды: в 199 г. вместе со своим отцом и в 215 г. по пути из Антиохии в Александрию. Второй из этих двух визитов в принципе как раз подходит для того, о чем рассказывается в талмудических источниках.

Что касается рассматривавшихся на этих беседах вопросов, то обсуждение вопроса о статусе города Тивериада, не находящее прямых подтверждений в других источниках, укладывается тем не менее в общую картину политики императоров по отношению к городам восточных провинций. При Северах многие ближневосточные города получали статус колоний. Ничего, в принципе, невозможного нет

[70] Имеется в виду Септимий Север.

и в факте дарения подсвечника патриарху. Примеры участия императоров в иудейском культе известны и в более раннее время. Выше уже отмечался хорошо известный факт жертвоприношений от имени императора, совершавшихся в Иерусалимском храме регулярно[71].

Все же при рассмотрении кандидатуры Каракаллы возникает серьезная хронологическая неувязка. Годы правления Каракаллы: 211–217 гг. Традиционные даты патриаршества Йехуды ха-Наси — 170–210 гг. Иными словами, даты не совпадают. Что же остается в итоге? По мнению одного из исследователей, М. Ави-Йоны[72], Антонином талмудических источников является, бесспорно, Каракалла. Однако тот же М. Ави-Йона совершенно справедливо замечает, что несколько существенных моментов этому противоречат. Выше уже отмечалось, что в талмудической традиции с историей об Антонине увязан даже диалог философского характера, в котором Антонин даже является одним из действующих лиц. Это совершенно антиисторично, ибо грубость и солдафонские замашки Каракаллы хорошо известны из античных источников.

Отсюда следует, что все предлагаемые в источниках идентификации оказываются сомнительными (или по меньшей мере не бесспорными). Иными словами, скорее всего, перед нами собирательный образ. Что-то из того, что приписывается легендарному Антонину, происходило при Марке Аврелии, что-то, возможно, при Септимии Севере, что-то, весьма вероятно, при встрече патриарха даже не с императором, а с кем-либо из чиновников императорской администрации более низкого ранга и лишь затем переносилось на правящего в тот момент императора. Таким образом, проблема Антонина талмудических источников однозначного решения не имеет.

О неисторичности образа талмудического Антонина свидетельствует и еще одно наблюдение над источниками. В некоторых рукописях трактата Мегилла, талмудический Антонин назван прозелитом. В других рукописях того же трактата, отличающихся большим авторитетом и качественностью, мнение о возможном прозелитизме Антонина

---

[71] Иудеи, со своей стороны, в долгу не оставались. Известна надпись, в которой почести императору воздаются иудейской общиной одного малоазийского города (Frey, CIJ. II. N 972. P. 157–159.).

[72] *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political History from Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 42. Аналогичной позиции придерживается Г. Алон (*Alon G.* The Jews in their Land in the Talmudic Age (70–640 CE). London, 1989. P. 682). Обстоятельный разбор вопроса с указанием всех имеющихся точек зрения есть в следующей работе: *Штерн.* 2002. С. 264; 282.

полностью отвергается[73]. К последнему мнению рукописной традиции Талмуда следует присоединиться. Предположение о возможном истинном прозелитизме Каракаллы и вообще кого-либо из римских императоров следует признать совершенно неисторичным. Характер этого императора, его менталитет прекрасно описаны в целом ряде источников, и поэтому современному исследователю совершенно ясно, на что он мог быть способен. Этот человек не мог поменять веру. Отметим также, что успехи иудейского прозелитизма все же не были так велики, чтобы кто-либо из императоров мог решиться на это.

Во всей этой ситуации представляет немалый интерес мнение С. М. Дубнова, правда, по несколько иному вопросу[74] — об отношении Каракаллы к иудеям в целом. Отметив известный эпизод о ссоре Каракаллы с отцом из мальчика-иудея, С. М. Дубнов далее пишет: «Относился ли он справедливее к иудейскому народу в зрелом возрасте — неизвестно»[75].

Необходимо также сказать несколько слов о взаимоотношениях иудеев с императорами после смерти Каракаллы. Император Элагабал (Гелиогабал) отличался сложными по характеру религиозными фантазиями и, поклоняясь Сирийской богине, мечтал даже создать на этой почве универсальную религию, вбиравшую в себя черты всех известных ему религий. Если верить официальным биографиям этого императора, то получается, что он был, судя по всему, единственным из императоров, кто совершил обрезание и воздерживался от употребления в пищу свинины. Это отнюдь не свидетельство иудаизма или прозелитизма. Поступая так, Элагабал обращался тем самым не в иудаизм, а во что-то им же самим и изобретенное[76].

Сложнее обстоит дело с последним из императоров династии Северов — с Севером Александром. Его имя связывается в источниках с целой серией мероприятий, так или иначе касающихся иудеев. В его биографии сообщается прежде всего о том, что он уважал привилегии иудеев и дал возможность христианам во время своего царствования жить спокойно, без преследований (SHA, Severus Alexander, 22:4).

Биограф императора пишет далее, что народ Антиохии и Александрии называл Севера Александра сирийским архисинагогом, т. е.

---

[73] См. *Lieberman S.* Greek in Jewish Palestine. New York. 1942. P. 78–81 по поводу jMegillah 3, 2–74a.

[74] Дубнов уверенно отождествляет талмудического Антонина с Марком Аврелием (161–180 гг.).

[75] *Дубнов С. М.* Всеобщая история иудеев на основании новейших научных исследований. Кн. II. Период талмудический и средневековый. СПб., 1905. С. 77.

[76] Об Элагабале-Гелиогабале и его взаимоотношениях с иудаизмом см.: SHA. Heliogabalus, 3, 4–5, 7, 2; 28, 4.

главой иудейской религии в Сирии (SHA, Severus Alexander, 28:7). Биограф императора прекрасно понимает, что это было сделано исключительно насмешки ради — императору приписали не существующую на самом деле должность. Глава каждой конкретной синагоги действительно именовался архисинагогом, но все общины диаспоры подчинялись патриархату, а главных раввинов той или иной территории в Римской империи просто не существовало.

Биограф Александра Севера берется утверждать — проверить это совершенно невозможно, — что император имел в своем домашнем святилище не только изображения самых знаменитых императоров или языческих знаменитостей типа Аполлония Тианского, но также образы Христа и Авраама (SHA, Severus Alexander, 29:2). Биограф императора пишет, что Север Александр в одном отношении копировал обычай христиан и иудеев, всегда объявлявших публично имена тех, кто должен был быть священнослужителем. Север Александр хотел, чтобы в соответствии с этим обычаем кандидатура каждого наместника и прокуратора объявлялась бы публично, до начала исполнения им своих обязанностей (SHA, Severus Alexander, 45: 6–7).

Биограф императора считает своим долгом особо отметить и следующий факт. Север Александр придавал очень большое значение так называемому золотому правилу поведения: «Не поступай по отношению к другому так, как тебе бы не хотелось, чтобы другие поступали по отношению к тебе». В биографии Севера Александра сказано, что он услышал эту формулу то ли от христианина, то ли от иудея (SHA, Severus Alexander, 51:7–8).

Для исследователя и для читателя текста биографии здесь возникает, естественно, вопрос, как относиться к этим фактам. В условиях, когда чего-либо доказать практически нельзя, ибо дополнительными источниками мы не располагаем, вопрос решается исключительно исходя из предпочтений исследователя. Известно, что сборник «Scriptores Historiae Augustae» является поздним по времени составления — ближе к середине IV в. Авторы сборника увлеклись чисто внешней эффектностью изложения сюжета, и поэтому некоторые исследователи считают биографию Севера Александра своего рода романом, сочиненным во времена правления Юлиана Отступника (361–363 гг.), последнего императора-язычника[77].

[77] О биографии Севера Александра и ее оценке см.: *Baynes N.* The Historia Augusta, its Date and Purpose. Oxford, 1926; *Momilgliano A.* Secondo Contributo alla Storia degli Studi Classici, Roma, 1960. P. 105–144; *Syme R.* Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta. Oxford, 1971; *Syme R.* (ed.) The Historia Augusta. Bonn, 1971.

Из такого утверждения, естественно, вытекает и отрицательное восприятие содержания биографии. Однако во всем том, что приписывается Северу Александру, ничего принципиально невозможного нет, как нет и чего-либо фантастического. В результате приходится признать, что отношение Севера Александра, как оно подано в источнике, выглядит вполне правдоподобным, хотя мы и не можем исключать того факта, что что-то здесь может быть приукрашено или добавлено при последующих общих редакциях сборника биографий императоров.

Если говорить о периоде в целом, то III в. н. э. был эпохой кризиса, затронувшего все области империи, в том числе и Палестину. Политический режим, установившийся с момента прихода к власти в 284 г. императора Диоклетиана, полностью изменил все стороны жизни и общества, и государства. Формально, конечно, общественные институты остались теми же, но по сути все произошедшие внутренние изменения привели к созданию уже иного общества. Последнее, впрочем, естественно, если учесть, что политическая нестабильность в Римской империи длилась чуть более 50 лет (с 235 по 284 г.).

В этот период хронологически первым патриархом иудеев и преемником Йехуды ха-Наси был его сын Гамалиил III (примерно 210–230 гг.). Он не обладал, судя по всему, ни ученым авторитетом своего отца, ни его административными способностями. Следов его конкретной деятельности известно мало. Правда, сохранилось несколько приписываемых ему изречений., например: «Хорошо, когда ученость сочетается с житейскими делами, ибо такой двойной труд (умственный и физический) удаляет от греха. Одно только изучение закона без занятия ремеслом в конце концов оказывается бесплодным и даже приводит к греху. Кто занимается общественными делами, должен их делать во имя Бога (без корыстных целей). Будьте осторожны с властями[78], ибо они приближают к себе человека только тогда, когда он им нужен. Власть имущие притворяются друзьями, когда это им приносит пользу, но не выручат человека в минуту беды» (Aboth, II, 2–4).

Вот, пожалуй, и все, что известно об этом патриархе. О некоторых решениях конкретных вопросов экономического характера, связанных с его именем, речь пойдет чуть ниже.

Более значительным персонажем был внук Йехуды ха-Наси — Йехуда II, Несиа, бывший патриархом более 50 лет: 230–286 гг. С его

[78] Из контекста явствует, что здесь имеются в виду римские власти.

именем в традиции связано несколько более или менее поучительных агадических историй и сравнительно немного какой-либо иной информации в источниках.

Что касается информации общего плана, то мы знаем, что при Йехуде Втором произошло перемещение резиденции патриарха. Если до этого времени она была в Сепфорисе, то при нем располагалась в Тивериаде, куда перебрался и синедрион. Йехуда Второй в чем-то копируя своего деда — жил жизнью полусветского лица.

С именем или Йехуды Второго или, возможно, его сына и преемника, Гамалиила IV, связана одна агадическая история о встрече императора Диоклетиана с патриархом[79]. Что касается Диоклетиана, то он был императором с 284 по 305 г. Талмудическая история начинается с того, что Диоклетиан, будучи простого происхождения, в детстве пас свиней и терпел обиды от иудейских детей того места, где он жил[80]. Когда же Диоклетиан стал императором и прибыл в Палестину, ему донесли, что иудеи насмехаются над ним, называя его свинопасом. Император разгневался и послал гонцов к патриарху с требованием, чтобы он и знатные иудеи прибыли бы для объяснений в субботу в город Панеас, где находился император. При этом приказ был отправлен по распоряжению императора во вторую половину дня в пятницу, чтобы сделать невозможным прибытие патриарха и его свиты вовремя.

Патриарх получил приказ от императора в пятницу во второй половине дня, когда находился в банях Тивериады вместе с рабби Самуилом бар Нахманом. Патриарх сначала смутился, не видя возможности прибыть в назначенный срок, но появившийся тут демон Антигор выразил готовность доставить вовремя в Панеас и патриарха, и членов делегации, что и было исполнено. Выслушав упрек императора, патриарх ответил, что иудеи относятся к императору с должным почтением.

У нас есть основания считать, что рассказ подлинный. Дело в том, что Диоклетиан в Палестине бывал и встреча с патриархом в таких условиях вполне возможна. Весьма соответствует истине и общая направленность истории, подчеркивающая готовность иудеев к изъявлению верноподданнических чувств по отношению к императору.

---

[79] GenesisR., 63, 8=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and inidices under the editorship of Rabbi H. Freedman and M. Simon. Genesis. Volume two. Translated by H. Freedman. London, 1983. P. 563–564; jTerumoth, 8,12. В Талмуде, собственно говоря, назван Йехуда Второй, но мы не можем исключать в данном случае ошибки, ибо Йехуда Второй умер в год восшествия Диоклетиана на престол.

[80] Диоклетиан уроженец одного из районов современной Югославии.

Вывод Й. Баэра о том, что эту историю следует интерпретировать как свидетельство каких-то преследований иудеев при Диоклетиане, следует признать безосновательным[81].

На рубеже III–IV вв. патриархами были Гамалиил IV и Йехуда III (приблизительно 286–330 гг.). Оба они практически не оставили каких-либо следов в иудейской истории. В талмудическом законодательстве с их именами не связано практически ничего. Отметим также, что патриаршество Йехуды Третьего совпало со временем превращения христианства в господствующую религию в Римской империи.

6. Обзор традиции о внутренней деятельности патриархов в III в. Традиционное изложение обостоятельств конфликтов с синедрионом

Сложная ситуация в экономике постоянно вынуждала, согласно традиции законодателей и патриарха, решать не только конкретные экономические проблемы, но и вопрос — всегда и во всем ли следует соблюдать принцип субботнего года. Сын и преемник Йехуды ха-Наси патриарх Гамалиил III был вынужден продолжить реформы, начатые его отцом. Гамалиилу III приписывается отмена запрета на обработку земли в месяцы, непосредственно предшествовавшие субботнему году (jShebiith, I, 33a; tShebiith, I,1). Современник патриарха Гамалиила, рабби Йаннай, разрешал пахоту и сев в субботний год в качестве временной меры: вследствие анноны[82], т. е. необходимости платить римской администрации очередной налог.

Такую же политику старался проводить и следующий патриарх, Йехуда Второй. Он попытался преодолеть обособление иудеев от

[81] См.: *Baer Y.* Israel, the Christian Church, and the Roman Empire from the time of Septimius Severus to the Edict of Toleration of A. D. 313 // Scripta Hierosolymitana. Publications of the Hebrew University, Jerusalem. Vol. VII. Studies in history edited on behalf of the faculty of humanities by A. Fuks and I. Halperin. Jerusalem, 1961. P. 127–128. Описание встречи Диоклетиана с патриархом напомнило Й. Баэру истории раннехристианских мученичеств. На наш взгляд, автор обратил внимание на внешние, поверхностные совпадения произведений принципиально разных жанров. См. также разбор этого же эпизода: *Rabello A. M.* L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain // ANRW. 2, 21, 2. Berlin, 1984. P. 1298–1299.

[82] b Sanhedrin, 26a=bSanhedrin, III, 3=DBT., Bd., VII, S. 101.

язычников в сфере хозяйственной жизни. Однако его единственным реальным достижением стало разрешение иудеям приобретать масло у язычников (mAbodah Zarah, II, 6; tAbodah Zarah, IV, 11). Йехуда Второй хотел провести в жизнь аналогичное решение и в отношении пшеницы, но не смог этого сделать из-за сопротивления законоучителей[83]. В источниках есть также упоминание о том, что Йехуда Второй пытался освободить от обязательств по уплате десятины один район, расположенный на севере Иудеи (jDemai, 5, 9, 24d).

Столкновения с законоучителями бывали у патриархов и по совсем иным вопросам[84]. Как уже отмечалось, патриарх широко пользовался правом назначать судей и учителей в общинах. Что же касается Йехуды Второго, то его стали обвинять в том, что он за деньги назначает на такие должности людей невежественных и недостойных.

Одним из частых обвинений в адрес Йехуды Второго со стороны законоучителей было превышение власти. При патриархе специальные поборы на содержание патриаршего двора взимались, судя по всему, в бóльших размерах, чем при его предшественниках. В источниках сохранился следующий агадический рассказ, связанный с этой темой.

Патриарх, согласно традиции, однажды пожаловался известному законоучителю своего времени Реш Лакишу на вымогательства римских чиновников. Патриарх будто бы услышал в ответ следующее: «Не бери — и у тебя не будут брать!»[85] За этим ответом скрывается одна проблема — это вопрос об отношении к римской власти в целом и о пределах компромисса с ней. Патриарх, будучи ответственным[86] за сбор налогов, не мог проявить в данном случае какого-либо небрежения в этом вопросе, ибо несоблюдение интересов Рима могло обернуться для иудеев катастрофой. Более обоснован, конечно, упрек в том, что патриарх, контролируя сбор налогов для правительства, не забывал себя и собственные интересы, которые в какой-то мере

[83] b Abodah Zarah 35b.=bAbodah Zarah, 2,6=DBT. Bd. VII. S. 916–917.

[84] С юридической точки зрения основой этих столкновений было отсутствие ясного разграничения полномочий между светской властью патриарха и духовным авторитетом законоучителей.

[85] Genesis R., 78, 12=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Genesis. Volume two. Translated by rabbi H. Freedman. London, 1983. P. 723–724.

[86] Характер этой ответственности был несколько виртуальным. Сбор налогов не входил в обязанности патриарха. Однако он отвечал за налоги и сборы в том смысле, что, будучи общепризнанным представителем по делам иудеев при императорском дворе, патриарх отвечал за все, что касалось Рима и римских интересов в мире иудеев.

могли не совпадать и даже противоречить интересам тех, кого он был призван защищать.

Бесспорно, однако, то, что патриарх следил за распределением налогового бремени не только между различными слоями населения, но, возможно, даже между отдельными городами. В Талмуде сохранилось несколько интересных историй о налогах, налогообложении и о том, как они воспринимались иудейским населением Палестины в III в.

В условиях кризисных явлений, когда от тяжести налогов страдали все, наличие в городе какой-то группы населения, которая пользовалась льготами, вызывала раздражение. Поэтому-то однажды, когда пришла очередная разнарядка на сбор очередного налога, горожане Тивериады пошли к патриарху и сказали[87]: «Пусть ученики[88] платят (налог), как мы». Он ответил: «Нет». Тогда жители сказали патриарху: «Мы убежим». В этой ситуации патриарху удалось отстоять интересы учеников школ, достаточно долго не плативших никаких налогов.

Существенную информацию об уплате налогов раввинами дает и следующая история, касающаяся города Тивериада. В рассматриваемый период многие города во многих провинциях Римской империи стали либо обзаводиться стенами, либо восстанавливать старые стены. Объяснялось это и общей политической нестабильностью, и нередкими варварскими вторжениями. Тивериада не представляла собой исключения. Стена вокруг города была возведена либо при Северах, либо вскоре после. По поводу этой стены в Талмуде четко сказано, что патриарх Йехуда Второй разложил стоимость работ на раввинов[89]. Сбор этого налога — а возможно и каких-то других, также связанных со строительством стены, — вызвал вполне определенное неудовольствие со стороны раввинов. Так, сохранилось высказывание, приписываемое Симеону бен Лакишу и рабби Йоханану, следующего содержания: «Бог защищает мудрецов, и они не нуждаются ни в страже, ни в стенах»[90]

На этой почве разгорелся большой скандал — неудовольствие патриархом стали высказывать многие законоучители. О рабби Элеазара бен Педата сообщается, что он высказывался следующим образом: «Наш отец Авраам и его потомство были наказаны... за то, что

[87] bBaba Batrah, 8a=bBaba Batrah, I, 5=DBT. Bd. VI. S. 945.

[88] Имеются в виду ученики многочисленных школ по изучению Писания.

[89] bBaba Batrah, 7b=bBaba Batrah, I, 5=DBT. Bd. 6. S. 943.

[90] bBaba Batra ibid.

привлекали мудрецов к принудительным работам»[91]. Другой раввин того же времени, Йехуда бен Леви, настаивал на том, что племя (колено) Леви было свободно в Египте от принудительных работ. Мы не знаем, как точно разрешился этот конфликт, но, судя по всему, патриарх взыскал с раввинов деньги за строительство стены.

Патриарху в этой непростой ситуации ничего не оставалось, кроме как лавировать между интересами различных групп и личностей. Целая серия агадических историй, связанная с именем Йехуды Второго, показывает, как это происходило на деле. В источниках сообщается, что рабби Йосе, проповедуя в тивериадской синагоге, задел патриарха фразой такого типа: патриарший дом забирает теперь все приношения, которые шли раньше в пользу священников. Патриарх хотел наказать рабби Йосе, но уступил просьбам рабби Йоханана и уже упоминавшегося Реш Лакиша. В результате патриарх простил раввина, допустившего дерзкий выпад. При встрече же с рабби Йосе патриарх — если верить источнику — спросил у рабби Йосе. «Что означает библейское выражение: “Какова мать, такова и дочь?”» В ответ же патриарх услышал: «Каково поколение, таков и патриарх; каков алтарь, таков и священник». Патриарх, согласно традиции, сделал вид, что не услышал.

Несколько лучше мы осведомлены о другом конфликте Йехуды Второго с законоучителями. Йехуда Второй, желая увеличить уровень собственных доходов, стал продавать судейские должности, что вызвало большое неудовольствие раввинов, которые до этого времени заседали в судах единолично. Теперь же им пришлось столкнуться с представителями совершенно иного социального слоя, заседающих вместе с ними. В Талмуде сохранилось немало патетических жалоб на новых судей, правда, не прямых, а косвенных. При помощи подходящих цитат из Ветхого Завета раввины подчеркивали свое интеллектуальное превосходство и ничтожество судейских, несведущих в Писании[92].

Есть, правда, и прямые жалобы на новых судей, идущие, правда, снизу, от народа. В источниках немало жалоб на пьянство судейских, на их взяточничество и пристрастность[93].

Изложенное выше показывает, как в III в. все меры, предпринимаемые патриархами для облегчения положения простых людей, могли принести лишь временный эффект, ибо основные проблемы

[91] bNedarim, 32a=bNedarim, III.10=BDT. Bd. 4. S. 902.

[92] Основные контексты: bShabbath 139a=Shabbath, XV, 1=DBT. Bd. 1. S. 664–666; jBikkurim, 3,3–65d.

[93] b Ketuboth, 17a=bKetuboth, II, 1,2=DBT. Bd. 4. S. 510–511.

ухудшения экономического положения в Палестине объяснялись положением дел в государстве в целом. Кроме того патриарх в каком-то смысле слова переставал справляться со своими обязанностями по отстаиванию интересов иудеев. Этот процесс с течением времени лишь усиливался, по мере того как укреплялась связь патриархата и государственного аппарата[94].

На практике же упадок патриархата — при традиционном варианте осмысления истории талмудического периода — выразился в том, что недовольство конкретными решениями патриарха привело в конце концов к недовольству и самим патриархом. Поначалу это был чисто теоретический вопрос, однако же постепенно он привел к серии чисто практических решений, направленных, согласно традиции, на устранение привилегированного положения патриарха.

Как уже отмечалось выше, сутью этого упадка патриархата было несколько иное явление, более серьезное, чем просто недовольство одного законоучителя другим. В эпоху Поздней империи патриарх, превратившись фактически в чиновника на имперской службе по делам своих единоверцев, в каком-то смысле переходит черту, отделяющую авторитетного лидера единоверцев от чиновника по делам единоверцев, находящегося на службе у государства, всегда воспринимавшегося как чужеродная, угнетающая сила.

Первым выражением оппозиционных настроений по отношению к патриарху, сохраненных в традиции, можно считать многочисленные высказывания упоминавшегося Реш Лакиша о том, что патриарх находится на том же уровне, что и остальные законоучители (jSanhedrin, 2, 1–19d). Эта мысль более четко была сформулирована современником Реш Лакиша, рабби Азарией. Во время диспута с самаритянином рабби Азария сказал, что в Библии не идет речь о том, что Бог поставит царя над вами, но лишь о том, что вы можете поставить царя над собой. Последнее же ясно указывает — царская власть не от неба, а от согласия тех, кем управляют (jSanhedrin, 2–20d, 112).

Патриарх при этом в долгу не оставался и оказывал сопротивление тем, кто пытался ограничивать его власть. Правда, речь шла в основном о полицейских мерах. Источники показывают, что еще в начале IV в. патриарх имел личных телохранителей из числа германских племен (jSabbath, 6, 10–8c). Они, согласно традиции, использовались и в чисто полицейских целях. Дело в том, что патриарх пользовался своим правом арестовывать несогласных с ним и наказывать их за непризнание своего авторитета.

---

[94] См.: *Levine L. I.* Op. cit. P. 680–685.

Патриарха в любом случае поддерживали еще и римские власти. Однако здесь надо иметь в виду, что в целом римские власти придерживались традиционной политики невмешательства во внутрииудейские дела. В результате же на рубеже III–IV вв. происходят радикальные изменения во внутренней организации жизни иудеев в Палестине. Своего рода монархический принцип, установленный, согласно традиции, Йехудой ха-Наси, закончился лет через 100 компромиссом с синедрионом. Со времени Йехуды ха-Наси до конца III в. все назначения судей и законоучителей шли через патриарха, синедроин их только утверждал. При этом патриарх мог и проигнорировать мнение синедриона, если он был против той или иной кандидатуры. Однако же в трактате Санхедрин засвидетельствована и совсем иная норма — патриарх не делает назначений без согласия синедриона (jSanhedrin, I, 3–19a). Сутью же компромисса, соблюдавшегося с рубежа III–IV вв. до конца существования патриархата, было следующее. Старейшин (т. е. членов синедриона) назначал патриарх, а парнасов («парнасим») — представителей патриарха в общинах — назначал синедрион. Иногда, как свидетельствуют традиционные источники, парнасов назначали сами законоучители (jPeah, 8, 7–21a; jHagigah, 1, 7–76c).

К концу III в. взаимоотношения иудеев с римской властью также оказались в руках раввинов. Из них особого внимания заслуживает рабби Аббаху — судья и глава общины в Кесарее[95]. Рабби Аббаху был человеком светски образованным, свободно говорил по-гречески и вращался в кругах деятелей римской администрации провинции. Для рабби Аббаху было характерно необычное для высокопоставленного раввина отношение и к греческому языку, и в целом к римлянам и деятелям провинциальной администрации. Известно, что рабби Аббаху обучал свою дочь греческому языку, считая, что это украшает ее (jShabbath, VI, 7). Не исключено, что рабби Аббаху нередко выполнял перед наместником и вообще перед римскими властями роль представителя патриарха.

Однако же патриарх все же сохранил значительную часть своего авторитета и реальной власти. Официально и в IV в. патриарх считался главой всех евреев Палестины и диаспоры. Как было показано выше, с юридической точки зрения эти претензии были гораздо выше,

[95] О нем см. подробно: *Bacher W.* Die Agada der palästinischen Amoräer. Zweiter Band. Die Schüler Johannes. Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts. Strassburg, 1896. S. 88–142. Специальное исследование: *Lachs S.* T. Rabbi Abbahu and the Minim // JQR. 1970. Vol. 60. P. 197–212.

чем в предыдущие столетия. Законоучители продолжали выказывать свое почтение патриарху и на словах. Так, рабби Йешуа бен Леви вставал перед собственным сыном, ввиду того, что последний сочетался браком с одной из представительниц семьи патриарха[96]. Рабби Аббаху, решавший в Кесарее все проблемы взаимоотношений евреев с римской администрацией, выражал всяческое почтение патриарху и признавал его авторитет.

Примеров соблюдения дипломатической вежливости законоучителей по отношению к патриарху можно привести много[97], однако они не меняют основного: с рубежа III–IV вв. во многом в связи с превращением синедриона в составную часть бюрократического аппарата Поздней империи начинается упадок иудейства в Палестине.

7. Экономическая жизнь Палестины II–III вв. по данным Талмуда

Информация об экономической жизни Палестины II–III вв. сохранилась отчасти в Талмуде, отчасти в античной и ранневизантийской литературе. Талмудическая информация сохранилась в первом седере Иерусалимского Талмуда и содержит большое количество общих рекомендаций о сельскохозяйственных работах и технике их ведения. Этот материал в основном систематизирован, и в нашем распоряжении множество подтверждений проявления в экономике тех же закономерностей развития, что и в Римской империи в целом[98]. По целом ряду причин хозяйственная жизнь в Палестине ухудшается со второй половины II в. н. э. Это проявляется в снижении уро-

[96] b Qiddushin 33b=bQiddushin I, 6=DBT. Bd. 5. S. 811.

[97] Основные контексты: b Ketuboth 84b=;bKetuboth, IX, 1–2=DBT. Bd. 4. S. 738–739 jTaanith 2,1–65a; b Taanit 23b=bTaannith, III, 1= DBT. Bd. 3. S. 492–493.

[98] Речь идет в основном о работах Д. Спербера. Главные из них: *Sperber D.* Trends in Third Century Palestinian Agriculture // JESHO. 1972. Vol. 15/3. P. 227–255; *Sperber D.* Roman Palestine 200–400: Money and Prices. Ramat-Gan, 1974; *Sperber D.* Aspects of Agrarian Life in Roman Plaestine I: Agricultural Decline in Palestine during the Later Principate // ANRW. 2, 8. P. 397–443; *Sperber D.* Roman Palestine 200–400. The Land. Crisis and Change in agrarian society as reflected in rabbinic sources. Ramat-Gan, 1978. Кроме того, заслуживают внимания следующие работы общего плана, в которых затронуты проблемы экономики Палестины талмудического времени: *Baron S. W.* A social and religious history of the Jews. Vol. II. Christian era: the first five centuries. New York, 1958. P. 241–261; Hamel G. Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. Los Angeles, Oxford, 1989; *Alon G.* The Jews in their Land in the Talmudic Age 70–640 C. E.). London, 1989. P. 152–175.

жайности и сокращении размеров обрабатываемых полей. Специфика Талмуда как источника позволяет, правда, лишь отметить явление как таковое. Поэтому снижение урожайности и сокращение размеров полей правильнее, видимо, назвать лишь тенденциями развития экономики.

К такому выводу позволяют прийти два типа талмудических свидетельств. В Гемаре чаще всего к трактатам первого седера Талмуда встречаются рассуждения законоучителей на тему о том, что по сравнению с годами их молодости урожай такой-то культуры уменьшился (jPeah 7, 3; jDemai, 1, 1).

Каждое из них по отдельности легко отнести к числу ничего особенно не значащих жалоб о том, что раньше было лучше. Однако материала этого много и, рассмотренный весь вместе и в историческом контексте, он может считаться достоверным свидетельством, как показано в отмеченных выше работах Д. Спербера[99].

Кроме того, в разных местах Талмуда содержится множество живописных зарисовок, касающихся влияния кризиса III в. на жизнь различных слоев иудейского общества Палестины.

В основном этот материал связан с проблемами налогов и налогообложения. Данный вопрос не относится к числу хорошо разработанных — за последние сто лет этой теме были посвящены лишь две статьи[100]. В Талмуде весьма неравномерно представлена информация об уплачиваемых населением налогах и о реакции на тяготы налогообложения. Так, в Гемаре практически отсутствуют какие-либо жалобы на поземельный налог, что, видимо, объясняется следующим. Налог этот уплачивался и натурой, и деньгами, ставки которых оставались неизменными от одного ценза до другого. Размер натуроплаты колебался — насколько позволяют судить документы — в районе 30 процентов урожая, денежная составляющая налога действительно была низкой[101]. Правда, для рассматриваемого периода

[99] Особенно хотелось бы отметить: Roman Palestine. 200–400. The Land. Crisis and change in agrarian society as reflected in rabbinic sources. Ramat Gan, 1978. Важным представляется заключение этой книги: p. 205–211.

[100] Неплохой обзор материала о налогах в Палестине: *Goldschmidt L.* Les impôts et droits de douane en Judée // REJ. 34. 1897. P. 192–217. См. также: *Lambert E.* Les changeurs et la monnaie en Palestine du I-er au III-e siècle de l'ère vulgaire d'après les texts talmudiques // REJ. 1906. Vol. 51. P. 217–244; vol. 52. P. 24–42. Новейшее исследование: *Hadas-Lebel M.* La fiscalité romaine dans la literature rabbinique jusqu'à la fin IIIe siècle // REJ. 1984. Vol. 143. P. 5–29.

[101] Эта информация известна из папирусных источников. Издание указано в следующем примечании.

мы почти не можем проследить ее эволюцию. Два известных цензовых документа (PYadin, 16; PSeelim, 62), дающих информацию о налогах конкретных земельных собственников, относятся ко времени до восстания Бар Кохбы[102]. Кое-какая информация о налогах есть у Иосифа Флавия[103] и иногда в источниках предшествующих веков, для III в. конкретных данных уже нет[104].

Согласно античным авторам и сообщениям талмудических трактатов, более тяжелым грузом, чем поземельный налог, был подушный налог. Как пишет Аппиан, этот налог в Палестине был выше, чем в других провинциях Империи (Syr., 50, 253).

Он пишет: Καὶ διὰ ταῦτ' ἐστὶν Ἰουδαίοις ἅπασιν ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας. ἔστι δὲ καὶ Σύροις καὶ Κίλιξιν ἐτήσιος, ἑκατοστὴ τοῦ τιμήματος ἑκάστῳ. («По этой причине[105] для всех иудеев подушный налог[106] тяжелее иного изобилия[107]. А он же у сирийцев и киликийцев взимается раз в год, составляя одну сотую от оценки их имущества».) Аппиан прямо не говорит, но из общего контекста рассказа следует, что введение особого исчисления подоходного налога, превышающего одну сотую от оценки имущества, принадлежит Адриану.

---

[102] Оба документа обнаружены в архивах жителей деревни Маоза. Анализ основного содержания документов: *Cotton H. M., Yardeni A.* Aramaic, Hebrew and Greek documentary texts from Nahal Hever and others sites. With appendix containing alleged Qumran texts. (The Seiyal Collection, II). Oxford, 1997. P. 179–185.

[103] Речь идет об информации, относящейся в основном ко времени правления Ирода Великого и отражающей размеры собираемых при нем налогов. См. гл. 2.

[104] Общий обзор имеющейся информации: *Hamel G.* Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. Los Angeles; Oxford, 1989. P. 144–151.

[105] Эта причина уточняется в тексте Аппиана чуть выше. Имеются в виду бесконечные восстания иудеев.

[106] Есть точка зрения, что здесь имеется в виду не подушная подать, а так называемый «иудейский налог», который уплачивали все иудеи после разрушения Храма. Подобная точка зрения представляется все же менее убедительной. (См.: *Reinach Th.* Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme. Paris, 1895. P. 152; Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commenatry by M. Stern. Vol. two. From Tacitus to Simplicius. Jerusalem, 1980. P. 179–181=Штерн, 2000. С. 172–173.) Отметим также, что лишь об одном талмудическом тексте можно сказать, что он, вероятно, имеет отношение к «иудейскому налогу». Иными словами, у нас есть основания предположить, что во II–III вв. «иудейский налог» прекращает свое существование. (*Hadas-Lebel M.* La fiscalité romaine dans la literature rabbinique jusqu'à la fin du IIIe siècle // REJ. 1984. Vol. 143. P. 5–7.). Об «иудейском налоге» см. также: *Левинская И. А.* Деяния Апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000. С. 25–41.

[107] Таково рукописное чтение (περιουσία). Некоторые издатели предлагают конъектуру περιοικίας — «окружающие селения».

О тяжести этого налога писал один из раввинов конца III в. — Самуил Бен Нахман[108]. О том же самом свидетельствует и одна фраза, приписываемая рабби Аббе, также жившему в конце III в.: «Если вы занимаетесь благотворительностью исходя из объемов своей собственности, Священный и Единственный оградит вас от подушного налога» (jPeah, 1, 1–15b).

Арендный налог — тот, что платили арендаторы государственных и императорских земель — не нашел своего отражения в Талмуде, ибо иудеи чрезвычайно редко выступали в этой роли.

Авторы талмудических трактатов часто сетуют на тяготу анноны. Подобные свидетельства относятся как ко времени Йехуды ха-Наси, так и к последующим десятилетиям III в.[109] Аннона предусматривала поставки на армейские нужды как зерна, так и мяса животных и была — насколько позволяет судить Талмуд — постоянным тяжким бременем. В одном из мидрашей встречается упоминание о земледельце, отвешивающем причитающееся по анноне практически каждый день[110]. В раввинистическом комментарии на Второзаконие 28:48 встречаем в связи с анноной римского времени следующий патетический пассаж (Aboth de Rabbi Nathan, 20): «“Ты будешь служить врагам своим в голоде, жажде и наготе”. “В голоде” — означает, что если у вас вообще есть хлеб для еды, язычники потребуют белого хлеба и лучшего мяса. “В жажде” — если вы жаждете пить хотя бы каплю уксуса или пива, но не можете их найти, они потребуют лучшего в мире вина. “В наготе” — если вы ищете шерстяной или льняной плащ, но не можете их найти, они требуют шелковых одежд или лучших одежд из шерсти».

Автор этого отрывка весьма точно уловил сам дух того, как римляне подходили к проблеме сбора налогов. Тяготы римских налогов очевидны, однако же, несмотря ни на что, иудеи в Палестине выжили и не разорились окончательно и бесповоротно. Последнее же со всей

[108] Leviticus R. 29, 2=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Leviticus. Chapters I–XIX translated by rev. J. Israestam; chapters XX–XXXVII translated by J. J. Slotkin. London, 1983. P. 370–371.

[109] Основные контексты: jKetuboth, 10, 5–34a; Lev. R., 29,2=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the authorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Chapters I–XIX translated by rev. J. Israelstam; chapters XX–XXXVII translated by J. J. Slotkin. London, 1983. P. 370–371; jPeah, 1,1–15b.

[110] Numeri R., 17, 5=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the authorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Numbers. Volume two. Translated by J. J. Slotkin. London, 1983. P. 706.

очевидностью свидетельствует о том, что размеры римских налогов все же не были такими, что их принципиально невозможно было заплатить. Реальность, видимо, состояла в том, что в условиях кризиса возросло количество тех, кому справиться с уплатой налогов было сложно. Однако, судя по всему, их количество не было настолько велико, что само существование иудеев-земледельцев в Палестине становилось проблематичным. Скорее всего, в Палестине в это время происходило обеднение лишь каких-то отдельных социальных групп.

Еще причиной же последнего — обеднения отдельных социальных групп — должно было стать и следующее явление, о котором обычно не задумываются. Как известно, в 212 г. по Конституции Каракаллы (Constitutio Antoniana) римское гражданство получили практически все жители империи, соответственно и все иудеи. Однако последний факт означал также и следующее: иудеи после 212 г. стали платить больше налогов, ибо некоторые налоги, например налог на наследство, полагалось платить только римским гражданам (Dio Cass., LXXVII, 9, 4).

Отличительным признаком рассматриваемого времени было множество различных принудительных общественных работ, называемых «ангария». Термин имел два значения: сначала так называли только обязательные работы по обеспечению перевозок государственной почтовой службы, а затем — любые принудительные работы. В раввинистической литературе встречаются оба значения. Так, в одном из трактатов упоминается осел, используемый для нужд «ангарии», т. е. почтовых перевозок (mBaba Metsia, 6, 3).

В своем расширенном варианте «ангария» касалась различных принудительных работ, падавших в основном на плечи поставщиков продовольствия и одежды. Характерная в этом отношении история рассказывается в одном из мидрашей[111]. Торговцы вином прятали свой товар на кладбище, услышав, что в городе проходят мероприятия в рамках принудительных поставок — «ангария».

Принудительные общественные работы к концу III в. касались уже абсолютно всех. В источниках сообщается о том, что во время царствования Диоклетиана принудительными поставками миртового дерева на государственные нужды занимался рабби Зейра[112].

---

[111] Leviticus R., 12, 1=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Fridman and M. Simon. Leviticus. Chapters I–XIX translated by rev. J. Israelstam; chapters XX–XXXVII translated by J. J. Slotkin. Lodnon, 1983. P. 153.

[112] bBerakhoth, 9b=bBerakhoth, I, 2, 4, 7=DBT. Bd. 1. S. 31.

Проблема налогов, столь характерная для III в. н. э., заключалась не только в появлении новых сборов, но и в том, как налоги собирались. Источники показывают, что народ прятал свое имущество в потайных комнатах, погребах и различных хитроумных тайниках. Торговцы всячески старались утаить — полностью или частично — свое имущество от сборщиков налогов[113].

Ответом на это стало, естественно, применение силы со стороны государственных структур во всем том, что касается сбора налогов. Это нашло свое косвенное отражение и в Талмуде. Уже упоминавшийся выше рабби Элеазар бен Педат, живший во второй половине III в., писал так: «Если израильтяне занимаются благотворительностью, они делают это исключительно по своей доброй воле. Однако, если так не поступят, язычники придут и все отберут силой»[114]. Под язычниками в данной ситуации имеется в виду, естественно, Рим. Его современник Симеон бен Лакиш сравнивал сборщика налогов с медведем, который встретил человека, убегающего ото льва. Рабби Симеон уточняет далее свои слова следующим образом — так происходит с человеком, который вошел в город и столкнулся со сборщиком налогов[115]. Помимо отмеченного свидетельства, здесь можно привести также слова рабби Ханины бен Хамы, который жил в первой половине III в. н. э. Он писал, что в праздники в Тивериаде всегда появляется либо наместник, либо центурион, озабоченный проблемой сбора налогов[116].

Особо хотелось бы отметить, что практически сразу после прихода к власти династии Северов, в технике сбора налогов произошло одно существенное изменение в рамках всего государства. Ответственность за сбор налогов была возложена на муниципальные советы каждого города, которые должны были обеспечивать поступление требуемых сумм как с горожан, так и с сельских жителей окрестностей. При этом, если кто-либо из налогоплательщиков города пускался в бега, что случалось нередко, налоговый долг не прощался, а перекладывался не плечи тех, кто оставался. Последнее обстоятельство способствовало одному существенному изменению — измене-

[113] Gen R., 24, 1=Midrash Rabbah. Translated into English, with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Genesis. Volume one. Translated by H. Freedman. London, 1983. P. 199; Lev R. 12, 1=Midrash Rabbah... Leviticus. Chapters I–XIX translated by rev. J. Israelstam; chapters XX–XXXVII translated by J. J. Slotkin. London, 1983. P. 152–154.

[114] bBaba Batrah 9a.=bBabah Batrah, I, 5=DBT. Bd. VI. S. 951.

[115] bSanhedrin, 98b.=bSanhedrin, X, 1=DBT. Bd. VII. S. 429.

[116] bShabbath, 145b.=bShabbath, XX, 2=DBT. Bd. 1. S. 683.

нию отношения к сборщику налогов со стороны раввинов. В нескольких талмудических трактатах специально уточняется, что сборщик налогов из числа раввинов и законоучителей не изгоняется из ученого сообщества, ибо в противном случае обязанности сборщика могут быть возложены на любого другого[117].

И в то же время — это типично не только для Палестины — все стремились по возможности избежать уплаты налогов. Рабби Йоханан упоминает о тех, кто обращался к властям с просьбой о разрешении избежать обязанностей члена городского совета (jSanhedrin, 15, 2–26b). В другом трактате сообщается, что рабби Зейра постился 100 дней, чтобы продлить дни рабби Илая и чтобы общественные обязанности в городском совете его миновали[118]. Источники позволяют уточнить, что и избранные в городской совет весьма часто старались увильнуть от исполнения обременительных обязанностей. В Талмуде сохранился рассказ о том, как рабби Йосе вынужден был уговаривать исполнять обязанности парнасов людей в пригороде Тивериады (jShekalim, 5, 2–48d).

Ввиду того что со временем отказы от деятельности в составе городского совета становились все более частыми, власти начинали в ответ все чаще прибегать силе, буквально отлавливая пустившихся в бега членов городского совета. Частично эти явления, распространенные во всех провинциях, нашли свое отражение и в Талмуде, где встречаются жалобы на насилие со стороны римских властей и на то, что в городах становится жить и тяжко, и небезопасно[119].

Началом экономической стабилизации в обществе стали реформы Диоклетиана и Константина. О них речь пойдет ниже (см. гл. 7), здесь же хотелось бы затронуть еще несколько зафиксированных в Талмуде весьма важных эпизодов, характеризующих экономику Палестины III в. н. э. Все рассматриваемые ниже истории — это истории о бедности или ее возрастании.

Так, про рабби Симлая рассказывается, что когда он попросил народ Тивериады переодеться в связи с праздником субботы, слушатели ему ответили: «Наше платье для рабочих дней является также нашим платьем и для субботы, ибо у нас только одно одеяние» (jPeah, 8, 8–21b). В Гемаре к трактату Недарим говорится о том, что бедность

[117] tDemai, 3, 4; bSanhedrin 25b=bSanhedrin, III, 3=DBT. Bd. 7. S. 99–100; см. также: *Sperber D.* Angaria in Rabbinic Literature // L'antiquité classique. 1969. Vol. 38. P. 164–168.

[118] bBaba Metsia, 85a=bBaba Metsia, VII, 1=DBT. Bd. 6. S. 778.

[119] bKetuboth, 110b=bKetuboth, XIII, 11=DBT. Bd. 4. S. 827.

является всеобщей (jNedarim, 9, 3–41c).

В одном из мидрашей рабби Аббаху[120] рассказывает следующую историю, подлинность которой именно вследствие ее духа представляется несомненной. В театрах палестинских городов бедность иудеев служила предметом шуток в античном понимании смешного. Автор донес до нас в этом мидраше целую серию обменов репликами двух актеров, которых по современным понятиям следовало бы назвать клоунами. Их диалоги выглядят так:

«Как долго ты собираешься прожить?» Ответная реплика: «Пока не износится субботнее платье иудея».

Актеры обмениваются репликами по поводу неожиданной грусти верблюда, принадлежащего театру. Один актер спрашивает другого: «Почему верблюд грустит?» Ответная реплика: «У иудеев субботний год, и у них нет овощей, так что они едят чертополох. Вот верблюд и грустит».

Еще один вариант. Один актер появляется на сцене с бритой головой. Другой актер спрашивает: «Почему твоя голова побрита?» Ответная реплика: «Иудеи соблюдают субботу и все то, что они зарабатывают в будни, они съедают в субботу. Однако ввиду того, что у них нет дров, необходимых для приготовления пищи, они ломают собственные постели и используют их как топливо. В результате они спят на земле и используют масло в качестве гигиенического средства. В результате масло поднялось в цене и я вынужден был побрить голову, ибо не располагаю маслом для приглаживания волос».

Это типичный юмор в античном духе, и поэтому у нас нет оснований сомневаться в его подлинности. Называть это антисемитизмом нет оснований, ибо авторы подобных реплик не злобствуют, а на примитивном уровне смеются над тем, чего не понимают. Не понимали же жители эллинизированных городов Палестины, почему, собственно, иудеи так держатся за свои обычаи раз они, соблюдая их, так плохо живут.

Далее хотелось бы особо отметить, что приведенные зарисовки с натуры относятся не к иудеям вообще, а к городской бедноте. Переносить все то, что здесь сказано на иудеев сельской местности (т. е. Галилеи), было бы неправильно. Итак, перед нами в целом подлинные яркие сцены из жизни, относящиеся отнюдь не ко всем иудеям Палестины, а только к бедным слоям городского населения.

---

[120] Lamentationes R. 17=Midrash Rabbah. Translated into English with notes, glossary and indices under the editorship of rabbi H. Freedman and M. Simon. Lamentations. Translated by dr. A. Cohen. (Proems XVII). London, 1983. P. 22–23.

В условиях кризисной экономики у иудеев в Палестине стали возникать сложности с соблюдением Закона, особенно субботнего года. В Талмуде констатируются случаи, когда священнослужители вынуждены были в субботний год сами пахать и обрабатывать свои виноградники[121]. В Гемаре к трактату Таанит упоминается ремесленник, заподозренный в использовании продуктов, выращенных в течение субботнего года. Патриарх Йехуда Второй отпустил его со словами: «Все, что ни делает этот бедный человек, он делает ради спасения жизни» (jTaannith, 3, 1–66b).

Имеющаяся информация позволяет определить, что в экономическом отношении самыми тяжелыми годами в Палестине стала середина III в., когда пик кризиса в государстве совпал с голодными годами в Палестине. Характерные слова о взаимосвязи голода и бедности встречаются и в высказываниях рабби Йоханана: «Я помню то время, когда жители Тивериады продавали 4 сата пшеницы за 4 денария. Однако же теперь многие голодают, не имея одного иссара»[122]. У него же встречаются следующие слова: «Я помню, что было время, когда ни один ремесленник не мог работать в восточном квартале города, где особенно сильно дул ветер, из-за очень сильного запаха хлеба» (bBaba Metsia, 91b). Рабби не уточняет, но, видимо, здесь речь идет о том, что именно в этом квартале находилась хлебопекарня.

Его современник и родственник Симеон бен Лакиша пишет о том, что практически каждый день происходили случаи, когда человек, приходя домой, заставал своих сыновей и дочерей умершими от голода[123]. У рабби Исаака, жившего на рубеже III и IV вв., встречаются упоминания о том, что весной людям приходилось есть траву. Такова вкратце та информация, которую можно извлечь из талмудических трактатов о хозяйственной жизни иудейского населения Палестины во II–III вв., не считая того материала, что рассмотрен в работах Д. Спербера.

---

[121] Основные контексты: mShebiith, 4, 1; bSanhedrin, 26a=bSanhedrin, III, 3=DBT. Bd. 7. S. 101.

[122] bBaba Batrah 90b-91a=DBT. Bd. 6. S. 1183–1184.

[123] b Sanhedrin 98b.=bSanhedrin, XI, 1, 2=DBT. Bd. 7. S. 429.

Глава 7

ТРЕТИЙ ПЕРИОД РИМСКО-ИУДЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

1. Вводные замечания

Как уже отмечалось выше, существенной особенностью положения иудеев в римском государстве в период Поздней империи, по сравнению с предшествующими веками, стало резкое возрастание общественного интереса к иудаизму и его адептам. Решения, так или иначе связанные с определением государственной политики к иудаизму, принимались практически всеми императорами этого периода[124]. По своей форме эти решения, как правило, были дискриминационными[125], и лишь раскол в христианском мире в результате Халкидонского собора (451 г.) привел к тому, что период с середины V в. н. э. до начала правления Юстиниана (527–565 гг.) был для иудеев относительно спокойным.

Однако, прежде чем говорить о конкретных фактах, представляется необходимым отметить несколько событий и фактов, имеющих существенный характер для правильного понимания событий этого периода.

---

[124] Хорошая работа, в которой собраны, прокомментированы и переведены на английский язык все документы позднеантичного законодательства об иудеях и иудаизме: The Jews in Roman Imperial Legislation. Edited with Introductions, Translations and Commentary by A. Linder. Detroit; Jerusalem, 1987.

[125] По причинам, отмечаемым ниже, враждебное отношение христианства к иудаизму было изначальным, но непоследовательным. Единственным императором, не принимавшим дискриминационных мер по отношению к иудеям, был Юлиан (361–363 гг.).

Прежде всего необходимо сказать несколько слов об императоре Константине и о том, когда он, собственно, принял христианство. Существует точка зрения, согласно которой он стал христианином после известной битвы с Максенцием при Мульвийском мосту в Риме (311 г.), когда перед сражением, принесшим Константину победу, он будто бы увидел на небе крест с надписью «Сим победиши». Однако, если оставаться на почве объективных фактов, то надо признать, что моментом принятия христианства всегда является крещение. Крестился же Константин перед смертью, следовательно, вся его жизнь была лишь приближением к христианству.

Все же приход к власти Константина, прохристиански настроенного императора, изменил в обществе самое главное. В языческие времена иудаизм оставался одной из многих религий многонациональной и языческой по духу и вере империи. При этом «официальное» язычество — как и государство в целом — относилось в общем-то к иудеям терпимо. Пока иудеи не злоумышляли против Рима, им никто не мешал жить так, как им нравится. С известными оговорками можно даже сказать, что им также никто не препятствовал соблюдать свою веру и обычаи[126].

Теперь же, когда идеология государства стала быстро меняться, когда иудаизм и христианство впервые по-настоящему столкнулись, принципиально иными стали и взаимоотношения христианского государства со своими подданными иудеями. Новая вера — христианство — взяла от иудаизма монотеизм, а от язычества — интернационализм, открытость другим верованиям. В результате этого соединения была создана принципиально новая религия, претендующая на господство во всем мире из-за своей изначальной открытости и в то же самое время отвергающая состоятельность любой другой религии.

Особо хотелось бы также отметить двойственное отношение христианства к иудаизму и истоки такого отношения. Христианство и иудаизм объединены и одновременно разделены общим культурно-историческим наследием: Ветхим Заветом, его философией и мировоззрением. Обе религии считали и считают именно себя истинными наследниками ветхозаветной мудрости, расценивая противоположную сторону как заблуждающуюся. Однако —

[126] Рассмотренные выше факты показывают, что за исключением кризисных ситуаций в государстве в целом в языческом Риме никто никого и никогда не преследовал за веру.

и это тоже принципиально важно — у враждебности христианства по отношению к иудаизму всегда был и есть определенный предел[127].

Отцы церкви понимали тесную связь иудаизма и христианства в историческом смысле слова. Хорошо зная историю, они совершенно естественно пришли к мысли о том, что существование иудеев и иудаизма важно для христианской веры: бедствия, постигающие иудеев, были и есть — согласно христианской точке зрения — наглядным свидетельством истинности христианского вероучения[128]. Все отмеченные особенности христианского отношения к иудеям и иудаизму видны на примере первых же шагов императора Константина, заложившего основы законодательства христианской Европы.

2. Иудеи и иудаизм в законодательстве Константина

Пришедший к власти в 305 г. Константин лишь 18 сентября 324 г. окончательно разбил последнего претендента на власть — императора Востока Лициния. Результатом этого стало объединение всей империи под властью правителя, чья прохристианская ориентация была очевидна уже задолго до этого сражения.

Правда, надо сказать, что самые первые законы Константина не отличались ни особым неприятием иудеев, ни каким-то особым благоволением к христианству. Здесь необходимо сказать несколько слов о так называемом Миланском эдикте 313 г., который, по сути своей, предоставлял равноправие всем вероисповеданиям. Документ заслуживает особого внимания как по форме, так и по существу.

В 313 г. в Милане встретились император Константин и Лициний, на время помирившийся с ним один из претендентов на верховную власть. Они издали совместно весьма важный документ, по традиции

[127] Интересное в этом отношении утверждение встречается у Тертуллиана. В трактате De spectaculis III, 4, 5 он пишет: minus impii ethnici, minus peccatores, minus hostes Christi quam tunc Iudaei? («Менее ли язычники нечестивы, менее ли грешники, менее ли они враги Христа, чем тогда иудеи?») Тертуллиан не дает ясного ответа на этот вопрос, но мысль автора все же совершенно ясна — язычники в большей степени, чем иудеи, нечестивы, грешны и враги Христа.

[128] См., например: Euseb. Hist.eccl. I, 1, 2; De Vita Constantni III, 18; Lact. Div. Inst. IV, 11. См. также: *Поляков Л.* История антисемитизма. Эпоха веры. М., 1997. С. 25–26.

и не совсем правильно называющийся Миланским эдиктом. Документ как таковой не сохранился. Есть латинская версия документа в сочинении Лактанция De mortibus persecutorum (48, 2–8)[129]. В нашем распоряжении есть также и греческая версия в «Церковной истории» Евсевия (Euseb., Hist. Eccl., X, 5, 6–9). Документ этот представляет собой не более чем рескрипт на имя префекта малоазийского города Никомедия[130].

На основании этого документа христианам и всем другим жителям империи предоставлялась полная свобода следовать той вере, какой кто пожелает. Таким образом, документ, сыгравший столь большую роль в судьбе христианства, при ближайшем рассмотрении отказывается не более чем письмом, адресованным главам провинциальных администраций Малой Азии и Востока, с разъяснением, как следует поступать с христианами.

Как бы там ни было, эдикт сыграл немалую роль в жизни империи, не только для христианства, но и для иудаизма, ибо в нем постулировалась веротерпимость по отношению ко всем религиям, а законность самого факта существования иудаизма никогда не отрицалась. Особо в этой связи хотелось бы отметить следующее. Иудаизм был единственной религией в христианской империи, существование которой наряду с официальной признавалось законной.

В завершение разговора о Миланском эдикта хотелось бы отметить, что этот документ не ставил христианство выше всех религий. Смысл документа в провозглашении — во всяком случае, на бумаге — веротерпимости и отмене преследований за какую бы то ни было веру. Тот факт, что этими привилегиями воспользовались именно христиане, объясняется сложившейся к тому времени ситуацией.

За признанием законности существования иудаизма со стороны прохристиански настроенного императора последовали совсем иные законы. В 335 г. Константин подтвердил существовавший давно, с середины II в. н. э., закон о запрещении прозелитизма. (Строго говоря, речь идет о запрете обрезания, являвшегося символом приобщения к иудаизму. Первые упоминания о законе (Dig., XLVIII, 8,

[129] Русский перевод: Лактанций. О смертях преследователей (De mortibus persecutorum) / Перевод с латинского языка, вступительная статья, комментарии, указатель и библиографический список В. М. Тюленева. СПб., 1998. С. 244–249.

[130] О Миланском эдикте см. недавно переизданное исследование А. И. Бриллиантова: Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. Опубликовано в книге: *Бриллиантов А. И.* Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. О месте кончины и погребения св. Максима Исповедника. СПб., 2006. С. 42–255.

3, 5; Ср. SHA, Severus, 17,1) относятся ко времени Антония Пия, затем он был подтвержден Септимием Севером. О многом говорит уже сам факт того, что закон приходилось повторять из века в век.) Раб, обрезанный господином иудеем, автоматически становился свободным (Cod. Theod., XVI, 9, 1 = Cod. Just., 1, 10, 1). В 336 г. был принят еще один важный закон. Государство брало под свою защиту иудеев, перешедших в христианство. При этом иудеям, остававшимся верными иудаизму, воспрещалось чинить какие-либо неудобства или вред новообращенным (Cod. Theod., XVI, 9, 5 = Const. Sirm., 4).

К чуть более раннему времени — к 321 г. — относится закон, касающийся всех ближневосточных городов. Иудеи были обязаны, как и все остальные категории граждан, исполнять обязанности в городском совете (Cod. Theod., XVI, 8, 3). Этим своим решением император лишь повторил закон времени Септимия Севера, ибо иудеи заседали в городских советах в Палестине задолго до Константина. В диаспоре долгое время было иначе, но со времени Константина положение изменилось и здесь: иудеи повсеместно были объявлены подлежащими несению обязанностей членов городского совета.

Однако в то же самое время Константин объявил свободными от личных обязательств такого рода перед государством всех «служащих в синагогах» (т. е. руководство иудейских общин), жрецов и патриархов (Cod. Theod., XVI, 8, 4).

Существенная информация о законах Константина, касающихся иудеев, есть у одного автора гораздо более позднего времени. Живший в X в. александрийский патриарх арабов-христиан Евтихий писал, что Константин запретил иудеям проживать в Иерусалиме или проходить через него (Eutychius, Annales, I, 446). Эта мера может показаться повторением никогда не отменявшегося эдикта императора Адриана аналогичного содержания. Судя по всему, запрет времени Адриана забылся или перестал выполняться из-за того, что и сама мера эта перестала быть актуальной. В законе же времени Константина появляется, однако, уточнение. Запрет отныне касается непосредственно города, но не его округи. В новом законе, кроме того, речь не идет о запрете посещения Иерусалима иудеями раз в год для оплакивания судьбы Храма.

Данные из раннехристианских авторов полностью подтверждают эти сведения. Анонимный автор «Паломничества из Бордо», посетивший Палестину в 333 г., подчеркивает, что каждый год иудеев пускают в город на руины Храма оплакивать его разруше-

ние[131]. Иероним, много лет живший в Палестине, упоминает в одном из своих писем о проживании иудеев в Вифлееме[132].

Таким образом, законы Константина не содержали ничего принципиально нового, и нельзя сказать, что они очень сильно меняли статус иудеев, ибо император возрождал в основном то, что было в законодательстве II в., и то, что затем было забыто или фактически вышло из употребления. Однако изменились время и государственная идеология, и старые законы приобретали иное звучание, хотя, формально говоря, прежний дух законов по отношению к иудеям сохранялся.

Иными словами, ни в одном законодательном акте позднеантичных времен не идет речь о преследованиях иудеев. Проблема заключалась несколько в ином. Законы фактически ставили иудеев (чем дальше, тем больше) в положение людей второго сорта, вводя для них все больше запретов и ограничений. Одновременно при этом законность существования иудаизма никогда не ставилась под сомнение и привилегии иудейского духовенства никогда и никем не отменялись.

3. Идейное обоснование нового отношения к иудеям (на примере взглядов Евсевия и Лактанция)

О новом духе государственной политики по отношению к иудеям, начинающейся с Константина, свидетельствует один отрывок Евсевия. У известного церковного историка в Биографии Константина[133] сохранились, видимо, подлинные слова императора, относящиеся ко времени обсуждения на Никейском соборе вопроса, когда праздновать христианскую Пасху, совпадавшую до этого момента с иудейской. По словам Евсевия, Константин в послании к церквям о Никейском соборе писал так:

Καὶ πρῶτον μὲν ἀνάξιον ἔδοξεν εἶναι τὴν ἁγιωτάτην ἐκείνην ἑορτὴν τῇ τῶν Ἰουδαίων ἑπομένους συνηθείᾳ πληροῦν οἳ τὰς ἑαυτῶν χεῖρας ἀθεμίτῳ πλημμηλήματι χράναντες εἰκότως τὰς ψυχὰς οἱ μιαροὶ τυφλώττουσιν. ἔξεστι γὰρ τοῦ ἐκείνων ἔθνους [v. l.· ἔθους] ἀποβληθέντος ἀληθέστερα τάξαι, ἣν εἰς πρώτης τοῦ πάθους ἡμέρας

[131] Itinerarium burgidalense, ed. P. Geyer in — Itinera hierosolymitana saeculi IIII–VIII. Wien, 1898. P. 22.

[132] Hieronym., Ep. 84 (Saint Jérôme. Lettres. Tome IV. Texte établi et traduit par J. Labourt. Deuxième tirage revu et corrigé par M. Testard. Paris, 1989. P. 127).

[133] Euseb., Vita Constantini. III, 18. Основу этого русского перевода составляет соответствующий отрывок, приведенный на с. 110–111 следующего издания: Евсевий Пафил. Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998. В этом переводе однако исправлена целая серия ошибок.

ἄχρι τοῦ παρόντος ἐφυλάξαμεν καὶ ἐπὶ τοὺς μέλλοντας αἰῶνας τὴν τῆς ἐπιστάσεως ταύτης συμπλήρωσιν ἐκτείνεσθαι. μηδὲν τοίνυν ἔστω ἡμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου εἰληφάμεν γὰρ παρὰ τοῦ σωτῆρος ἑτέραν ὁδόν πρόκειται δρόμος τῇ ἱεροτάτῃ ἡμῶν θρησκείᾳ καὶ νόμιμος καὶ πρέπων. τούτου συμφώνως ἀντιλαμβανόμενοι τῆς αἰσχρᾶς ἐκείνης ἑαυτοὺς συνειδήσεως ἀποσπάσωμεν, ἀδελφοὶ τιμώτατοι. ἔστι γὰρ ὡς ἀληθῶς ἀτοπώτατον ἐκείνους αὐχεῖν, ὡς ἄρα παρεκτὸς τῆς αὐτῶν διδασκαλίας ταῦτα φυλάττειν οὐκ ἦμεν ἱκανοί. τί δὲ φρονεῖν ἐκεῖνοι δυνήσωνται, οἵ μετὰ τὴν κυριοκτονίαν τε καὶ πατροκτονίαν ἐκείνην ἐκστάντες τῶν φρενῶν ἄγονται οὐ λογισμῷ τινι ἀλλή ὁρμῇ ἀκατασχίτῳ ὅπη δ' ἂν αὐτοὺς ἡ ἔμφυτος αὐτῶν ἀγαγῇ μανία. («Прежде всего показалось неподобающим праздновать тот святой праздник по обыкновению иудеев, которые, осквернив свои руки беззаконным поступком, как нечистые, справедливо наказаны душевной слепотой. Итак, отвергнув их обычай[134], нам подобает установить более справедливое, что мы соблюдали с самого первого дня страстей до настоящего времени, образ этого празднования продолжить и на будущие века. Пусть не будет у нас ничего общего с враждебной толпой иудейской, потому что нам указан Спасителем другой путь, перед нами лежит поприще, сообразное и соответствующее священнейшей нашей вере. Вступая на него в полном единодушии, возлюбленные братья, отделимся от того постыдного общества. И поистине странно бахвальство иудеев, будто, независимо от их постановления, мы не можем соблюдать его. Да и о чем правильно смогут мыслить те, которые после этого богоубийства и отцеубийства, выйдя из разума, движимы не каким-то разумным поведением, но необузданным стремлением, куда бы ни направляло их внутренне присущее им безумие».)

Если у Евсевия неприятие иудеев с христианских позиций всего лишь постулировано, то у его знаменитого современника Лактанция оно обосновано теоретически. Луций Цецилий Фирмиан Лактанций в четвертой книге «Божественных установлений» подробно пишет о христианском отношении к иудеям и иудейской истории в связи с изложением истории возникновения христианства и земной жизни Иисуса Христа.

---

[134] В рукописях здесь интересное разночтение. В большинстве — ἔθνους (народ), в меньшинстве — ἔθους (нрав, обычай). Стоящий в тексте перевод отражает чтение ἔθους. Иной вариант («отвергнув их народ») представляется менее убедительным в рамках данного контекста. Издатель использованного издания предпочитает чтение ἔθνους.

Исходная посылка рассуждений Лактанция по этому вопросу близка к тому, что писали об иудеях Гекатей и Страбон[135]. Они утверждали, что в глубокой древности у иудеев были хорошие законы и умный законодатель (Моисей), однако со временем, под влиянием внешних и внутренних факторов, образ жизни иудеев значительно изменился.

Лактанций пишет (Lact. Div. Inst., IV, 10, 4, 5), что предками христиан были иудейские патриархи (principes Hebraeorum) и что иудейский народ был любим и спасаем Богом[136]. Однако же иудеи, по словам Лактанция, несмотря на явные признаки благоволения Бога к ним, начиная с момента исхода из Египта стали увлекаться ложными суевериями. Кроме того, они не обращали внимания на пророков, посылаемых Богом для того, чтобы направить свой народ на путь истины[137].

В результате, как пишет Лактанций, Бог — propter has illorum impietates, abdicavit eos in perpetuum: itaque desiit prophetas mittere ad eos («вследствие [проявлений] их нечестия, отрекся от них навсегда и так перестал посылать к ним пророков»)[138]. Однако для того, чтобы передать святую религию Бога [religionem sanctam Dei] тем народам, которые Бога не знали, и чтобы те народы имели возможность познать справедливость, [iustitiam] отвергнутую иудеями, Бог посылает на землю своего сына (Lact., Div. Inst., IV, 11, 7).

Несколько ниже Лактанций уточняет, что Бог, полный милосердия, посылает своего сына к тем, к кому преисполнился ненависти [ad eos eum miserat, quos oderat], для того чтобы дать им возможность свободно следовать за Богом [sed daret his liberam facultatem sequendi

[135] Вероятнее всего, такого рода сочинений было гораздо больше. Нам же сейчас приходится довольствоваться тем, что сохранилось. Сочинение Гекатея об иудеях известно лишь в двух пересказах: у Иосифа Флавия в сочинении «Против Апиона (I, 183–204) и у патриарха Фотия, переложение которого (Cod. 244) сохранило информацию о содержании несохранившихся частей труда Диодора, использовавшего Гекатея. Сведения о Моисее есть в версии Фотия. Соответствующая информация у Страбона — Strab., XVI, 2, 35–37(=C761).

[136] Таков общий мотив всех рассуждений Лактанция об иудеях в связи с историей возникновения христианства и земной жизнью Иисуса.

[137] Lact. Div. Inst., IV, 10, 16–17; IV, 11, 11, 1.

[138] Lact., Div. Inst., IV, 11, 7. Под нечестием понимается невнимание к словам пророков. (Расстановка знаков препинания в латинской фразе отражает понимание текста французским издателем, переводящим itaque как «по этой причине». Использованное издание: Lactance. Institutions divines. Livre IV. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Monat. Paris, 1992. Sources chrétiennes. N 377.)

Deum]. Неслучайно поэтому рождение Иисуса именно среди потомков Давида[139].

Излагая далее историю земной жизни Христа, Лактанций перечисляет обычные претензии христиан к иудеям. Они считали, что Иисус, совершая чудеса, прибегает к демонической силе [daeëmonica potentia], хотя с христианской точки зрения все чудеса Иисуса давно были предсказаны пророками (Lact., Div. Inst., IV, 11, 15, 12). В этой связи Лактанций, как и Евсевий, много говорит о безумии иудеев.

У Лактанция безумными оказываются не иудеи вообще, а их лидеры [primores Iudaeorum ac sacerdotes], организовавшие преследование Иисуса (Lact. Div. Inst., IV, 16, 5). Правда, завершая рассказ о земной жизни Иисуса, Лактанций переносит безумие лидеров иудеев на всех иудеев в целом: Quid amplius iam de facinore Iudaeorum dici potest quam excaecatos tum fuisse atque insanabili furore correptos, qui haec cottidie legentes neque intellexerunt neque quin facerent cavere potuerunt? («Что еще можно большего сказать о преступлении иудеев, кроме того, что тогда они были совершенно ослеплены и охвачены неисцелимым безумием, они, которые это[140] читали каждый день и не смогли остеречься от того, что делают» (Lact. Div. Inst., IV, 19, 1).

Так, в первой половине IV в. находит свое воплощение принципиально новая идея, до которой языческое римское общество оказалось не в состоянии дойти: иудеи не смогли признать в Иисусе Мессию и убили Бога[141].

Иными словами, европейское общество, обретая новую веру, сделало существенный шаг в сторону современного антисемитизма, ибо в этот исторический момент оказался изобретенным постулат, который объединил ксенофобии отдельно взятых писателей языческого времени по отношению к иудеям в нечто большее. Как будет показано ниже, идея вины иудеев за богоубийство оказалась воспринятой всеми слоями общества, что создало благоприятную почву для возникновения со временем неприятия иудеев на принципиально ином уровне по сравнению с языческой античностью[142].

---

[139] Lact. Div. Inst., IV, 11, 14–16; IV, 13, 18–19.

[140] Имеются в виду предсказания пророков о пришествии Мессии.

[141] См., в частности, Lact. Div. Inst., IV, 17, 1; 18, 1–3.

[142] Количество работ, в которых излагается христианский взгляд на эту проблему, весьма велико. См. в частности: *Ruether R. R.* Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. New York, 1974. Современные христианские теологи склонны отрицать роль христианской идеологии в формировании антисемитизма. Подобный подход справедлив в том отношении, что обвинение иудеев в богоубийстве это еще не антисемитизм.

Отметим, наконец, что у нас нет оснований приписывать именно Евсевию или Лактанцию авторство этих идей. Приводимые ниже примеры показывают, что очень похожим образом высказывались в адрес иудеев и другие христианские авторы, в частности Иоанн Златоуст или Амвросий Медиоланский. Однако, судя по всему, именно Лактанцию принадлежит наиболее систематическое изложение христианских воззрений в этой связи.

4. Воздействие новых взглядов на общественную жизнь (события первой половины IV в.)

Подобные умонастроения при дворе и среди создателей новой идеологии общества не могли не стать своего рода руководством к действию для чиновников рангом ниже. В Талмуде упоминаются случаи, относящиеся как раз к началу и первой половине IV в., административного произвола местных чиновников, запрещавших иудеям праздновать тот или иной праздник (bTaannit 8b; bHullin, 101b). Иногда, правда, эти запрещения, касающиеся праздников и их дат, шли с самого верха. Так, Константин запретил палестинскому патриарху определять дату (иудейской) Пасхи[143]. Ясного объяснения причин этого запрета нет. Видимо, речь идет о следующем. Весьма вероятно, что в рассматриваемое время было еще некоторое количество христианских сект, праздновавших Пасху в один день с иудеями. В случае же, когда день Пасхи не объявлялся, то эти сектанты лишались тем самым возможности совершить действие, нечестивое с точки зрения христианской церкви.

В конечном счете в середине IV в., в 358 г., правила иудейского календаря, державшиеся до этого момента в секрете, были обнародованы.

О настроениях же в иудейской среде рассматриваемого времени много интересной информации дает история комита Иосифа, рассказанная весьма подробно Епифанием Кипрским (Panarion, XXX, 4–12). Упомянутый эпизод относится к середине IV в., ко времени

Все же, с точки зрения автора данной работы, христианские обвинения в адрес иудеев создали благоприятную почву для формирования антисемитизма в будущем, ибо именно они «объяснили» всем членам общества, за что иудея «следует» не любить всегда и во всем.

[143] *Lieberman S.* Palestine in the third and fourth centuries // JQR. 1946. Vol. 36. P. 333 ff.

правления Констанция Второго (337–361). В молодые годы Епифанию довелось проходить через город Скифополис (Бет-Шеан). Среди горожан в эти годы преобладали арианские настроения. Епифаний же был по своим взглядом истинно православным, и ему указали лишь один дом в городе, где жили люди ортодоксально православных взглядов. Хозяином дома был пожилой человек лет семидесяти, если не более. В том же доме жил сосланный в Палестину по приказу императора некий епископ из Италии.

Хозяин дома оказался крещеным иудеем, который, увидев в Епифании соплеменника и единоверца[144], рассказал весьма подробно историю своей жизни. Этот человек, представившийся как комит Иосиф, был на рубеже III–IV вв. крупной фигурой при дворе патриархов в Тивериаде. Он был советником патриарха Гиллеля Второго и воспитателем в те годы еще малолетнего патриарха Йехуды Четвертого. В Тивериаде он прочитал большое количество христианской литературы, готовясь, судя по всему, к диспутам с «минним». В дальнейшем Иосиф убедился в магической силе имени Христа и того, что оно может служить одним из важнейших составляющих для излечения от болезней. Так Иосиф уверовал в Христа и стал христианином. Во время одной из поездок Иосифа по делам патриарха его принадлежность к христианству стала очевидной. Иосифа изгнали из иудейской общины и он отправился к императорскому двору, где нашел радушный прием и даже получил придворный титул «комита». При поддержке императора Иосиф вернулся в Палестину, где стал активно строить церкви и, возможно, возрождать иудеохристианство. Строительство шло успешно, а возродить иудеохристианство ему не удалось. В конце жизни Иосиф переехал в Скифополис, где жил одиноко, всеми забытый.

Как большинство людей, сменивших веру, Иосиф искал для себя всяческих оправданий. Он рассказывал Епифанию, что будто бы патриарх Гиллель Второй принял христианство перед смертью. Иосиф уверял, что под видом личного врача патриарха к нему приходил епископ Тивериады, который и крестил патриарха Гиллеля. Последнее обстоятельство выглядит весьма сомнительным уже потому, что в источниках нет информации о епископах в Тивериаде до 449 г.

Эта история комита Иосифа имеет существенное значение не только как конкретный эпизод, показывающий умонастроения части иудейской элиты в начале IV в., но и для осмысления в целом особенностей исторической эволюции взаимоотношений иудеев и рим-

[144] Епифаний Кипрский был иудеем, принявшим христианство.

ского государства. Дело в том, что с приходом к власти Константина и с началом проведения антииудейских законов на общегосударственном уровне, в истории иудеев кончился еще один существенный период. Иудаизм до этого момента можно, а может быть, и нужно назвать эллинизированным иудаизмом. Более или менее мирный характер этих взаимоотношений в языческом Риме способствовал как взаимовлияниям культур, как и появлению среди иудеев людей эллинизированных или настроенных на мирное сотрудничество с официальными властями.

С момента превращения христианства в официальную идеологию все изменилось. Отмеченное выше внутреннее присущее христианству неприятие иудаизма — пусть и непоследовательное — проявилось с первых шагов законодательной деятельности Константина. Государство, не отрицая законности существования иудаизма, стало отталкивать от себя иудеев, помещая их в условия людей второго сорта и приветствуя лишь тех иудеев, которые были готовы принять христианство.

Эта политика создания для иудаизма и иудеев определенных рамок, в которых государство согласно было только терпеть иудеев, означало полный разрыв со всей предшествующей культурно-исторической традицией. Иными словами, в какой-то мере в обществе повторилась ситуация, которая сложилась после восстания Бар Кохбы. В обоих случаях эллинизированные иудеи вынуждены были решать вопрос о своем будущем. Разница была в том, что во II в. вопрос требовал незамедлительного решения в кратчайшие сроки. В христианские же времена незамедлительности решения не требовалось, ибо наступление христианства было неотвратимым, но медленным[145]. Разница заключалась также и в том, что после восстания Бар Кохбы дискриминационные меры против иудеев принимались недолго. В христианские же времена изменилась сама идеология общества.

В новых условиях государство стремилось как можно дальше дистанцироваться и от иудаизма, и от иудеев. В этой ситуации, как показывает история комита Иосифа, слой эллинизированных иудеев начинает исчезать, а иудаизм, следовательно, начинает все более принимать свой средневековый, замкнутый исключительно на свои национальные ценности облик. Трансформация, правда, была медленной[146], ибо и наступление христианства оказалось медленным, однако же начало

[145] Как известно, окончательный перелом в идеологической жизни общества в пользу христианства произошел не при Константине, а при Феодосии I (379–395 гг.).

[146] Завершается она уже после падения Римской империи — не ранее VIII–X вв. н. э.

процессу было положено именно при Константине и его преемнике Констанции.

Правда, как свидетельствуют источники, у нас нет оснований упрощать ситуацию, ибо и в IV–V вв. иудаизм сохранял свою привлекательность для язычников, а наступление христианства совершенно не означало конца иудейского прозелитизма. Об этом свидетельствует много фактов, в частности регулярность повтора в позднеантичном законодательстве ограничений и запрещений, касающихся прав прозелитов[147].

5. Иудеи и иудаизм в законодательстве Констанция

Константин умер 22 мая 337 г., разделив власть в империи между своими сыновьями. Старшему из них, Констанцию II, достался Восток. Констанций правил до 361 г., при этом большая часть его правления ушла на борьбу за верховную власть со своими же братьями. Лишь в 350 г. Констанций становится единоличным правителем империи.

Законы, касающиеся иудеев и иудаизма, принимались им на протяжении всего царствования. В 339 г. были приняты следующие три закона: были запрещены браки между иудеями и христианами (Cod. Theod., XVI, 8, 6). Запрет этот, правда, сформулирован не очень четко и не слишком категорично. Государство принимало на себя дополнительные обязательства по защите иудеев, принявших христианство (Cod. Theod., XVI, 8, 1 = Cod. Just., I, 9, 3). Кроме того, иудеям запрещалось иметь рабов-христиан (Cod. Theod., XVI, 9, 2 (и в целом вся глава XVI, 9, 1–5) = Cod. Just., 1, 10, 1).

Здесь опять же нельзя не заметить непоследовательности законодательства по данному вопросу. Из пяти законодательных актов, имеющихся в Codex Theodosianus по вопросу о рабах-христианах в собственности иудеев, четыре имеют ярко выраженный запретительный характер. Однако же один из законов (XVI, 9, 1, 3 от 6 ноября 415 г.) весьма компромиссен. Императоры Гонорий и Феодосий, обращаясь к Анне — учителю и старейшинам иудеев, объявляют,

[147] См. подробно: Feldman L. H. Proselytism by the Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries // JSJ. 1993. Vol. 34. P. 1–58; тот же сюжет, изложенный практически слово в слово: *Feldman L. H.* Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. Princeton, 1993. P. 383–415. P. 580–585 (примечания).

что иудей может владеть рабом-христианином, если не будет заставлять последнего менять веру. Это компромиссное решение очень скоро обросло оговорками. Обращает на себя внимание значительное сокращение, произведенное редакторами Corpus Juris Civilis при включении в Codex Justinianus норм из Codex Theodosianus: по существу несколько законов оказались сведены к нескольким строчкам. Судя по всему, для времени Юстиниана вопрос этот представлялся давно решенным и не требующим обстоятельного рассмотрения.

В Законе о запрете браков особо следует выделить следующий момент. Иудеям под страхом смерти запрещалось жениться на христианках и пытаться обращать христианок в иудаизм. В этой связи следует обратить внимание на два явления: перед нами явное расширение практики запретов на прозелитизм. До этого момента запрет налагался по большому счету только на обрезание. Эта формулировка важна еще и в следующем отношении. Сам факт запрета на смешанные браки показывает, что они были достаточно распространены и представляли собой один из существенных путей пополнения иудейских общин.

В этом же Законе о браках еще одно интересное уточнение, показывающее, что запрещение смешанных браков имело и экономический подтекст. В законе уточнялось (Cod. Theod., XVI, 8, 6), что сам факт принятия данного постановления аннулировал браки с иудеями женщин, работавших в императорском гинекее. Таким женщинам надлежало вернуться на свое прежнее место работы. Императорским гинекеем названа в законе своего рода придворная ткацкая фабрика. Естественно, император был более чем заинтересован, чтобы женщины работали там, а не передавали бы свое мастерство потенциальным конкурентам, а особенно иудеям. Дело в том, что на Ближнем Востоке в IV в. — причем и в Сирии, и в Палестине — было множество центров ткацкого производства, пользовавшихся большой известностью во всем Средиземноморье. У нас не очень много конкретной информации о том, кто именно занимался ткачеством, однако надписи все же позволяют уточнить, что иудеи были представлены среди тех, кто занимался обработкой шелковых тканей в Палестине, Финикии и Сирии.

Закон о рабах (Cod. Theod., XVI, 9, 2) — о запрете иметь иудеям каких-либо иных рабов, кроме самих же иудеев, имел прежде всего религиозный смысл, но отчасти и экономический. По иудейскому закону раб-иудей мог быть рабом только семь лет, после чего должен был быть освобожден. Закон содержал также несколько интересных

уточнений. Раб-христианин, находившийся в собственности иудея, освобождался сразу и полностью. Остальные рабы-язычники конфисковывались в пользу казны. Имущество же такого иудея-собственника также конфисковалось.

Несколько слов необходимо сказать и об экономических аспектах этого закона. Здесь налицо ограничение прав иудеев-ремесленников и иудеев-землевладельцев[148], работающих с применением рабского труда. Косвенным подтверждением экономической значимости рабского труда для иудеев следует считать уже упоминавшийся выше закон начала V в. (Cod. Theod., XVI, 9, 3), когда на какой-то срок иудеям было разрешено иметь рабов–христиан на то условии, что иудеи не будут препятствовать своим рабам христианам придерживаться норм своей веры.

Другой принципиальный по важности закон был принят при Констанции, в 357 г. (Cod. Theod., XVI, 8, 7 = Cod. Just., I, 7, 1). Отныне обращение христианина в иудаизм преследовалось весьма сурово: прозелит лишался всего своего имущества. Конфискация имущества грозила, правда, лишь тому, кто уже принял иудейскую веру, а не тому, кто лишь собирался это сделать.

Существенным отличием законов Констанция по иудейскому вопросу от законов Константина была уже и сама лексика закона. Законы времени Константина выдержаны в осторожных тонах. Лишь в письмах, как свидетельствует Евсевий, Константин не стеснялся в выражениях. Что же касается Констанция, то у него в самих текстах законов звучат уже иные нотки. Иудеи названы «дикой и отвратительной сектой», а иудаизм охарактеризован как «низость и бесчестие» (Cod. Theod., XVI, 8, 1 = Cod. Just., I, 9, 3). В этой связи особо хотелось бы отметить, что именно по сути своей означало употребление этой лексики. Очевидно, что слова эти полностью отражают точку зрения императора, двора и церкви. Однако в то время большинство населения империи еще не могло — просто не успело — проникнуться традиционным для Средних веков набором антисемитских предрассудков. Рассматриваемые же законы дают хорошую возможность реально представить себе, как именно происходило это внедрение в массы антииудейских и антисемитских стереотипов. Мы можем также реально представить себе, с чего это начиналось.

---

[148] С уверенностью можно говорить о землевладельцах, ибо сама ситуация: иудей — собственник рабов-язычников предполагает известный уровень достатка и собственности.

В этой связи особо также хотелось бы подчеркнуть следующее. Дистанция между антииудейскими выпадами на государственном уровне в IV–VI вв. и антисемитизмом новейшего времени велика не только чисто в хронологическом отношении. С точки автора данной работы, христианское отношение к иудеям в поздней античности, в Средние века и в Новое время нельзя называть антисемитизмом, несмотря на то что, по сравнению с языческими временами, отношение к иудеям и иудаизму становится на государственном уровне гораздо более жестоким. Перед нами, если так можно сказать, иной вариант антииудаизма, периодически встречающегося в языческое время. Дело в том, что вплоть до XX в. иудей продолжал оставаться парией христианского мира лишь до тех пор, пока сохранял приверженность своей вере. Обращение в христианство — особенно в Средние века — автоматически делало этнического иудея полноправным членом христианского мира. Иное отношение к иудеям (антисемитизм как таковой) является печальным изобретением христианского мира на рубеже XIX–XX вв.

6. Юлиан и иудаизм

Ярким эпизодом истории Римской империи IV в. стало правление императора Юлиана. Последний язычник на римском императорском троне правил всего два года (361–363 гг.) и был незаурядной личностью во многих отношениях, о чем свидетельствуют его достижения как в области политики, так и литературы[149]. Юлиан долгое время был на подозрении у своего царственного родственника, опасавшегося потенциальных претендентов на верховную власть. Однако же в 355 г. Юлиана призвали ко двору, дали ранг цезаря, поставили во главе крупной армии и отправили наводить порядок в Галлии и Германии.

В известном отношении судьба Юлиана повторяет судьбу Гая Юлия Цезаря: оба после успешных войн в Галлии быстро достигают верховной власти. Разница заключалась лишь в том, что Юлиану

[149] Научная литература о Юлиане весьма велика. Отметим здесь основные научные биографии императора, сохранившие свое значение до наших дней: *Allard P.* Julien l'Apostat. Vols. 1–3. Paris, 1906–1910; *Geffcken J.* Kaiser Julianus. Leipzig, 1914; Bidez J. La Vie de l'empereur Julien. Paris, 1930; *Bowersock G. W.* Julian the Apostate. Harvard, 1978.

пришлось прикладывать к этому гораздо меньше усилий. В 360 г., когда порядок в Галлии и Германии был наведен, войско провозгласило Юлиана Августом, т. е. императором. Юлиан не отказался и двинулся со своей армией в сторону Константинополя, куда столица была перенесена еще во времена Константина.

Император Констанций находился в это время в Антиохии, готовясь к предстоящей войне с Ираном. Узнав о мятеже Юлиана, Констанций двинулся навстречу ему с самыми решительными намерениями, не признавая претензий Юлиана на верховную власть (Amm. Marc., XX, 9, 6–7). Однако же критическая ситуация разрешилась неожиданно. Констанций скончался 1 ноября 361 г., находясь с войском в Малой Азии, успев, судя по всему, назначить Юлиана своим официальным наследником (Amm. Marc., XXI, 15, 2–4). Интересно, что Аммиан пишет о назначении Констанцием Юлиана своим преемником с очевидной неуверенностью: successorem suae potestatis statuisse dicitur Iulianum. («Говорят, что он назначил Юлиана преемником своей власти».) Иными словами, вопрос о правовой основе прихода Юлиана к власти не был ясен даже современникам.

Так Юлиан оказался единоличным правителем. Его короткое правление (ноябрь 361 — июнь 363 г.) было посвящено решению следующих трех проблем: реформе государства и государственной власти, войне с Ираном и борьбой с христианской церковью. На общем фоне императоров IV в. политика Юлиана по отношению к иудеям была весьма необычной. Она определялась всеми указанными основными проблемами его царствования, но особенно, конечно, отношением Юлиана к христианству и религии вообще.

Юлиан с самого начала взял курс на возрождение язычества, на реставрацию старинных, уже приходящих в упадок храмов и культов олимпийских богов. Юлиан, строго говоря, не преследовал христианство, а стремился к возрождению равноправия между язычеством и христианством. Кроме того, Юлиан не мог себе позволить открыто преследовать христиан, ибо ко времени его правления христианство стало уже идейным убеждением десятков миллионов людей.

Одним из первых практических шагов нового императора стал декрет о религиозной свободе (Amm. Marc., XXII, 5, 1–4): каждый получал право свободно исповедовать любую веру. Для Юлиана тем самым язычество уравнивалось в правах с христианством. Кроме того, Юлиан не без основания полагал, что христианство после принятия такого закона надолго увязнет во внутренней борьбе между отдельными направлениями. Хотелось бы также отметить, что Юлиан не закрыл ни одной христианской церкви. Император настаи-

вал лишь на возрождении языческого культа в тех христианских церквях, которые обосновывались в заброшенных языческих храмах. По мере возможностей Юлиан старался также открыть все заброшенные языческие храмы и повсеместно возобновить жертвоприношения.

Особое внимание император уделял пропагандистской деятельности. До наших дней сохранилось значительное количество писем Юлиана. Из них видно, что император писал послания жителям многих городов империи с призывами вернуться к вере отцов. Известно, что Юлиан писал такого рода письмо и жителям палестинского города Тивериада[150].

Очень важным было запрещение Юлианом вести какое-либо преподавание христианам (Amm. Marc., XXII, 10, 7; XXV, 4, 20). Так император надеялся по меньшей мере существенно уменьшить роль христиан в общественной жизни, ибо передача образования в руки язычников в перспективе действительно могла создать ситуацию, когда все чиновники в государстве вновь были бы исключительно язычниками.

При характеристике отношения Юлиана к иудаизму необходимо различать его деятельность как пропагандиста определенных философских взглядов и деятельность как императора, как главы государства. Изучение сочинений императора показывает, что до восшествия на престол он не имел никаких контактов с иудеями, а все его познания касательно их религии ограничивались чтением Септуагинты.

По-настоящему Юлиан познакомился с иудеями и иудаизмом только после прихода к власти. Он относился к иудейскому прошлому весьма отрицательно, считая безосновательными претензии иудеев на богоизбранность и какие-либо особые достижения, ввиду того что большую часть своей истории иудеи находились под чужеземным владычеством[151]. В то же самое время Юлиан вполне благо-

[150] Издание писем Юлиана: Juliani epistulae et leges. Ed. J. Bidez et F. Cumont. Paris, 1924; The works of the Emperor Julian with an english translation by W. C. Wright in three volumes. III. Cambridge Mass.; London, 1990. К жителям Тивериады обращено письмо 154, от которого сохранились лишь первые строчки, использованные Стефаном Византийским в своем сочинении. Они воспроизведены у М. Штерна: Штерн, 2002. С. 229–230.

[151] Образцом такой рационалистической и одновременно иронической критики Юлианом христианства и иудаизма является трактат «Против галилеян», текст и перевод которого частично приведены у М. Штерна: Штерн, 2002. С. 177–209. Полное издание текста с английским переводом: The Works of the Emperor Julian with an english translation by W. C. Wright in three volumes. III. Cambridge Mass., 1990. P. 313–427.

склонно относился к современному ему иудаизму и иудеям — своим современникам. Так, в письме к александрийцам, отправленном из Антиохи в самом конце 362 г., император, сетуя на увлечение александрийцев идеями галилеян (христиан), попутно замечает, что иудеи проявили себя много лучше христиан[152].

В положительном отношении императора к иудеям того времени, судя по всему, крылся практический расчет. Юлиан собирался воевать с Ираном и не мог не понимать, что военные действия будут проходить на территории, где количество иудейского населения весьма велико. Некоторые особенности ситуации в самой Палестине также заставляли императора относиться к иудеям по меньшей мере благожелательно. В Палестине в IV в. христиане не составляли еще большинства. Юлиан же, стремясь создать по возможности повсеместно антихристианское большинство, не мог не понимать, что в Палестине ему этого не добиться без поддержки иудеев.

В мае 362 г. Юлиан покинул Константинополь и после недолгого путешествия по Малой Азии прибыл 19 июля 362 г. в Антиохию, где занялся активной подготовкой к войне с Ираном. Он тем не менее нашел время встретиться с делегацией иудеев, приехавшей в Антиохию. С кем именно разговаривал Юлиан? Ответить на этот вопрос можно, но приходится комбинировать данные из самых разных источников. Иоанн Златоуст упоминает в одной из проповедей, что Юлиан беседовал с иудеями. Из контекста следует, что Иоанн Златоуст имеет в виду иудеев Антиохии[153]. Руфин, переведший в начале V в. на латинский язык с некоторыми добавлениями от себя «Церковную историю» Евсевия, пишет о всех[154] иудеях, приглашенных императором на прием. С точки зрения Руфина, встреча произошла по просьбе императора. Автор V в. Созомен также пишет об этой встрече (Soz., Hist., eccl., V, 22 = PG. Vol. 67, col. 1284). Он сообщает о том, что на встрече присутствовали «главы иудейских общин». С исторической точки зрения очень важно одно указание, встречающееся в тексте Созомена. Историк рассказывает об обращении им-

[152] В зависимости от издания речь идет о письме 111, 51 или 47. Точная ссылка — 433A-C. Частично текст и перевод письма приведены у М. Штерна: Штерн, 2002. С. 217–218.

[153] Adversus Judaeos, V, 11 (PG. Vol. 48, col. 900). De S. Babyla, 119. (Jean Chrysostome. Discours sur Babylas. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. A. Chatkin avec la collaboratiob de C. Blanc et B. Grillet, suivi de Homélie sur Babylas. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Grillet et J-N. Guinot. Paris, 1990. P. 260–263. 22.)

[154] Контекст подсказывает, что, с точки зрения Руфина, у Юлиана были представители иудеев от всех ближневосточных областей.

ператора к иудеям по результатам этой встречи. В этом обращении нельзя не заметить слов — «к патриархам иудеев и лидерам общин»[155]. В параллельных версиях в заголовке письма встречаются близкие по смыслу выражения. Так, 51-е письмо Юлиана начинается словами: «иудейскому сообществу».

Появление в одном случае термина «патриархи» во множественном числе и термина «иудейское сообщество» (τὸ κοινὸν) в письме у Юлиана свидетельствует о том, что в рассматриваемое время, в середине IV в., иудеи имели в каждой провинции своих локальных патриархов, координировавших деятельность иудеев в рамках каждой отдельной провинции. В самом факте появления таких сообществ нет ничего удивительного. В каждой провинции было изобилие региональных организаций, объединявших чаще всего города одной провинции. При этом представители городов, заседая в общепровинциальной ассамблее (τὸ κοινὸν), имели возможность — пусть в ограниченных пределах — решать проблемы внутреннего самоуправления[156].

Сам по себе термин τὸ κοινὸν засвидетельствован и по отношению к иудеям. Так в источниках иногда называли отдельные общины диаспоры, а у Иосифа Флавия — по отношению к жителям Иерусалима (Fl. Jos., Vita, 65; 72, 190, 254, 309, 341, 393). Однако же здесь перед нами явление совершенно иного масштаба. Термин τὸ κοινὸν употреблен по отношению к иудеям всей провинции. При этом слова Созомена о патриархах (именно патриархах, а не патриархе) позволяют ясно представить, о чем именно идет речь. Патриархи — лидеры иудейских структур в рамках одной провинции. Вывод этот представляется принципиальным, ибо для более раннего времени в источниках не засвидетельствовано ничего подобного.

Иными словами, изменения, произошедшие с институтом патриархата в III–IV вв., привели к тому, что на местах, в каждой отдельной провинции, в массовом порядке стали возникать структуры, в принципе хорошо известные в античном мире, являющиеся так сказать уменьшенной в масштабах копией патриаршей власти. К сожалению, приходится признать, что источники позволяют лишь подтвердить факт существования таких «сообществ» в каждой

[155] До нас дошло в общей сложности три версии этого послания, достаточно близкие между собой. Это 51-е письмо корпуса писем самого Юлиана, а также: Soz., Hist. eccl., 5, 22; Socrates Hist. eccl., III, 20; Theodoret. Hist. eccl., III, 20.

[156] Для ранней империи мы располагаем большим количеством материала об этих провинциальных ассамблеях. См., например: *Sartre M.* L'Orient Romain. Provinces et sociétés provinciales en Méditerranée orientale d'Auguste aux Sévères. Paris, 1991. P. 113–116.

провинции и что «сообщества» эти возглавлялись малыми патриархами[157].

Сопоставление различных версий источников об этой встрече показывает, что диалог шел об Иерусалиме, о том, почему иудеи не практикуют более жертвоприношений своему богу. Беседа закончилась обещанием Юлиана восстановить Иерусалим и Иерусалимский храм и вместе с иудеями вознести молитвы Величайшему Богу[158]. Последние слова совершенно не означают, что Юлиан был поклонником иудаизма. Несмотря на приверженность язычеству, император был поклонником сложнейших философских построений, своего рода языческого монотеизма.

Сейчас, по прошествии шестнадцати столетий, очевидно, что встреча Юлиана с представителями иудеев[159] и все на ней сказанное было своего рода внешним оформлением многих мыслей и чувств императора. Юлиан, естественно, знал, что иудеи не могли совершать жертвоприношения где-либо за пределами Иерусалимского храма. Видимо, в этой связи императору нужна была просьба иудеев, чтобы публично заявить о том, что он сам для себя уже решил в частном порядке. Поэтому весьма правдоподобным выглядит заявление Руфина о том, что иудеев на встречу пригласил сам император.

Результатом же встречи, как уже отмечалось, было следующее послание императора, адресованное иудейскому сообществу[160].

Юлиан как император мог иметь несколько причин идти навстречу удовлетворению давних интересов иудеев. Например, таким образом достичь объединения иудеев со всеми остальными народами на антихристианской базе. Кроме того, возрождение Иерусалимского храма уже само по себе могло рассматриваться как посрамление христианства[161]. Возобновление службы и жертвоприношений в Иерусалимском храме Юлиан вполне мог считать дополнительной

---

[157] Тексты и переводы надписей с упоминанием так называемых «малых патриархов» приведены ниже, на с. 418–422 в Приложении.

[158] Примерно так же Юлиан мотивирует свое решение во фрагментированном письме к священнослужителю: он пишет о намерении возродить Иерусалимский храм и о желании воздать должное почитаемому там богу. (Fragmentum epistolae 295C. Использованное издание — The Works of the Emperor Julian with an english translation by W. C. Wright in three volumes. II. Cambridge, 1969. P. 312–313.)

[159] Источники позволяют говорить, что на встрече, судя по всему, не было палестинского патриарха.

[160] Издание греческого текста письма с комментариями: Stern, 1980. P. 559–568 = Штерн, 2002. С. 218–228.

[161] В Евангелиях несколько раз встречаются предсказания, что от храма не останется камня на камне: Matth., 24, 2; Marc., 13, 2; Luc., 19, 44; 21, 5–6.

гарантией своей победы в предстоящей войне с Персией[162]. Желание Юлиана отстроить Иерусалимский храм помимо чисто политических расчетов могло объясняться и еще одной причиной. Аммиан Марцеллин, описавший всю жизнь Юлиана, отмечает страсть императора к пышным постройкам, призванным увековечить память о его царствовании (Amm. Marc., XXIII, 1).

Бюрократический характер организации римского государства делал совершенно обязательным в сложившейся ситуации издание специального императорского декрета о иудеях. Документ не сохранился, но современник Юлиана, известный раннехристианский автор Григорий Назианзин, оставил в одном из своих произведений своего рода пересказ обращения Юлиана к иудеям, который, вероятнее всего, и является пересказом этого документа. Юлиан с многочисленными ссылками на Писание говорил, что для иудеев настал благоприятный момент для их возвращения в родную землю, для восстановления Храма и жизни по законам предков[163].

Всех нюансов политики Юлиана по отношению к иудеям мы, к сожалению, не знаем, однако же в источниках, относящихся к IV–V вв., встречаются упоминания о еще нескольких фактах, которые могут относиться ко времени Юлиана и отражать его политику по отношению к иудеям.

В Кодексе Феодосия (Cod. Theod., XVI, 8, 22) — своде законов, изданном в 438 г. и подводящем своего рода итоги кодификации римского права в IV в., — встречается указание о том, что Феодосий II лишил патриарха Гамалиила Шестого титула «префект претория»[164]. В источниках нет указаний, когда именно патриарх получил этот титул. В принципе, вполне вероятно, что это произошло при одном из двух императоров, носивших имя Феодосий. Все же более логично предположить, что практика предоставления палестинскому патриарху одного из высших титулов империи будет восходить ко времени Юлиана, а не Феодосиев, являвшихся ревностными ортодоксальными христианами и преследовавших всех нехристиан и все нехристианское.

Другой заслуживающий особого внимания факт сохранился в «Церковной истории» Филосторга, также автора IV в. н. э. Филосторг

[162] Не надо забывать, что Юлиан был язычником, а для людей его мировоззрения благоволение любых богов было весьма желательным.

[163] Greg. Naz., Or., V, 3. (Grégoire de Nazianze. Discours 4–5 Contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris, 1989. P. 299.)

[164] Praefectus praetorio — в рассматриваемое время это один из высших титулов в государстве.

сообщает о существовании в Иерусалиме в рассматриваемое время своего рода временной синагоги, сооруженной иудеями в одном из разрушенных портиков, окружавших Храмовую гору[165]. Уже сам факт такого сообщения показывает, что в IV в. был наконец отменен существовавший со времени императора Адриана запрет на посещение иудеями и на их нахождение в Иерусалиме. В этой ситуации наиболее логичным предположением будет опять же предположение о Юлиане и о том, что именно он отменил запрет Адриана, подтвержденный, как уже отмечалось, Константином.

Насколько можно судить по сохранившимся источникам, программа императора Юлиана встретила самый живой отклик среди иудеев. Надо сказать, многие источники подтверждают большую радость иудеев по поводу случившегося. Об этом сообщают многие авторы того времени: Ефрем Сирин[166], Григорий Назианзин, Руфин. У многих авторов встречаются упоминания о сборе иудеями значительных сумм на реставрацию Иерусалима и Иерусалимского храма[167]. Интересно, что все эти известия относятся не к Палестине, а к Малой Азии и Месопотамии.

В Талмуде об Юлиане и его политике поддержки иудеев нет практически ни слова. Однозначного объяснения этому нет, и приходится говорить лишь о наиболее вероятных причинах. Отметим прежде всего следующий момент: желание возродить Иерусалим и Иерусалимский храм исходило, если посмотреть на ситуацию с ортодоксальной иудейской точки зрения, от правителя-язычника, тогда как восстановления Храма ожидали от Мессии. Мероприятия Юлиана должны были по идее привести к возрождению в Палестине некоей высшей жреческой власти. Опять же с ортодоксальной иудейской точки зрения власть, и именно законная власть, должна была перейти в руки потомка дома Давида.

Юлиан в 51-м письме ясно пишет об отмене из лучших побуждений апостольской подати — тех денег, которые собирались в диаспоре для поддержки патриарха. Патриархи из дома Гиллеля управляли всеми делами на протяжении уже нескольких столетий и отмена апостольской подати была им элементарно невыгодна, ибо лишала существенного источника доходов. Кроме того, перестрой-

---

[165] Phliostorgius, Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Herausgegeben von J. Bidez. Berlin, 1981 VII, 9

[166] Ephraem trnsl. A. Rücker, Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 20, I. 1919. P. 218.

[167] Joh. Chrysostom., Adversus Judaeos, V, 11 (PG. Vol. 48. Col. 901); Gregor. Nazianz., Oratio V, 4 (Grégoire de Nazianze. Discours 4–5. Contre Julien. Introduction, texte critique et notes par J. Bernardi. Paris, 1983. P. 298–301); Philostorgius, Hist. eccl., VII, 9; Soz., Hist. eccl., V, 22 (PG. Vol. 67. Col. 1284).

ка всех основ иудейской жизни, затеваемая Юлианом, могла привести в перспективе к существенному сокращению роли патриарха. Естественно, что после трехсот лет существования этой власти в Палестине в иудейской среде не могло не быть влиятельных лиц, приближенных к патриарху и по определению заинтересованных в сохранении сложившегося положения вещей.

Иными словами, большинство лидеров иудеев Палестины по разным, видимо, причинам отнеслось к проектам Юлиана нейтрально.

Все же некоторое количество раввинов отнеслось к планам Юлиана с энтузиазмом. Так, в трактате Маасер Шени встречаются следующие слова, которые произнес рабби Аха: «Храм будет построен до пришествия царства Давида» (jMaaser Sheni, 5, 2–56a). Тот же раввин, согласно трактату Берахот (jBerakhot, 2, 3–4d), говорил о возможности спасения Израиля в субботний год. Между тем 362/363 г., год, когда Юлиан собрался возрождать Иерусалим, как раз и является таким годом (Год 4122 по иудейскому календарю).

Однако хотелось бы еще раз подчеркнуть, что нейтральное и сдержанное отношение иудейской элиты к планам Юлиана весьма контрастировало с энтузиазмом простых людей. Энтузиазм этот принимал, правда, иногда своеобразные формы. Так, есть информация (Ambrosius, Ep. XL., 15 = PL. Vol. 16, col. 1154) о том, что как раз во время правления Юлиана иудеи из числа небогатых громили и жгли христианские церкви в Газе и Аскалоне вместе с язычниками. Один современный израильский исследователь с грустью пишет о том, что в иных условиях эти же люди с удовольствием громили бы языческие храмы вместе с христианами[168].

Многие источники IV в. свидетельствуют, что взаимоотношения иудеев и язычников в IV в. — особенно среди простых людей — продолжали оставаться благожелательными[169].

Подготовка к строительным работам такого размаха в Иерусалиме должна была, естественно, занять много времени. Весь необходимый материал и должное количество рабочих было обеспечено лишь в начале 363 г. Сопоставление же сведений источников показывает, что к строительным работам подготовились основательно: в Иерусалиме находилось огромное количество строительных рабочих всех специальностей, стройка не испытывала недостатка в необходимых строитель-

[168] *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 198.

[169] Это видно по антииудейским проповедям Иоанна Златоуста. См. также: Soz., Hist. eccl., V, 22 (PG. Vol. 67. Col. 1284).

ных материалах, финансирование работ было достаточным. Церковные историки с немалым удовольствием пишут о том, что строительная деятельность на Храмовой горе началась с расчистки руин и вывоза камней предыдущих построек[170]. Удовлетворение церковных историков объяснялось тем, что христианские авторы были убеждены в следующем. Вроде бы получалось, что иудеи сами и с радостью разрушают остатки Второго храма. Однако церковные историки не правы здесь в двух отношениях. У нас нет информации о том, что на строительстве работали главным образом иудеи. Кроме того, мы не можем с уверенностью говорить о том, остатки какого именно Храма разгребали рабочие в первые месяцы 363 г. Как известно, на месте Иерусалимского храма, по приказу Адриана был возведен храм Юпитера Капитолийского. Этот храм просуществовал до начала IV в. и был заброшен при императоре Константине.

Однако, как бы там ни было, работы продолжались максимум до первых дней марта 363 г. Неубедительна версия о том, что такие работы могли продолжаться до конца мая 363 г.[171] Вообще же вопрос о дате конца строительства на Храмовой горе[172] зависит от интерпретации одной фразы во фрагментированном письме к священнослужителю, где Юлиан пишет о трех разрушениях Иерусалимского храма и о своем намерении его возродить[173].

Οἱ γὰρ ἡμῖν ὀνειδίζοντες τὰ τοιαῦτα, τῶν Ἰουδαίων οἱ προφῆται, τί περὶ τοῦ νεὼ φήσουσι τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς τρίτον ἀνατραπέντος, ἐγειρομένου δὲ οὐδὲ νῦν; ἐγὼ δὲ εἶπον οὐκ ὀνεδίζων ἐκείνοις, ὅς γε τοσούτοις ὕστερον χρόνοις ἀναστήσασθαι διενοήθην αὐτὸν εἰς τιμὴν τοῦ κληθέντος επ᾽ αὐτῷ θεοῦ. («Ибо осуждающие нас за это иудейские пророки, что они будут говорить об их храме, трижды разрушенном и до сих пор не возрожденном? Я же это сказал, не ругая их, ибо после столь длительного времени мною было решено восстановить его во славу бога, к которому взывают в нем».)

---

[170] Soz. Hist.eccl., V, 22 (PG. Vol. 67. Col. 1285); Theodoret. Hist. eccl., III, 20 (GCS. Vol. 19. P. 199).

[171] Обзор всех известных источников, сообщающих о попытке возрождения Иерусалимского храма, приведен в работе Г. В. Бауэрсока: *Bowersock G. W.* Julian the Apostate. Harvard, 1978. P. 120–122. О строительстве на Храмовой Горе до конца мая 363 г. пишет М. Ави-Йона: *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 198–204.

[172] Дату начала этого строительства мы определить не можем. Вероятнее всего, строители приступили к работе на Храмовой Горе в январе-феврале 363 г.

[173] Fragmentum Epistolae 295C. (Использованное издание: The Works of the Emperor Julian with an English translation by W. C. Wright in three volumes. Cambrdige, Mass., 1969. P. 312–313.)

Слова о трех разрушениях[174] и о том, что Храм до сих пор не восстановлен вполне могут быть расценены как непосредственное указание на прекращение начавшихся было строительных работ до отбытия Юлиана на войну 5 марта 363 г. Слова же о намерении возродить Храм (сочетание пассивного аориста с медиальным инфинитивом будущего времени) не представляется возможным увязывать с будущим временем и считать, что император говорит о намерении в будущем возродить Храм[175]. Смысл слов Юлиана лишь в констатации факта, что у него имелось намерение возродить Храм.

Само же строительство (так и не завершенное) Третьего храма дошло до стадии фундамента. Однако вскоре начались — если верить церковным историкам — настоящие чудеса. К счастью, в нашем распоряжении есть и одно объективное изложение событий, хотя и оно понятно не во всех своих деталях.

О строительных работах в Иерусалиме и их конце рассказывает также Аммиан Марцеллин (XXIII, 1, 2), реалистически мыслящий историк, сторонник всех действий императора Юлиана. Аммиан Марцеллин пишет о том, что по мере продвижения работ на Храмовой горе из недр горы, из-под развалин, стали вырываться языки пламени (буквально — шарики огня), которые сжигали многих рабочих. Как относиться к этому сообщению — вопрос сложный. В принципе, здесь можно попытаться предложить даже несколько вполне рациональных объяснений. В недрах горы могли скопиться различные подземные газы, которые при контакте с воздухом начинали гореть. Нельзя, конечно, исключать и элементарных поджогов в сочетании с выбросами подземных газов[176].

Как бы там ни было, случившееся на строительной площадке вызвало большое смущение у всех очевидцев и строительство прекратилось. Интересно, что Аммиан Марцеллин сообщает о прекра-

---

[174] Дело в том, что разрушений Иерусалимского храма во времени Юлиана было два — разрушение Первого храма (586 г. до н. э.) и разрушение Второго храма (70 г. н. э.). Захваты Иерусалима и — иногда — штурмы Храма в период от Маккавеев до Ирода Великого, а также различные волнения в Иерусалиме в I в. н. э. разрушениями Храма не сопровождались. Иными словами, то, что у Юлиана названо третьим разрушением, не может быть ничем иным, кроме разрушения при Юлиане.

[175] Если бы такое было возможно, то тогда приведенную цитату следовало бы считать написанной до начала любых строительных работ на Храмовой горе.

[176] Можно в принципе подумать и о поджогах, ибо программа Юлиана по иудейскому вопросу далеко не у всех вызвала одобрение и иудейская элита отнеслась ко всему происходящему сдержанно. Вполне возможно, что строительство Храма по инициативе императора могло быть воспринято как нечестивое деяние. Естественно, что еще более нечестивым выглядело это строительство с христианской точки зрения.

щении строительства всего двумя словами: cessavit inceptum — «начатое прекратилось». Насколько мы знаем, Аммиан Марцеллин в Иерусалиме не был и излагал описываемое по документам. К сожалению, мы уже не узнаем, что было в этих документах. И все же некоторое представление об этом отчете мы можем составить, ибо с сообщением Аммиана Марцеллина совпадает во многом текст «Церковной истории» Руфина (Rufinus, X, 39–40). Руфин, будучи христианином, приписал истории строительства Храма в Иерусалиме и прекращения этого строительства множество чудес, но в основе своей версии одинаковы, но сообщение Руфина более подробное. Получается, что выходу огня на поверхность предшествовало случившееся накануне землетрясение. Руфин также достаточно точно указывает, где именно произошел выброс огня. Его слова о подземной постройке между двумя портиками позволяют говорить, что выброс огня произошел в юго-восточном углу храмовой территории, на месте так называемых «Соломоновых конюшен». Наиболее вероятным объяснением этого явления следует признать взрыв подземных газов при соприкосновении с кислородом. Судя по всему, на стройке бушевал настоящий пожар, что, конечно, не могло не смутить очевидцев события, поспешивших удалиться восвояси с «проклятого» места. Однако не стоит, видимо, исключать и более прозаическую версию огня — поджог стройки кем-то из тех, кого возрождение Иерусалимского храма никак не могло устроить.

Что же касается христианских авторов, то у них история о прекращении строительства Иерусалимского храма обросла множеством подробностей, из которых абсолютное большинство было просто фантастическим. Огонь в христианских версиях падает с неба. Согласно христианским версиям, землетрясения повторялись вновь и вновь. Во время разбора завалов под основанием Храма была обнаружена пещера, где была найдена рукопись Евангелия от Иоанна, лежавшая будто бы на этом месте с самого основания Храма. Особую популярность в христианской литературе в этой связи обретает мотив креста. Огромный крест был виден над Храмовой горой. Кресты будто бы появлялись также на одежде жителей города — на одежде иудеев и язычников кресты были черными, на одежде христиан — белыми[177].

[177] Основные контексты: Ambrosius, Epistula, XL, 12 (PL. Vol. 16. Cols. 1152–1153); Philostorgius. VII. 9a; VII, 14; Theodoret, III, 20; Socrates, III, 20; Sozomen, V, 22; Theophanis Chronographia edidit C. de Boor. Vol. I. Leipzig, 1883 a. m. 5855; Michel le Syrien, (ed. Chabot), I. P. 283, 288–289.

Вероятнее всего, строительство было все же прекращено не только, а может быть, и не столько из-за землетрясения и подземного огня. Слишком велико было количество тех, кто расценивал подобное строительство как нечестивое дело и очень может быть, что строительство шло в атмосфере скрытого недоброжелательства местного населения (как иудейского, так и не иудейского) и повсеместного недоброжелательства христиан. В подобной ситуации история с землетрясением и с подземным огнем оказывалась как нельзя более кстати. События на стройке, судя по всему, повлияли и на императора, отказавшегося от своей идеи ввиду столь явных неблагоприятных предзнаменований и лишь фиксировавшего — как было показано — в одном из писем тот факт, что у него было намерение возродить Храм в Иерусалиме.

Конец правления последнего язычника наступил быстро. 16 июня 363 г., во время военных действий на территории Месопотамии, император Юлиан был смертельно ранен. Власть перешла к христианину Иовиану, бывшему при Юлиане одним из полководцев. С огромными трудностями римское войско вернулось в сентябре 363 г. в Антиохию из этого крайне неудачного военного похода. Смена власти однако произошла. Все последующие императоры были уже только христианами, а программа деятельности Юлиана по иудейскому вопросу отпала сама собой.

Так намерение Юлиана возродить Иерусалимский храм кончилось парадоксальным образом — обратным результатом. Если до 363 г. территория Храма представляла собой внушительную груду остатков как Иерусалимского храма, так и построенного на его месте храма Зевса, то весной 363 г. расчистили завалы, значительно уменьшив тем самым остатки Иерусалимского храма.

Яркость личности и нестандартность поступков Юлиана заставляет многих исследователей задаваться в принципе бесполезным вопросом: а что было бы, если бы... Юлиан, возможно, мог бы при более удачном стечении обстоятельств выйти из войны победителем. Теоретически Иерусалим и Иерусалимский храм могли бы быть отстроены. Однако борьба с христианством вряд ли бы продолжилась дольше сроков жизни императора — победа христианства была уже необратимой. Что касается возрождения Иерусалима и Иерусалимского храма, то в конечном счете это обернулось бы против римских интересов, так как далее последовали бы, бесспорно, очередные длительные войны и конфликты между иудеями и римским государством.

7. Иудеи и иудаизм в законодательстве Феодосия I, Аркадия и Феодосия II. Письма Либания как источник сведений о жизни и деятельности последних патриархов

Сменившие Юлиана Иовиан, Валентиниан и Валент не были очень значительными фигурами. В центре внимания их политики были совершенно иные проблемы — прежде всего, вторгшиеся на территорию империи с севера готы. Готская проблема решалась крайне неудачно и неумело. В 379 г. император Валент был разбит готами при Адрианополе и убит. В результате около 20 лет в империи хозяйничали готы, не захватывавшие верховную власть в государстве только потому, что это было им не нужно.

В этой обстановке к власти пришел испанец по происхождению, убежденный сторонник ортодоксальных христианских взглядов Феодосий I (379–395), довершивший формирование христианского государства и поведший решительное наступление на язычество и иудаизм, правда, не последовательное, что объяснялось уже отмеченной выше непоследовательностью враждебного отношения христианства к иудаизму. Политика Феодосия была продолжена его сыном Аркадием (395–408), а также внуком, Феодосием II (408–450). Итоги этой политики нашли свое отражение в Кодексе Феодосия (Codex Theodosianus) — первом крупном памятнике кодификации римского права.

Здесь не представляется возможным разбирать всю деятельность Феодосия как законодателя, ибо охватывала она все стороны общественной жизни. Поэтому остановимся внимательнее на религиозной политике. Одним из первых законодательных актов Феодосия был указ 380 г., определявший, кто именно может считаться ортодоксальным христианином, а кто — еретиком. Первыми объявлялись лишь те, кто исповедовал никейский символ веры. С этого момента начинается столь характерное для истории Восточной Римской империи слияние государства и церкви воедино и придание церковным канонам веры общегосударственных, обязательных норм жизни для всех подданных.

В те же годы Феодосий объявляет войну и язычеству. За период с 380 по 392 г. был принят целый ряд указов о запрещении жертвоприношения и гадания по внутренним органам животных, был зарыт доступ в языческие храмы, что привело к массовому закрытию хра-

мов. Здания храмов могли служить различным государственным потребностям, иногда же они практически сразу разрушались и подвергались разграблению фанатически настроенной толпой. В истории известен случай уничтожения в Александрии в 390–391 гг. храма Сераписа.

В 392 г. был издан итоговый указ по язычеству. В документе запрещались жертвоприношения, возлияния, воскурение фимиама, всяческие гадания. Олимпийская религия объявлялась языческим суеверием. Феодосий объявлял всех преступивших данный эдикт виновными в оскорблении величества и грозил ослушникам суровыми карами.

Переходя теперь к законам времени Феодосия, его сына и внука о иудеях, хотелось бы прежде всего отметить, что по своему характеру эти законы противоречивы и общая их оценка зависит во многом от того, на чем делается акцент. Феодосий, его сын и внук смотрели на язычников и еретиков как на врагов религиозно-политического единства государства, и потому общая линия внутренней политики всех трех императоров к этим слоям населения определялась одним словом — преследование. Политика Феодосия и его преемников по отношению к иудеям была иной. Императоры желали присоединения иудеев к христианству, но не шли — во всяком случае на бумаге — дальше пожеланий.

По большому счету политику Феодосия и его ближайших преемников по отношению к иудеям можно определить как политику ограничения, направленную на то, чтобы воспрепятствовать возможному влиянию иудеев на христиан и христианский мир.

Для того чтобы понять, что нового привнесло законодательство Феодосия и его преемников в положение иудеев, необходимо еще раз, хотя бы кратко, остановиться на том, что нового вносило или не вносило законодательство того или иного императора в положение иудеев.

Как четко сказано в Кодексе Феодосия (Cod. Theod., XVI, 8, 13; XVI, 8, 15), при императоре Константине патриархи иудеев, старейшины, главы школ и синагог пользовались теми же правами, что и христианское духовенство, и языческие жрецы. При нем же был возобновлен по сути дела только один запрет — запрет на обрезание, что вело к автоматическому освобождению таких рабов. При Констанции последовал запрет на браки между иудеями и христианами. За нарушение этого запрета, а также за обрезание раба полагалась смертная казнь (Cod. Theod., XVI, 8, 9). При Констанции же, как уже отмечалось, были запрещены исполнение религиозных обрядов,

пользование календарными вычислениями и торговля предметами религиозного культа.

При Юлиане положение иудеев, как уже отмечалось, существенно улучшилось. Император ограничил налоги, взимавшиеся с иудеев и отменил все ограничения, введенные при Констанции. Преемники Юлиана не отменили его решений, касавшихся иудеев. (Речь шла, разумеется, только о проведенных в жизнь решениях, а не об обширной программе реконструкции Иерусалима).

Никаких новых законов об иудеях до императора Феодосия практически не принималось. Конкретным примером отношения Феодосия к иудеям может служить история сожжения синагоги в Каллинике, городе на северном Евфрате, в провинции Осроена, входившей в эти годы в состав империи. История заслуживает внимания еще и потому, что она получила широкий общественный отклик.

В 388 или в 389 г. синагога в Каллинике была сожжена вследствие подстрекательств местного епископа. О событии доложили императору, который отнесся к случившемуся с должным вниманием, ибо справедливо увидел здесь случай, который мог бы стать дурным прецедентом для всего Ближнего Востока. В результате Феодосий приказал местному епископу восстановить синагогу за свой счет (Ambros., Ep., XL., 6, 13). Император также приказал сурово наказать конкретных виновных.

Эта ситуация привлекла внимание известного общественного деятеля времени Феодосия, крупного представителя христианской церкви — Амвросия, епископа Медиоланского (т. е. Миланского). Он усмотрел в этом решении Феодосия величайшую несправедливость по отношению к христианству и христианской церкви. До наших дней сохранилось обстоятельное письмо Амвросия к императору, в котором епископ убеждал Феодосия отменить приказ, так как сожжено ничтожное здание, бывшее местом нечестия и неверия. Кроме того, писал Амвросий, иудеи ранее неоднократно позволяли себе проделывать подобное с христианскими храмами, оставаясь безнаказанными.

В сложившейся ситуации для Амвросия дело было вовсе не в иудеях. Для епископа медиоланского принципиально было другое — церковь должна быть над государством. Ему представлялась недопустимой сама ситуация, когда император начинал принимать решения, хоть в чем-то не устраивавшие церковь. Письмо Амвросия цели не достигло, и император не собирался отменять свое решение. Однако случилось так, что, оказавшись по государственным делам в Италии, в Медиолане, Феодосий посетил храм, в котором служил

Амвросий, и тут епископ решил воспользоваться ситуацией. После богослужения он обратился к императору с личной просьбой об отмене наказания епископа Каллиники. Феодосий был поставлен перед сложным выбором и после некоторых колебаний уступил нажиму Амвросия, выбрав для себя политику союза с церковью. Поджигатели синагоги в Каллинике остались, таким образом, безнаказанными.

Однако же, сделав выбор в пользу союза с церковью, император все же вполне адекватно относился к реалиям окружающего мира. В 392 г. Феодосий издал следующий эдикт (Cod. Theod., XVI, 8, 9): «Да будет известно, что секта иудеев не запрещена никаким законом. Поэтому мы восстаем, чтобы были запрещаемы собрания их в некоторых местах. Итак, да удержит строгостью милость, по получении этого приказа, излишнюю ревность тех, кто под знаменем христианской религии пытается разрушать и уничтожать синагоги».

Смысл этого закона заключается, судя по всему, в желании остановить на местах излишний — с точки зрения верховной власти — размах погромного движения против иудеев.

Весьма важен, причем во многих отношениях, закон от 17 апреля 392 г. (Cod. Theod., XVI, 8, 8). Случалось, что иудеи, изгнанные из общин приматами, обращались за содействием к светской власти и с помощью ее снова становились членами общины[178]. Это вмешательство гражданской власти вызвало протест со стороны иудеев. Их жалобы дошли до императора и в результате он издал закон, запрещавший обратное принятие в общину против желания представителей иудейской веры. Из закона мы узнаем также, что высшие представители иудейской религии, патриархи, под руководством которых состояли приматы, носили весьма почетный в империи титул illustris.

Эдиктом 18 февраля 390 г. Феодосий освободил иудеев от принудительной морской службы, но, правда, не всех, а только самых бедных и имеющих мелкие коммерческие предприятия (Cod. Theod., XIII, 5, 18).

Феодосием было издано также немалое количество ограничительных законов против иудеев. Иногда, правда, император, не принимая новых законов, просто восстанавливал те, что были приняты до него. Так, Феодосий восстановил закон Констанция относительно рабов.

[178] Не совсем понятно, кто именно здесь назван латинским термином primas. Не приходится, однако, сомневаться, что так законодатель назвал кого-то из руководителей общины.

Иудеи были лишены права иметь рабов из числа христиан и тем более обращать своих рабов в иудейство, за это им грозило суровое наказание. Этот закон был принят в 384 г. Законотворчество в этом направлении было продолжено в 417 г., при Феодосии II. Новый закон носил компромиссный характер. С одной стороны, иудеям запрещалось покупать рабов, но им не запрещалось иметь рабов и приобретать их иными путями, например, по завещанию или в качестве дара, при условии что хозяин не будет стремиться изменять их религиозные убеждения (Cod. Theod., XVI, 9, 4). Через несколько лет, в 423 г., Феодосий II принял еще один закон близкого содержания и компромиссный по своему характеру. Иудеям разрешалось приобретать рабов не-христиан и, естественно, рабов-иудеев (Cod. Theod., XVI, 9, 5).

Феодосий возобновил закон времени Константина о предоставлении особых государственных гарантий и поддержки тем, кто переходил из иудаизма в христианство. Одновременно с этим император собрался в равной степени наказывать как тех, кто обращает в иудаизм, так и самих прозелитов. Наказание шло по линии ограничения их гражданских прав, но — что принципиально — законодатель никогда не ставил вопроса о запрете самого факта смены веры тому, кому очень хотелось так поступить, даже если имелся в виду переход из язычества или христианства в иудаизм.

В 383 г. у потенциального прозелита было отнято право составлять завещание или получать наследство. В 391 г. таким людям было запрещено появляться перед судом в каком бы то ни было качестве (Cod. Theod., XVI, 7, 3; XVI, 7, 4). Если посмотреть в целом, то законы о прозелитизме времени Феодосия, его сына и внука в общем повторяли те, что были приняты до них. Разница была лишь в том, что при Феодосии и его преемнике подобные законы проводились в жизнь куда более решительно. Так, в 423 г. обрезание христианина (т. е. и христианского раба, и того из числа свободных, кто добровольно стремится принять иудаизм) наказывалось конфискацией имущества и вечной ссылкой (Cod. Theod., XVI, 8, 26).

Итогом развития запретительной политики в вопросе прозелитизма стала Новелла Феодосия II от 31 января 438 г.[179] Под страхом смертной казни запрещались любые действия, направленные на

[179] Nov. Theod., 3. Специальное исследование о христианских и талмудических воззрениях на возможность браков между христианами и иудеями см.: *Sivan H.* Rabbinics and Roman Law: Jewish-Gentile/Christian Marriage in Late Antiquity // REJ. 1997. Vol. 156. P. 59–100.

прозелитизм. Запрещение, правда, касалось действий тех, кто обращает. Опять же хотелось бы подчеркнуть, что свобода выбора того, кто обращается, не обсуждается. В законе уточнялось, что женщина может быть осуждена по этому закону только в случае выхода замуж за иудея. Закон этот, естественно, касался только тех, кто собирался перейти из христианства в иудаизм.

Равным образом запрещено было иудеям жениться на христианках, а особенно христианам на иудейках. Запрет этот объяснялся отчасти тем, что христиане считали эти браки недостойными; отчасти дело здесь объяснялось страхами — смешанные браки, как правило, служили одним из основных источников пополнения общин, ибо один супруг обращал другого в иудаизм[180]. Наконец в 393 г. Феодосий запретил иудеям многоженство, сохранявшееся у них в это время (Cod. Just., I, 9, 7).

Кроме того, Феодосий уничтожил одну из привилегий, существовавших у иудеев в рассматриваемое время, — освобождение от куриальной службы. Это произошло в 383 г. (Cod. Theod., XIII, 1, 99). Отмена этой льготы не была, правда, безусловной. Иудеи, как и клирики христианской церкви, могли избежать тягот куриальной службы путем представления заместителя. Кроме того, при императоре Аркадии этот закон был существенным образом уточнен. Главы общин (архисинагоги), провинциальные патриархи, старейшины и все, занятые в иудейском культе, были освобождены от обязанностей заседать в городском совете. Правда, через год этот закон был отменен в Западной половине империи, сохранив свою силу на Востоке[181].

После упомянутого закона 398 г., была принята целая серия законов, направленных на постепенное исключение иудеев из общественной жизни. Дело в том, что церковные круги и налоговое ведомство долго спорили между собой по вопросу, соглашаться или не соглашаться на участие иудеев в общественной жизни и на их работу в любых государственных структурах. С налоговой, фискальной точки зрения это было очень выгодно, ибо любой кандидат на работу, особенно в городских советах, был государству важен.

---

[180] В то же время браки христиан с язычниками оставались еще дозволенными.

[181] Cod. Theod., XVI, 8, 13; Cod. Theod., XII, 1, 158. (В рассматриваемое время должность куриала, то есть члена городского совета, стала наследственной: дети куриалов не имели права быть кем-либо, кроме как куриалами. Исполнение же обязанностей куриала становилось все более и более обременительным, ибо куриал должен был оплачивать все служебные расходы исключительно сам. Происходящее же вследствие этого сокращение тех, кто мог, хотел или был в состоянии исполнять должность куриала, весьма беспокоило законодателя.)

У нас еще будет повод обратиться к Третьей Новелле Феодосия. Сейчас же необходимо сказать несколько слов о конце патриархата, который наступил при императоре Феодосии II, а также о том, что представляли собой два последних патриарха.

Политическая роль последних патриархов была скромной, однако — если судить по письмам знаменитого антиохийского ритора Либания — палестинский патриарх был фигурой известной, поддерживавшей тесные связи со многими языческими общественными деятелями. (Речь идет о предпоследнем патриархе Йехуде Четвертом.)

Патриарх упоминается в восьми письмах Либания, относящихся к периоду 388–393 гг.[182] Нельзя не заметить, что Либаний обращается к нему как к равному по уровню образования и культуре. Это хорошо видно по изысканности и утонченности посланий Либания. Последнее, кстати, показывает, что Йехуда Четвертый вполне был в состоянии оценить утонченную стилистику Либания[183].

Не исключено, что сын патриарха[184], как следует из письма 1098, учился сперва у одного из учеников Либания, а потом и у самого Либания. Правда, неопределенность адресата письма 1098 делает в какой-то мере проблематичной саму увязку этого письма с Йехудой Четвертым и его сыном: может быть в письме упоминается кто-то совершенно другой[185]. Что же касается писем, адресат которых бесспорен, то они интересны во многих отношениях. В письме 1105 Либаний обращается с просьбой к патриарху вступиться за одного высокопоставленного сановника провинциальной администрации, который, судя по всему, как-то задел интересы либо патриарха, либо иудеев в целом. Из письма, кроме того, видно, что смещение сановника произошло не без участия патриарха[186]. Уже

[182] Во всяком случае, до наших дней сохранилось именно столько писем, адресованных непосредственно патриарху. Не исключено, что их могло быть и больше. Греческий текст этих писем с комментариями имеется у М. Штерна: Штерн, 2002. С. 248–257.

[183] У нас нет прямых доказательств, что патриарх лично читал письма Либания, как нет у нас и писем патриарха к Либанию. (Письмо Либания № 914 является, правда, доказательством существования таких писем, ибо в нем Либаний прямо говорит о том, что пишет в ответ на письмо патриарха.) Вследствие особого, достаточно сложного стиля писем Либания мы можем допустить, что патриарху письма читал переводчик, хотя все же более вероятно иное: непосредственное чтение патриархом посланий знаменитого ритора.

[184] В таком случае «сын патриарха» — это Гамалиил Шестой, последний палестинский патриарх.

[185] См. подробно: Штерн, 2002. С. 254–255.

[186] Либаний сообщает про это в весьма витиеватой и опосредованной форме, так что о сути конфликта мы практически ничего не знаем.

сам факт обращения Либания с подобной просьбой к патриарху показывает, что последний мог повлиять на судьбу смещенного сановника[187].

К сожалению, исходя из этого письма мы не можем говорить об особой влиятельности патриарха. Для рассматриваемого времени политика официальных властей по отношению к иудеям и иудаизму характеризовалась двумя противоречивыми чертами. С одной стороны, государство стремилось отгородиться от иудеев, воздвигая чем дальше, тем больше определенные правовые рамки, внутри которых должны были жить иудеи, сохранявшие привязанность национальной культуре. С другой стороны, государственные власти всегда особо подчеркивали законность существования иудаизма, и в этой связи опала высокопоставленного чиновника вследствие жалобы патриарха[188] не является чем-то удивительным. Центральная власть периодически вспоминала о взятых на себя обязательствах и исполняла их, дабы сохранить свое лицо и показать, что она продолжает действовать в правовых рамках. Поэтому опала чиновника, упоминаемая в письме Либания, объясняется все же не силой или слабостью патриарха, а тем, что какому-то неизвестному представителю центральной администрации было в данной конкретной ситуации угодно и выгодно действовать с соблюдением всех правовых рамок. О сходной ситуации, случившейся немногим позже (в районе 395 г.) и известной из письма Иеронима, рассказывается чуть ниже.

Что касается остальных писем Либания, адресованных патриарху, то их содержание в основном аналогично. Это либо просьбы вступиться за того или иного человека, либо новости, представляющие интерес для патриарха.

Необычным представляется письмо 1097[189], в котором Либаний обращается не к патриарху, а к патриархам[190] с просьбой освободить знакомого Либанию Феомнеста от обязанностей, ввиду того что это человек пожилого возраста. Текст Либания не дает оснований для окончательных выводов, но все же можно предположить, что Феомнест был одним из высокопоставленных помощников патриарха, так называемым «апостолом».

---

[187] Видимо, следует говорить о том, что изменение позиции патриарха по отношению к провинившемуся должностному лицу могло способствовать прощению последнего.

[188] Вне зависимости от того, исходила ли такая жалоба лично от патриарха или же патриарх передавал жалобу от имени всех иудеев.

[189] Частичный текст и перевод письма: Штерн, 2002. С. 252–253.

[190] Вероятнее всего, письмо адресовано членам синедриона.

С исторической точки обращает на себя внимание письмо 1084. Обращаясь к патриарху, Либаний пишет о своем знакомом Феофиле[191], у которого были какие-то судебные дела в Палестине, с просьбой не забыть о нем и побеспокоиться о его делах. Далее следует весьма необычная фраза, которую можно расценить и как просто ничего не значащий дипломатический пассаж[192], и как своего рода характеристику отношений образованного язычника по отношению к иудеям в целом. Либаний пишет: «Ведь вы и сами из этого племени, и в обычае у вас всем помогать, а особливо лучшим, заботясь о прочих лишь за тем, что они люди, о сих же за тем, что живут добродетельно»[193]. Необычность этой фразы свидетельствует скорее о том, что перед нами образец личных взглядов самого Либания, чем типичное, характерное для образованных язычников представление об особенностях характера иудеев в целом. Правда, то, что мы знаем о положении иудеев в Антиохии по проповедям Иоанна Златоуста, показывает следующее. Иоанна возмущают факты мирного и достаточно дружеского отношения антиохийских христиан к иудеям. Это же свидетельствует о том, что различные этноконфессиональные общины в IV в. в крупнейшем городе Ближнего Востока были готовы уживаться мирно настолько, насколько конфликт не привносился в их среду извне властями или агрессивно настроенными христианскими проповедниками[194]. Если же поставить вопрос, чем объяснялось относительно мирное сосуществование этноконфессиональных общин в Антиохии, в том числе и христиан, то ответ в целом ясен: в условиях общества Поздней империи происходило постепенное стирание граней между различными слоями общества, которые из граждан с различными гражданско-правовыми статусами становились просто подданными императора[195].

Возвращаясь к письмам Либания, отметим, наконец, письмо к патриарху, известное под номером 914. В ответ на письмо патриар-

---

[191] Из письма 1085, адресованного ученику Либания Присциану, известно, что Феофил был язычником.

[192] Необходимо иметь в виду, что все письма Либания к патриарху полны изысканно-дипломатических выражений и написаны весьма возвышенным стилем.

[193] Цитируется перевод по изданию: Штерн, 2002. С. 252.

[194] Именно таковым по сути своей было поведение Иоанна Златоуста, агрессивные выпады которого как раз и свидетельствуют о том, что паства его была вполне готова жить с иудеями мирно. См. подробно: *Simon M.* La polémique antijuive de Saint Jean Chrysostome et le mouvement judaisant d'Antioche // Simon M. Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne. Paris, 1962. P. 140–153.

[195] Об истории этого процесса см., например: *Штаерман Е. М.* От гражданина к подданному // Культура Древнего Рима. Том I. М., 1985. С. 22–105.

ха Либаний, как обычно в весьма витиеватой и не очень ясной манере, пишет о каких-то притеснениях иудеев, по поводу которых сам Либаний весьма опечален: τίς δή οὐκ ἂν ἀχθεσθείη τοιούτου γένους χρόνου οὕτω πολὺν κάμνοντος («и кто не был бы огорчен, ввиду того, что такой народ столь длительное время бедствует?»)

Из этого письма видно также, что Либаний был втянут в переписку по поводу этих притеснений, но при этом сам Либаний на стороне притеснителей иудеев не выступал. Мы не знаем, о чем именно здесь идет речь, однако вполне логичным представляется следующее предположение: Либаний и патриарх обмениваются мнениями по поводу истории о поджоге синагоги в Каллинике[196].

Надо сказать, что на рубеже IV–V вв. роль иудейского патриарха в жизни общества в целом определялась еще одним фактором. Патриархи были богаты. Даже для рассматриваемого времени есть сведения о том, что посланники патриарха объезжали общины диаспоры, контролируя не только религиозную жизнь общин, но и собирая финансовые средства на поддержку патриарха[197]. У нас есть также одно косвенное, но весьма красноречивое подтверждение значительности сумм, шедших на поддержку патриарха даже на рубеже IV–V вв.

В самые последние годы IV в. императорами Западной и Восточной половин империи были два сына императора Феодосия — Гонорий и Аркадий. Ввиду малолетства обоих за императоров правили регенты — на западе Стилихон, на востоке — Евтропий. В 399 г. администрация Стилихона запретила вывоз на Восток денег, собираемых в поддержку патриарха именно ввиду значительности поставляемых сумм. Интересно, что в 404 г. запрет был отменен (Cod. Theod., XVI, 8, 14; XVI, 8, 17). Если говорить о сути, то история эта не была очень серьезной, ибо настоящего контроля за происходящим и не было. Здесь важен сам факт — факт внимания государственных структур к делам патриарха и патриархата.

Деятели христианской церкви прекрасно знали о богатстве патриархов и писали об этом с явным неодобрением и раздражением[198]. Надо сказать, что императорская власть сперва активно защищала патриархов, их честь и достоинство. Так, при Аркадии в 396 г., был

[196] См. подробнее: Штерн, 2002. С. 248–249. История о поджоге синагоги в Каллинике рассматривалась в данном разделе несколько выше: см. с. 165–166.

[197] Hieronym. Commentarium in Epist. ad Galatas, I, 1 (PL. Vol. 26. Col. 311).

[198] См, например, у Иоанна Златоуста: Ioh. Chrysost., Contra Judaeos et Gent, XVI (PG. Vol. 48. Col. 835); Adversus Judaeos, VI (PG. Vol. 48. Col. 911).

принят закон о наказании тех, кто публично оскорбляет патриархов (Cod. Theod., XVI, 8, 11). В 404 г. привилегии патриархов были подтверждены, но уже в последний раз (Cod. Theod., XVI, 8, 15). Императоры — по политическим соображениям, конечно, — до какой-то степени старались защитить патриархов от интриг. Один такой эпизод хорошо известен из переписки Иеронима[199].

При жизни Феодосия I, т. е. до 395 г., у патриарха Гамалиила Шестого возник конфликт с наместником Палестины Гезихием. О сути конфликта мы можем сказать немногое, ибо источником информации является только письмо Иеронима. Получается, что патриарх пожаловался императору на то, что Гезихий украл у него, у патриарха, ценные бумаги. Гезихий же обвинил патриарха в заговоре против императора. В результате Феодосий прислушался к патриарху и распорядился казнить Гезихия. При Феодосии II ситуация, однако, изменилась. В 415 г. Феодосий II издал закон, содержащий своего рода строгий выговор патриарху за нарушение антииудейского законодательства (Cod. Theod., XVI, 8, 22). Патриарх был обвинен в строительстве новых синагог, что запрещалось без предварительного на то разрешения. Патриарх был также обвинен в попустительстве обрезанию рабов-христиан и в несправедливых решениях судебных тяжб между христианами[200].

Карательные мероприятия Феодосия II по отношению к патриарху сводились к следующему. Патриарх, занимавший в общеимперской табели о рангах весьма высокое положение, был понижен в ранге. До закона Феодосия II патриарх был «префект претория» в ранге illustris, то теперь, все последние годы жизни, патриарх имел более низкий ранг — spectabilis. Патриарха лишили также почетного звания «префект претория». Император также предупреждал патриарха, что он будет наказан по всей строгости закона за обрезание христиан-рабов. В этой связи важно отметить, что наказание предусматривалось лишь за гипотетические нарушения закона в будущем, но не в прошлом. В данный же момент рабы-христиане, имевшиеся у иудеев, просто отпускались на волю, а незаконно — с точки зрения

[199] Hier.. Ep, 67. (Saint Jérôme. Lettres. Tome III. Texte établi et traduit par J. Labourt. Paris, 1953. P. 57.)

[200] Хотелось бы заметить, что мы не знаем правды: имело ли место в действительности хотя бы что-то из того, в чем обвиняли патриарха. На мой взгляд, более логично предположить, что это была интрига, а не факт нарушения общегосударственных законов. Положение патриарха в римском обществе, судя по всему, исключало возможность того, чтобы патриарх мог позволить себе тайно нарушать хотя бы один из общегосударственных законов.

центральной власти — построенные синагоги следовало снести. Здесь, правда, были две многозначительные оговорки. Разрушать такие синагоги следовало лишь в пустынных или малонаселенных пунктах или — в тех случаях, когда разрушение синагоги не привлекло бы излишнего общественного внимания.

Мы, по правде говоря, не знаем, как именно и когда точно наступил конец патриархата как общественного института. Имеющиеся источники дают основание для следующего предположения. В одном из законов 429 г. упоминается «конец патриархата» (Cod. Theod., XVI, 8, 29). Это означает, что в 429 г., или несколько ранее, патриарх Гиллель VI скончался, а официальная власть тем или иным способом воспрепятствовала избранию нового патриарха.

Приведенный выше обзор некоторых сторон законодательства времени обоих Феодосиев и императора Аркадия невольно вызывает вопрос: а что же по римскому законодательству разрешалось иудеям делать и чем же им разрешалось жить?

Ответ на этот вопрос, в общем, понятен. Кодекс Феодосия и последующие памятники кодификации римского права практически никак не регламентировали экономику. Иными словами, иудеям, как, впрочем, и всем остальным подданным империи, никто не запрещал заниматься любой торговой деятельностью, любой работой на земле и любой иной деятельностью экономического плана в городе. Все, как обычно, непоследовательные ограничения, затрагивавшие иудеев и засвидетельствованные в римском праве, касались исключительно участия иудеев в общественной жизни общества, но не в экономической.

Как уже отмечалось, в 392 г. были приняты законы о запрете смешанных браков прозелитизма. И в тоже время, в том же 392 г., принимается закон, фактически защищающий суды, учрежденные патриархом. По новому закону запрещалось обращаться с жалобами в гражданские суды в тех случаях, когда иудейские религиозные суды кого-либо изгоняли из общины.

В 396 г. был принят закон, запрещавший какое-либо вмешательство государственных структур в работу иудейских рынков, в организацию иудейских рынков и в то, как на этих рынках устанавливаются цены (Cod. Theod., XVI, 8, 8; XVI, 8, 10).

В 397 г. все лидеры общины, которые подчинялись патриарху, были освобождены от обязанностей заседать в городском совете. Однако же эта льгота действовала ровно до того момента, пока патриарх не смещал их с должности. В таком случае эти лица обязаны были наравне со всеми заседать в городских советах (Cod. Theod., XVI, 8, 13).

В 398 г. был принят весьма интересный с историко-правовой точки зрения закон. Впервые в известной мере римские суды получали права юрисдикции над иудеями. Формулировка закона была, правда, компромиссной. Иудеи получали право обращаться в римские гражданские суды для решения арбитражных дел третейских споров. Последнее не рассматривалось законодателем как ограничение прав раввинистических судов, что специально оговаривалось законом. Точно так же в законе уточнялось следующее. Гражданские римские суды должны учитывать мнение судов раввинистических (Cod. Theod., II, 1, 10).

В 412 г. Феодосий II подтвердил право иудеев не появляться перед римскими судами гражданской юрисдикции по субботам и в дни иудейских праздников (Cod. Theod., II, 8, 26).

Однако же, тот же Феодосий II в 415 г. принял закон, который стал первым ограничением иудейского самоуправления в рамках римского государства (Cod. Theod., XVI, 8, 22). Судя по всему, до 415 г. в иудейские суды охотно обращались даже христиане, особенно если одной из судящихся сторон был иудей. По закону же 415 г. в случае каких-либо споров между христианами и иудеями, которые требовали судебного разбирательства, обеим сторонам обращаться следовало в римский суд.

Особое внимание христианский законодатель, обращаясь к делам иудейским, уделял, точнее говоря, вынужден был уделять, проблемам синагоги. Проблема была вызвана тем, что с 388 г., и, судя по всему, во многих городах империи, начались массовые нападения христианской толпы на синагоги[201]. Император, исходя именно из твердого убеждения в законности самого факта существования иудаизма, вынужден был издавать множество эдиктов в защиту синагог. О многом говорит, кстати, уже сам факт того, что такие эдикты приходилось повторять часто[202]. Иными словами, императорская власть запустила в действие механизм, с которым не могла справиться, — антииудейские настроения толпы.

Двадцать девятого сентября 393 г. был принят закон, направленный против тех, кто, прикрываясь христианской верой, разрушает

[201] Нельзя не прийти к выводу, что в этих нападениях был виноват в конечном счете сам император, ибо антииудейские настроения в рассматриваемое время активно формировались «сверху».

[202] При ответе на вопрос, почему так происходило, необходимо учитывать два фактора: 1) настроение толпы и 2) недостаточную эффективность законодательства, когда принятие той или иной законодательной нормы совершенно не гарантировало ее выполнения.

синагоги (Cod. Theod., XVI, 8, 9). Через четыре года, 17 июня 397 г., был принят новый закон близкого характера. Провинциальные наместники должны были следить за сохранностью синагог на территории своих провинций (Cod. Theod., XVI, 8, 12).

С приходом к власти Феодосия II дух законодательства в этом вопросе опять несколько изменился. Двадцать девятого мая 408 г. был принят закон против праздника Пурим, ввиду того что праздничный обряд включал в себя элементы, оскорбительные для христиан (Cod. Theod., XVI, 8, 18 = Cod. Just., I, 9, 11). В том же году на западе империи был принят закон о защите африканской церкви от оскорблений сектантов донатистов и иудеев (Cod. Theod., XVI, 5, 44).

В первом случае мы знаем, чем был вызван запрет: в ходе праздника Пурим сжигалась распятая на кресте символическая кукла. Это изображение персонифицировало отнюдь не Христа, но для того чтобы это понять, следовало обладать уровнем познаний в Ветхом Завете, которого у среднего обывателя того времени не было. Сжигание распятой фигуры могло восприниматься такими людьми только как прямое указание на Христа. Информацией о сути конфликта в Африке между христианами, донатистами и иудеями мы не располагаем.

Однако разрушение синагог продолжалось, что отчасти известно из сообщений нарративных источников, отчасти — по регулярности появления законов о защите синагог от разрушений. В 414 г. была разрушена синагога в Александрии, в 419 г. — синагога в египетском городе Магина. Видимо, в этой связи появляется очередной закон Феодосия II от 6 августа 420 г., в котором подчеркивалось, что недопустимо преследование невиновного иудея и что следует охранять от огня и любых повреждений синагоги и частные дома иудеев (Cod. Theod., XVI, 8, 21 = Cod. Just., I, 9, 14). В законе есть также специальная оговорка: уточнялось, что иудей, даже если он нарушил закон, должен быть судим судом, а не самосудом. О многом говорит сам факт появления таких слов в законе.

Ситуация, однако, с годами совершенно не улучшалась — в 423 г. было принято три законодательных акта аналогичного содержания (Cod. Theod., XVI, 8, 25, 26, 27). Вообще складывается впечатление, что христианская власть искала отныне не столько способа защиты синагог от разрушения (хотя и это было), сколько способов воспрепятствовать восстановлению разрушенных синагог. Дело в том, что их часто превращали в христианские церкви при более или менее благожелательном попустительстве властей. В конце концов компро-

мисс был найден. В одном из упомянутых законов повторяется запрет на лишение иудеев тех мест, где они молятся. Законодатель опять же повторяет, что никому не дозволяется их сжигать или как-либо перестраивать.

Закон содержал также и некоторое количество иных компромиссных предложений. Подвергшиеся разграблению синагоги обращались в христианские церкви и обратно не возвращались. Правда, при этом иудеям предоставлялся в собственность иной участок земли в том же поселении, где разрешалось возвести синагогу.

Логическим завершением этого запретительного законодательства стала уже упоминавшаяся Третья Новелла Феодосия II (438 г.). В документе запрещалось строительство новых синагог. Старые синагоги можно было восстанавливать и ремонтировать только в том случае, если синагоги ветшали. Тот, кто украшал синагоги, не нуждающиеся в ремонте из-за ветхости, подлежал штрафу в 50 фунтов золота. Закон был повторен в Дигестах (Dig., I, 9, 18; Nov. Theod., 3).

8. Иудеи и иудаизм в V в.

Здесь возникает вопрос, что же мы знаем о реальной жизни иудеев в рассматриваемое время, помимо Кодекса Феодосия. Кое-какая информация у нас есть, ибо упоминаний о иудеях в раннехристианской литературе весьма много.

Отметим прежде всего следующее изменение принципиального характера, касающееся жизни иудеев Палестины. За период от Юлиана до Халкидонского собора (451 г.) в Палестине большинство населения приняло христианство, а иудеи стали меньшинством, хотя еще при Константине было наоборот. Здесь мы можем даже кое-что подсчитать. Сопоставление «Ономастикона» Евсевия с его латинским переводом, который осуществил Иероним примерно лет через сто, и особенно дополнительные уточнения Иеронима, показывают, что количество христианских общин заметно возрастает.

Пятый век стал особым временем в распространении христианства в Палестине и еще по одной причине. Палестина становится в это время местом обретения бесчисленного количества мощей святых. Уже при императоре Юлиане из Палестины в Египет были перевезены останки Иоанна Крестителя и пророка Елисея. В 395 г. в Константинополь были перевезены из Сихема останки Иосифа, а в 406 г. в

Константинополь же отправили останки библейского Самуила. В 412 г. в Палестине нашли останки пророка Захарии. На месте их находки была построена церковь. Чуть позже, в 415 г., нашли останки протодиакона Стефана и, как считали современники, Гамалиила, учителя апостола Павла. Затем на месте находок, несколько севернее Иерусалима, возвели церковь. Наконец последняя из этой серии находок относится к несколько более позднему времени, к середине V в. Во время царствования императора Льва (457–474), в Иерусалиме, у одной иудейки были обнаружены одежды, принадлежавшие Деве Марии. С большой торжественностью эта одежда была переправлена в Константинополь[203]. Естественно, возрастание количества находок христианских святынь вело к возрастанию особого интереса к Палестине во всем христианском мире. Закономерным результатом этого интереса становилось резкое возрастание паломничеств, вызванных желанием христиан увидеть своими глазами святые места, где жили и творили персонажи Ветхого и Нового Заветов[204].

В нашем распоряжении есть один интересный факт, показывающий, что, возможно, такие реликвии становились солидным источником денежных поступлений для их владельцев. Так, Феофан сообщает, что Феодосий II распорядился выдать солидную сумму денег и золотой крест за мощи (правую руку) св. Стефана[205]. Отметим также, что массовые паломничества в Палестину были выгодны для всего региона в целом. Каждый паломник оставлял в Палестине определенные денежные средства, иногда даже немалые[206].

Известное улучшение жизни иудеев, наблюдаемое где-то со второй четверти V века н. э., объяснялось и иными причинами. Как ни парадоксально, необходимо признать, что в результате стечения целого ряда факторов длительный период антииудейского законодательства при Федосиях и Аркадии привел в конце концов к вполне реальному улучшению положения иудеев. Дело в том, что после

[203] Основные контексты об обретении мощей и реликвий: Иосиф — CSCO (SS), III, IV, Chronic. ad a. 846. P. 159; Самуил — Leonis Grammatici Chronographia ex recensione Immanuelis Bekkeri. Accedit Eusthatii de capta Thessalonica liber. Bonn, 1842. P. 105; Захария — CSCO (SS), III, IV, Chron. Minor. P. 160; одежды Девы Марии — Leonis Grammatici Chronographia.... P. 114; Georgius Cedrenus (ed. Bonn), I. P. 614; пророк Елисей — Leonis Grammatici Chronographia... P. 115.

[204] При этом христиане охотно использовали в качестве проводников по Палестине иудеев и самаритян. См., например: Hier., Prologus in Naum (PL. Vol. 25. Col. 1232).

[205] Theophanis Chronographia edidit C. De Boor. Vol. I. Leipzig, 1883. P. 86 (a. m. 5290).

[206] В известных пределах здесь даже возможна аналогия с современным туризмом и заметной его ролью в экономике отдельных стран.

438 г., года когда Третья Новелла Феодосия подвела своего рода итог антииудейскому законодательству, государственная власть почти на сто лет как бы забыла о иудеях. В христианском мире наметился очередной раскол, занявший надолго умы многих христианских деятелей, и в результате до правления императора Юстиниана (527–565) в империи не принималось никаких антииудейских законов до времени второй и окончательной кодификации римского права, имевшей место как раз при Юстиниане.

В V в. было принято также несколько законодательных актов, существенно изменивших внутреннюю жизнь иудеев. В уже упоминавшемся выше законе 429 г., последнем упоминании о последнем патриархе Гамалииле VI, есть еще одно очень важное указание (Cod. Theod., XVI, 8, 29). В нем говорится о лидерах иудеев, утверждаемых синедрионами или осуществляющих свои полномочия в других провинциях. Это упоминание о синедрионах следует связывать с реформой, которая имела место в том же 429 г., когда был упразднен патриархат. Тогда же территория Палестины была разделена на три провинции: Палестину Первую, Палестину Вторую и Палестину Третью. Палестина первая включала в себя Иудею и Самарию, Палестина Вторая — Галилею и Декаполис. Палестина Третья включала в свой состав Негев, Синай и южное Заиорданье.

Сопоставление обоих фактов показывает, что одновременно с упразднением патриархата произошло и расчленение единого до этого времени Синедриона на две или три части. (Мы, по правде говоря, не знаем, жили ли иудеи на территории Палестины Третьей.) Таким образом, кончился не только патриархат, но и единый синедрион. В каждой из палестинских провинций (или, возможно, в двух провинциях из трех) был отныне свой отдельный синедрион.

О происходящем же в мире иудеев в рассматриваемое время мы знаем не очень много. Все же христианские авторы сообщают кое-что существенное. Особенно много интересного дает Иероним, живший в Палестине с 385 по 420 г., долго и много общавшийся с иудеями. Сведения, которые он сообщает, дают основания для следующего вывода принципиального характера. Иудеи, будучи «вытесненными» из общественной жизни, но не из общества, сосредоточились на экономике, торговле и накоплении богатств. Собственно говоря, Иероним пишет иначе: он был одним из первых в европейской традиции, пишущих о «материализме» и жадности иудеев[207]. Здесь важ-

[207] Hier. Prologus in Osee (PL. Vol. 25. Col. 820); In Ezechielem, IV, 13 (PL. Vol. 25. Col. 49ff.).

но отметить, что все единомышленники Иеронима, судя по всему, не вполне отдавали себе отчет в том, что само общество толкнуло иудеев именно на такую деятельность, постепенно делая для них недоступным иное.

Иногда, правда, Отцы церкви ошибались в своих высказываниях, касающихся иудеев. Так, у Иеронима есть утверждение о том, что иудеи не имеют права служить в армии и не имеют собственных судов (Hier. In Isaiam., III, 2 (PL. Vol. 24, col. 59). Здесь верно лишь первое утверждение, ибо раввинистические суды продолжали существовать и в это время.

Случившийся в середине V в. н. э. новый раскол в христианской церкви надолго отвлек все силы государства и церкви от проблем иудеев и иудаизма. Христианский мир был в это время поглощен христологическими спорами. Согласно ортодоксальной точке зрения, в Христе обе природы (человеческая и божественная) сосуществуют, не смешиваясь. Однако в 449 г. происходит оформление монофизитства, учения о единой, божественной природе Христа, ставшее в Восточной Римской империи влиятельным религиозно-политическим учением.

Взгляды Евтихия и Диоскора, создателей монофизитского учения, не получили очень широкой поддержки, ибо епископы Константинополя и Рима объединились против Диоскора и Евтихия. В 451 г. собрался знаменитый Халкидонский собор, на котором вопрос был решен с официальной, ортодоксальной точки зрения. Была принята формула о единстве Христа в двух его природах. Монофизиты решений Халкидонского собора не приняли и нашли поддержку в двух регионах — в Египте и в Сирии[208].

Монофизитство нашло поддержку и в Палестине, но здесь в 451 г. произошли по-настоящему драматические события. Иерусалимский епископ Ювеналий сначала поддержал монофизитство, но затем, в ходе Халкидонского собора, изменил свою точку зрения, примкнул к ортодоксальному большинству. Это была одна из основных причин, почему Ювеналий был в прямом смысле слова поощрен: Ювеналий был сделан патриархом Иерусалимским, и Палестина перестала тем самым подчиняться Антиохийскому патриархату, став самостоятельным патриаршеством. Так через 22 года после конца иудейского патриаршества в Палестине здесь возникло патриаршество христианское.

---

[208] О Халкидонском соборе см. подробно: *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. СПб., 2004. С. 217–264.

Внедрение христианского, ортодоксального патриарха в Иерусалим было драматическим. Большинство населения города, монофизиты по взглядам, отказались признавать Ювеналия, которому пришлось отвоевывать свое патриаршее положение целый год, с помощью войск, устраняя своих врагов чисто физически.

С этого момента раскол между «православными» и «монофизитами» определял всю внутреннюю и внешнюю жизнь Византии вплоть до арабского завоевания. Особенности политики государства определялись нередко особенностями личных взглядов того или иного императора. Большинство императоров были православными, но двое, Зенон и Анастасий, на рубеже V–VI вв. активно поддерживали монофизитство, что объяснялось, возможно, даже не столько их особым интересом к монофизитству, сколько государственными интересами: наиболее богатые области на Востоке — Сирия и Египет — поддерживая монофизитство, выступали своего рода оппозиционерами не только официальному православию, но и государственной власти Константинополя как таковой.

Надо сказать, что влияние раскола в христианском мире, кардинально изменившего многие стороны жизни на Ближнем Востоке, стало для иудеев явлением положительным. Императоры, не желая конфликтовать с населением восточных провинций, от религиозных преследований воздерживались. Церковные круги были заняты своими внутренними проблемами, монахи, обычно подстрекавшие людей к нападению на синагоги, после Халкидонского собора 451 г., вынуждены были изменить нормы поведения, ибо решения Собора поставили монахов под достаточно строгий контроль епископов. В результате период от Халкидонского собора (451 г.) до воцарения знаменитого Юстиниана в 527 г. был для иудеев весьма спокойным.

Спокойствие это выражалось, правда, лишь в том, что в указанный период не принималось никаких новых антииудейских законов. Принятые же законы соблюдались не очень буквально. Как известно, многие недавно обнаруженные в Израиле синагоги с живописью, или с мозаичными украшениями, относятся как раз ко второй половине V — начале VI в. Речь идет о следующих памятниках: о синагоге в Бет-Альфе, Хаммат Гадере, Иерихоне, Тивериаде, Газе, Ашдоде и т. д.[209]

---

[209] См. подробно: *Chiat M. J.* Synagogues and churches in Byzantine Beit She'an // JJO. Vol. 7. 1980. P. 6–24; *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. I. The Archaeological Evidence from Palestine. New York, 1953. P. 178–267; *Schubert U.* Spätantikes Judentum und frühchristliche Kunst. Wien, 1974. (Studia Judaica Austriaca. Bd. II.)

Типичными чертами всех этих синагог является строительство по плану христианской базилики и изобилие мозаичных изображений людей, животных и растений. Иными словами, несмотря на преследования со стороны государства, иудейское искусство не только не умерло, но продолжало развиваться в русле общих традиций того времени[210]. Основные мотивы мозаичных изображений в синагогах сводились к следующим.

Изображение ковчега Завета в прямоугольном, античной архитектуре портике. По краям композиции — семисвечники и львы;

— знаки зодиака, расположенные по окружности. В центре композиции располагалось солнце (Гелиос) на колеснице и фигуры, персонифицировавшие времена года;

— очень часто сюжетом мозаичных изображений могли быть различные ветхозаветные сцены: история Ноя и всемирного потопа, жертвоприношение Авраама; Даниил и львы.

Иногда, правда, в мозаичных украшениях синагог попадались и по-настоящему уникальные сюжеты. Так, на полу синагоги в Бет-Альфе имеется символическое изображение руки бога.

Археологические исследования последних лет позволяют сделать одно интересное наблюдение чисто исторического характера. Мотивы мозаичных украшений синагог нередко совпадают с мотивами мозаичных украшений христианских церквей в Палестине этого же времени. Объяснения тут могут быть различными. С одной стороны, необходимо учитывать, что и иудеи, и христиане жили бок о бок в одной стране. Общение между ними не прерывалось, а стремление государственной власти отгородиться от своих подданных иудеев вовсе не всегда выражало интересы основной массы населения[211]. Общность же жизни, как известно, даже предполагает общность представлений, общность художественных вкусов и, соответственно, способов выражения этих вкусов.

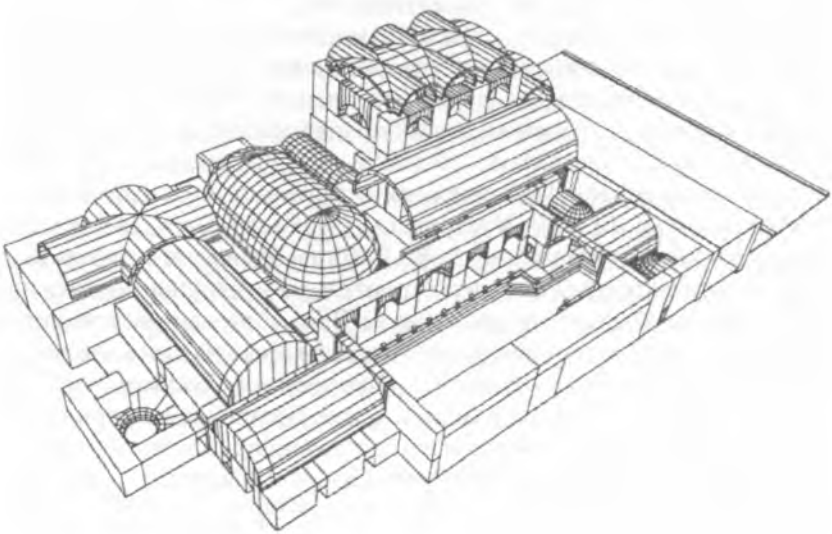
Говоря об общности мотивов искусства иудеев и христиан, нельзя в этой связи не отметить и еще одно явление. За общностью мотивов

---

[210] Многочисленные археологические находки, особенно в соседней Сирии, показывают массовое распространение на всем Ближнем Востоке традиции мозаичной живописи. О мозаиках в Сирии см. подробно: La mosaïques en Syrie // Archéologie et histoire de la Syrie. II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam // Edité par J.-M. Dentzer et W. Orthmann. Saarbrücken, 1989. P. 491–523. (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie. Herausgegeben von W. Orthmann. Bd. 1.)

[211] Было бы совершенно неверным думать, что если в каких-то городах и областях народ, подстрекаемый монахами или иными фанатиками из числа христиан, громил синагоги, то так было повсеместно, и вражда к иудеям была всеобщей и тотальной.

12. Хаммат Гадер. Материалы раскопок:
а. Общий вид римских терм (современное состояние)
б. Общий вид Овального зала в термах



в. Общий вид Зала с фонтанами в термах
г. Реконструкция исходного облика римских терм в Хаммат Гадере

вполне могла скрываться общность ремесленников. Иными словами, одни и те же люди, весьма вероятно, могли работать и в синагогах, и в церквях. Мы не знаем, кто это мог быть — христиане или иудеи. Важно другое. Те, кто это делал, не чувствовали неудобств от работы по изготовлению одних и тех же (или сходных) изображений в культовых зданиях различных религий[212]. А это уже говорит о мировоззрении этих людей и об идейной обстановке в самом обществе.

Интересно отметить, что в синагогах V — первой половины VI в. мозаичных изображений было даже больше, чем в церквях. Дело в том, что с 427 года действовал один запрет, касающийся художественного оформления христианских церквей. В них запрещалось изображать на полу религиозные символы и ветхозаветные сцены. Причина запрета понятна: считалось недопустимым ступать ногами по религиозным символам или ветхозаветным изображениям, однако запрет этот не касался синагог.

Понятно, что при строгом соблюдении законов времени Феодосиев и Аркадия такое строительство и новый взлет иудейского искусства были невозможными, но, как следует из самого факта существования таких синагог, законодательные запреты практически игнорировались, а ответных санкций со стороны властей не предпринималось. Объясняется это тем, что на какое-то время данная проблема перестала общество интересовать.

В полном соответствии с традициями жизни римского мира синагоги были полны надписей, в которых в основном перечислялось, кто, что и сколько пожертвовал на данную синагогу. Такие надписи относились и относятся к разным периодам, что создает дополнительную возможность сделать выводы об особенностях даже чисто экономической жизни иудеев. При сопоставлении такого рода надписей, относящихся ко II–III и IV–V вв., нельзя не заметить, что размеры пожертвований заметно мельчают. Во II–III вв. один жертвователь был, к примеру, в состоянии оплатить строительство колонны, портика или какой-либо иной архитектурной детали. В IV–V вв. один жертвователь был в состоянии профинансировать затраты лишь на часть мозаичного изображения на полу синагоги. Оплачивать всю сумму расходов должна была вся община в целом. Более детальная информация о пожертвованиях отдельных лиц и о составлявшихся в этой связи надписях есть применительно к Хаммат-Гадеру и Маону[213].

---

[212] См. подробнее: *Ovadiah A.* Les mosaïstes de Gaza dans l'Antiquité chrétienne // RB. 82. 1975. N 4. P. 552–557.

[213] *Goodenough R.* Jewish Symbols... Vol. I. New York. 1953. P. 239–241.

Хаммат-Гадер был своего рода курортом, известным своими горячими источниками. Многие из посещавших источники жертвовали деньги и на синагогу. Суммы были, как правило, скромными. Максимальное пожертвование составило 5 золотых монет. Такую сумму пожертвовало семейство, один из членов которого имел титул комита.[214] Большинство же оказывалось в состоянии пожертвовать половину, четверть или треть одного золотого. Некоторые — скорее всего именно по бедности — жертвовали синагоге не деньги, а различные ткани.

В другом городе, Маоне, торжественной надписью отмечается пожертвование двух золотых. И только в таком крупном городе, как Газа, один человек смог на свои деньги построить колонну, а двое торговцев шерстью смогли выложить достаточно денег для мозаичного покрытия одного крыла синагоги. В одном небольшом поселении, Хусифа, была обнаружена надпись, относящаяся к рассматриваемому времени, со специальными благословениями по отношению к жертвователям и тем, кто доставил свои дары в синагогу[215]. Все эти примеры показывают, что основной фигурой среди иудеев в Палестине в рассматриваемое время был мелкий собственник с достаточно скромными возможностями. Правда, с экономической точки зрения жизнь этих людей была достаточно стабильной. Дело в том, что и в Палестине ранневизантийского времени, и в остальных провинциях Ближнего Востока IV–VI вв. наблюдался экономический подъем, затронувший как сферу торговли и ремесленного производства, так и сельское хозяйство. Данные археологии свидетельствуют о повсеместном расширении на Ближнем Востоке рассматриваемого времени посевных площадей[216].

Несмотря на все законы запретительного характера, иудеи и в рассматриваемую эпоху продолжали работать в государственных структурах, как показывает пример уже упоминавшегося выше комита, пожертвовавшего на нужды синагоги в Хаммат-Гадере пять золотых. Государство же, как видим, до поры до времени закрывало на это глаза, предпочитая не замечать нарушения собственных законов. Другой источник, относящийся к рассматриваемому времени, позволяет в общем-то ответить, почему так происходило.

---

[214] Титул «комит» показывает, что, вероятнее всего, его обладатель был главой (возможно членом) городского совета какого-либо города или деревни.

[215] M. Avi-Yonah // QDAP. 1934. Vol. 3. P. 129–130.

[216] *Avi-Yonah M.* The Economics of Byzantine Palestine // IEJ. 1958. Vol. 8. P. 39–51. В особенности — p. 41–46.

Автор VI в., Кирилл Скифополитанский, составил весьма популярный сборник житий святых. В большинстве своем действие в житиях у Кирилла Скифополитанского происходит именно в Палестине. В одном из своих произведений Кирилл Скифополитанский описывает жизнь святого Саввы, годы жизни которого 439–531 гг. В этом житии несколько раз упоминаются иудеи, гуляющие по улицам Иерусалима и живущие в городе. Кирилл Скифополитанский уточняет, что иудеи во времена Саввы были в Иерусалиме крупными налогоплательщиками (Vita Sabae, 57). Иными словами, в V в. иудеи жили в Иерусалиме легально. Несколько свидетельств, относящихся к более позднему времени, также подтверждают факт проживания иудеев в Иерусалиме. При императоре Фоке (602–610 гг.) иудеев, проживавших в Иерусалиме, обращали в христианство насильно. Естественно, это было возможным только в том случае, если они там жили. Как известно, на короткий период перед арабским завоеванием весь Ближний Восток, в том числе и Палестина, и Иерусалим попали под власть персов. Христианские авторы в этой связи обвиняли иудеев в предательстве: в том, что именно иудеи открыли ворота персам. (Eutychius, Annales // PG. Vol. 111, col. 1089). Понятно, что такое обвинение не могло возникнуть на пустом месте: если бы иудеи в рассматриваемое время вообще не жили бы в городе.

Ко второй половине VI в. относится также одно свидетельство, показывающее, что иудеи жили в окрестностях Иерусалима и беспрепятственно посещали Святые места, связанные с деятельностью тех или иных ветхозаветных персонажей[217].

У нас есть одна зацепка, позволяющая предположить, какова могла быть численность иудейского населения в Палестине в V–VII вв. У жившего в X в. патриарха арабов-христиан Евтихия встречается указание, что во время персидского вторжения на Ближний Восток на стороне персов сражалось около 20 тыс. иудеев, что дает основания примерно оценить общую численность иудеев в 150–200 тыс. человек. Примерно к такому же результату можно прийти и иным путем. После восстания Бар Кохбы в Палестине было примерно 200 поселений иудеев с населением примерно 750–800 тыс. человек. К рассматриваемому же времени количество поселений иудеев в Палестине составляло примерно четверть от того, что было во втором веке, то есть примерно 200 тыс. человек. Если переводить

[217] Itinera Hierosolymitana, saec. IV–VII. Edidit. P. Geyer (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 39). Wien-Leipzig, 1898. P. 570: Antoninus Placentinus, 570 г. н. э.

это в проценты, то получим следующую цифру. Иудеи в рассматриваемое время составляли примерно 10 процентов от общего количества населения Палестины.

9. Иудеи и самаритянские восстания

Особенностью рассматриваемого времени были восстания самаритян в Палестине. В этой связи необходимо сказать несколько слов о взаимоотношениях иудеев и самаритян и об участии иудеев в самаритянских восстаниях. Надо сказать, что положение самаритян было в известном отношении хуже положения иудеев. Иудеи никогда не рассматривали самаритян как иудеев, а римляне всегда отказывались предоставлять самаритянам права и привилегии, которые имели иудеи в рамках языческого Рима. Так, римские власти запретили самаритянам обрезание уже в III веке, ибо рассматривали самаритян как один из многих народов империи, подлежащих тем самым общей юрисдикции[218]. Во времена Диоклетиана самаритяне обязаны были совершать жертвоприношения языческим богам наряду со всеми остальными народами. После этого раввины расценивали самаритян уже исключительно как идолопоклонников (jAbodah Zarah, 5, 4–44d).

В общей сложности заметных выступлений самаритян было три: одно в V в., и два в VI в. Что касается событий V в., то в 451 г. во время уже упоминавшихся волнений в Палестине на религиозной почве между православными и монофизитами, самаритяне, служившие в римских войсках, активно подавляли выступления монофизитов, выступив тем самым на стороне правительственных сил[219]. Однако уже в следующем поколении, в 484 г., в Палестине вспыхнуло настоящее восстание самаритян против центральной власти. Император Зенон находился в это время на Ближнем Востоке в связи с борьбой против очередного узурпатора. Восстание было жестоко подавлено, а на горе Гаризим, центральном месте самаритянского культа, была построена христианская церковь[220]. Восстание

[218] Origenus. Contra Celsum, II, 13 (Origène. Contre Celse. Tome I (Livres I et II). Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret. Paris, 1967. P. 320–321).

[219] Zach. Rhet. Hist. Eccl., I, 5. (Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Interpretatus est E. W. Brooks. Vol. I. Lovanii, 1924.)

[220] Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorfius. Vol. I. Bonn, 1832. P. 602–603; Johannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Accedunt Chilmeadi hodiique annotationes et Rich. Benteleii epistola ad I. Millium. Bonn, 1831. Bonn. P. 382 f); Procopius, De aedificiis, V, 7.

имело известный успех: самаритянам удалось на какое-то время захватить город Кесарею — резиденцию наместника Палестины Первой. Восставшие избрали из своей среды правителя, которого звали Юст. Известно также, что Юст и его окружение небезуспешно пытались организовать управление на подконтрольной им территории. Получение Юстом власти было обставлено торжественно и имело совершенно очевидные претензии на законность: самаритянский царь был коронован. В источниках сообщается также, что самаритяне собирали налоги с местного населения в размерах, не превышающих обычно собираемых сумм. Интересно отметить также, что восставшие регулярно устраивали на подконтрольной им территории праздничные мероприятия для населения. Правда, по сути своей они ничего не могли предложить иного, кроме традиционных для этого времени театральных представлений, состоявших в основном из конных заездов, травли диких зверей, спортивных состязаний и театрализованных представлений в современном смысле слова.

Причина первоначального успеха крупных самаритянских восстаний заключалась в том, что гражданская власть в рассматриваемое время не имела в своем непосредственном распоряжении войск. Для вызова войск, рассредоточенных в основном вдоль границ, требовалось время. Однако же, естественно, всегда наступал такой момент, когда войска наконец собирались и переходили в наступление. Поражение восставших было только делом времени.

Но поражение самаритянского восстания при Зеноне означало лишь передышку в борьбе. Попытка восстания имела также место при императоре Анастасии. Небольшая группа самаритян захватила церковь на горе Гаризим и подняла там знамя восстания. Абсолютное большинство самаритян не поддержало этого выступления и восстание фактически завершилось, так и не начавшись[221].

Первое по-настоящему крупное самаритянское восстание произошло уже в следующем столетии. Восстание началось в 529 г. под влиянием нападений на византийскую территорию проирански настроенных арабов, защиты от нападения которых не было.

События 529 г. представляют особый интерес для историка по следующей причине. В источниках сохранились две традиции об участии или, наоборот, неучастии иудеев в этом восстании. Известный хронист VI в. Иоанн Малала прямо пишет об участии иудеев в

[221] О восстании при Анастасии см.: Procopius. De aedificiis, V, 7.

восстании[222], ограничиваясь, правда, при этом одной фразой. Несколько авторов более позднего времени повторяют известие Малалы, говоря о соучастии в восстании и самаритян, и иудеев[223]. В то же время три автора — Прокопий, Захария Ритор и автор Пасхальной хроники, — являющиеся либо современниками описываемых событий, либо жившие вскоре после завершения восстания[224], говорят только о самаритянском восстании[225]. Эти различия подходов в источниках не дают надежных оснований сказать в данном случае что-либо определенное. Против возможного участия иудеев в восстании говорит, пожалуй, тот факт, что иудеи и самаритяне очень давно были разделены конфессионально и соучастие иудеев в самаритянском восстании в свете этого кажется маловероятным. Однако же, как мы увидим чуть ниже, участие иудеев в последнем самаритянском восстании подтверждается всеми источниками. Поэтому, если совместное выступление самаритян и иудеев в 555 г. было реальностью, то возникает вопрос, почему оно не могло иметь места и в 529 г.? Дополнительным, правда косвенным, соображением в пользу возможности совместных выступлений иудеев и самаритян против центральной власти необходимо признать следующее. В рассматриваемое время все больше и больше стирались юридические грани между отдельными категориями жителей империи. В поздней античности происходит окончательное превращение гражданина в просто подданного. Этот процесс унификации статуса и положения отдельного человека в обществе не мог не вести к сближению условий жизни и в конечном счете к сближению взглядов.

Все же, ввиду недостаточности источников, мы не можем высказаться окончательно о составе возможных участников первого сама-

[222] Johannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Accedunt Chilmeadi hodiique annotationes et Rich. Benteleii epistola ad I. Milium. Edidit G. Bonn, 1831. P. 445–446.

[223] Theophanis Chronographia edidit C. De Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883, A. M. 6022 (p. 178, 23); Cedrenus (ed. Bonn. Vol. I. P. 646–647); Historia miscellanea, XVI (PL. Vol. 95. Col. 981).

[224] Таковым является автор написанной в начале VII в. Пасхальной хроники, имя которого неизвестно.

[225] Procopius. Historia arcana 11, 24–30; Zach. Rhet. Hist. Eccl., IX, 8 (Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Interpretatus est E. W. Brooks. Vol. I. Lovanii, 1924); Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum recensuit L. Didorfius. Vol. I. Bonn, 1832. P. 619–620. Также только о самаритянском восстании, без участия иудеев, пишет сирийский автор гораздо более позднего времени — Григорий Абу-ль-Фарадж Бар Эбрей (The Chronography of Gregory Abu'l Faraj being the first part of his Political History of the World. Translated by E. Wallis Budge. Vol. I. London, 1932. P. 74).

ритянского восстания. Можно, правда, отметить, что у одного из поздних авторов, у араба-христианина Агапия, события самаритянского восстания 529 г. охарактеризованы как восстание иудеев[226].

Ход событий восстания 529 г. за немногими исключениями повторяет события 484 г. Восстание началось успешно. Восставшие захватили на этот раз другой город — Скифополис. Из состава восставших был избран и коронован царь по имени Юлиан, пытавшийся — и даже небезуспешно — налаживать власть на той территории, которая была ему подконтрольна. Центральная власть тем временем собрала достаточное количество войска, заключило союз с аравийскими племенами, жившими в приграничной с империей полосе и начало наступление на восставших. Результат был предсказуем: было убито и продано в рабство около 20 тыс. самаритян. В источниках при этом отмечается, что особо отличились союзные с Византией аравийские племена, грабившие самаритян и перепродававшие самаритян в рабство в Иран.

Далее последовали обычные репрессивные меры, включавшие в себя религиозные преследования и насильственное обращение в христианство. Однако события 529 г. не стали еще последним восстанием самаритян. Таковое последовало в 555–556 гг. в Кесарее. Воспользовавшись столкновением в городе сторонников двух самых распространенных цирковых партий («голубых» и «зеленых»)[227], самаритяне и иудеи устроили в Кесарее настоящий антихристианский погром с многочисленными убийствами, грабежами и поджогами церквей. Пиком восстания стал штурм дворца наместника и его убийство. Однако же властям удалось справиться с волнениями в Кесарее относительно легко, и основными репрессивными мерами были даже не казни, а конфискации имущества восставших[228]. Это было последнее выступление самаритян против центральной власти. Судя по всему, массовые репрессии после восстания 529 г. и насильственные обращения в христианство сыграли свою роль: протестующие были истреблены, а оставшиеся вынуждены были смириться.

---

[226] Kitab al `Unvan. Histoire Universelle, écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éditée et traduite en français par Alexandre Vasiliev. Seconde Partie. // PO. Vol. 8. 3-ième partie. Paris, 1912. P. 427.

[227] Специальное исследование о цирковых партиях: *Дьяконов А. П.* Византийские Димы и факции (τὰ μέρη) // Византийский сборник. М.; Л., 1945. С. 144–227.

[228] Основные источники: Johannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Accedunt Chilmeadi hodiique annotationes et Rich. Benteleii epistola ad I. Millium. Bonnae, 1831. P. 487; Theophanis Chronographia edidit C. De Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883 A. M. 6048 (p. 230, 5–15); Hist. miscell., XVI (PL. Vol. 95. Col. 991); Cedrenus (ed. Bonn). Vol. I. P. 675.

10. Иудеи и иудаизм в законодательстве Юстиниана

По сравнению с V в. принципиально новая политика во всех областях жизни общества началась вместе с приходом к власти Флавия Петра Савватия Юстиниана (527–565), наиболее значительного из всех императоров ранневизантийского времени. С его именем связано множество крупных начинаний. Одним из них стала комплексная кодификация римского права и издание в 536 г. общего свода Римского права (Corpus iuris civilis). Свод этот стал основой правовых систем всех стран Западной Европы.

Эта претензия на всесторонность охвата материала вела законодателя соответственно к необходимости повторного рассмотрения проблем иудеев и иудаизма. Кроме того, вновь (после Феодосия) законодатель счел необходимым высказать свою приверженность церкви и церковным идеалам. А в этой ситуации законодатель не мог не высказаться о иудеях и иудаизме по причинам, о которых уже говорилось выше.

Первый закон, конкретно касающийся иудеев, был принят при Юстиниане в 527 г. (Dig., 5, 12, 2). Закон был принят в связи с тем, что — с точки зрения законодателя — в армии и на государственной службе оказалось слишком много еретиков, от которых следовало избавляться. Закон давал необычное уточнение, кто такой еретик. До этого момента еретиками были и считались те, кто исповедовал в сфере религии взгляды, отличающиеся от общепринятых и признанных государством как канонические. Юстиниан расширил толкование этого понятия. При нем еретиками стали считаться абсолютно все, а не только христиане-сектанты, не придерживающиеся ортодоксальных взглядов. Иными словами, иудеи тоже стали рассматриваться как таковые. Закон содержал кое-что новое и в своей конкретной части. Император вновь подтвердил запрещение иудеям занимать какие-либо посты в гражданской и военной сфере. Иудеям было запрещено преподавание. Речь идет, естественно, об образовательных структурах государственного характера, действующих в рамках христианской идеологии. Дело в том, что все общеимперские законы никак не затрагивали нормы жизни внутри иудейского мира и на деятельность синагог или иудейских академий законодатель даже не пытался покушаться. Здесь же отметим примечательность самого факта этого запрета. Он означает, следовательно, что до 527 г. примеры преподавания иудеев за пределами иудейского мира не были такими уж редкими.

Однако в этом законе Юстиниан ввел и гораздо более серьезный запрет. Иудеям отныне запрещалось заседать в городских советах, им запрещалось исполнять обязанности так называемых городских адвокатов.[229] По новому законодательству иудеям разрешалось отныне исполнять лишь обязанности низших городских чинов. (Cohortalini — стражники, надзиратели). Свою политику в этом вопросе сам Юстиниан формулировал (Nov., 45, 537 г.) так: иудеи должны нести все тяготы муниципальных обязанностей, не имея при этом никаких прав и льгот, которые могли бы у них быть от работы в городских структурах[230]. (Именно таков заголовок этой Новеллы.)

Здесь может возникнуть вопрос, по какой, собственно, причине император решил на этот раз изгнать иудеев из городских советов, тогда как раньше императоры придерживались все же иной политики, видя элементарную выгоду[231] от пребывания иудеев в городских структурах (Cod. Theod., XVI, 8, 8; 9; 13). Причин здесь несколько: экономическая, политическая и — если так можно сказать — идеологическая. Один из знаменитых предшественников Юстиниана, император Анастасий (498–518), осуществил серьезную реформу принципов налогообложения. Анастасий снял с городских советов ответственность за сбор налогов в городе и городской округе. Все, что было связано со сбором налогов, передавалось в руки специальных уполномоченных казны. Иными словами, у государства в VI в. существенно уменьшился интерес к деятельности и составу городских советов, ибо налоги отныне собирались по совершенно иной схеме. Такова первая, экономическая причина потери интереса государственных структур к пребыванию иудеев в городских советах.

Вторая, политическая причина заключалась в неуклонном упадке самих городских советов. Как таковые они сохранялись, но, по сути, роль их в политической жизни общества только уменьшалась. В этой связи государству судьба городских советов в принципе переставала быть интересной, даже вне зависимости от проблемы участия или неучастия евреев в их деятельности. Чем дальше, тем больше все проблемы муниципальной жизни решались либо чиновниками императорской администрации, либо деятелями христианской церкви.

---

[229] Defensor civitatis — буквально: защитник города. Так называлась специальная должность по защите городских интересов перед вышестоящими инстанциями.

[230] Nov. Just., XLV, praefatio (Corpus iuris civilis. Novellae. P. 277–278).

[231] С государственной точки зрения, естественно, было выгодно иметь в городских советах всех тех, кто был способен нести тяготы решения проблем муниципального хозяйства и уплаты налогов.

Что касается третьей, идеологической причины, то она связана с отношением Юстиниана к церкви и христианству. Принципиальная установка на то, что государство поддерживает теснейшие связи с церковью и является своего рода олицетворением существования в обществе «православия» и «православного» идеала, делала неизбежным наступление на иудеев и их права.

Упомянутый закон имел особенно тяжкие последствия для иудеев таких крупных центров как Тивериада и Сепфорис. Как уже говорилось ранее, здесь на протяжении веков в составе городских советов число иудеев было по меньшей мере значительным[232]. Теперь, вследствие реформ Юстиниана, в городских советах и Тивериады, и Сепфориса стали заседать христиане. Если же учесть, что оба города были крупными центрами иудаизма, то вполне можно согласиться с мнением одного современного израильского исследователя, что складывающаяся в результате принятия этого закона ситуация была сопоставима с временами гонений при Адриане[233].

Надо сказать, что законодательство времени Юстиниана о иудеях в основе своей представляло переделку законодательства времени Феодосиев и Аркадия с ярко выраженной тенденцией усиления санкций против иудеев и уменьшения любых льгот, которые могли им причитаться. Так, по закону 423 г., принятому Феодосием II (Cod. Theod., XVI, 10, 24 = Cod. Just., I, 11, 6), иудеям полагалась компенсация в тройном или даже в четверном размере за ту собственность, которую у них кто-либо несправедливо отбирал. Юстиниан саму эту норму оставил, но существенно уменьшил размер предоставляемой компенсации. В VI в. иудеям предоставляли компенсацию за несправедливо отобранную собственность лишь в двойном размере. Интересна вводная формулировка закона, показывающая, откуда вообще возникла необходимость регулировать на государственном уровне компенсации за несправедливо отобранную собственность. Законодатель специально обращается к истинным христианам или к тем, кто таковыми себя считает, со специальной просьбой не трогать иудеев и язычников, живущих спокойно и не злоумышляющих ничего противозаконного.

Среди законов времени Феодосиев, подтвержденных Юстинианом, были, естественно, и законы о рабах-христианах, находящихся

[232] Может быть даже можно говорить о том, что в городских советах Тивериады и Сепфориса иудеи преобладали.

[233] *Avi-Yonah M.* The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 248.

во владении иудеев (Cod. Just., I, 10, 2; I, 3, 54 (56), 8). Само по себе подтверждение этих законов императором-христианином понятно, однако здесь не может не возникнуть и некоторых вопросов. Формулировки законов, принятые при Феодосиях, были вполне конкретны и определенны. Однако сам факт возврата Юстиниана к этому сюжету показывает, что, несмотря на все законы времени Феодосиев, иудеи продолжали владеть рабами-христианами. Точно так же строжайшие предписания освобождать таких рабов, если хозяин захочет обратить их в иудаизм, действовали, скорее всего, лишь частично. Государственная власть, похоже, вмешивалась в эти дела на самом деле лишь тогда, когда некий факт такого рода становился известным, а систематического выявления всех случаев, подпадавших под действия этих законов, никто не проводил.

Во времена Юстиниана был подтвержден, естественно, и закон о запрете обращения иудеем-хозяином своего раба-христианина в иудаизм. Сам факт повторения этого закона — как, впрочем, и некоторые свидетельства нарративных источников — показывает, что такие факты имели место. Однозначное объяснение в данном случае дать действительно не просто, но наиболее вероятным здесь представляется следующее предположение.

Как уже отмечалось, раб в хозяйстве мелкого ремесленника или торговца в рассматриваемое время был хозяину нужен с чисто экономической точки зрения. *Все прекрасно знали, что раба-христианина иудею нужно отпускать и что владеть по существу разрешается лишь рабами язычниками (не христианами) или же — рабами-иудеями.* В этих условиях обращение раба в собственную веру, в иудаизм, представлялось, весьма вероятно, неплохим выходом. Скорее всего, здесь следует учитывать и эмоциональный, религиозный фактор. Иудей, чувствовавший себя не лучшим образом в позднеантичном обществе, мог, видимо, принуждать своего раба-христианина принять иудаизм просто из чувства мести.

Высказанное является лишь предположениями, представляющимися наиболее вероятными в данной ситуации, не имеющими прямого подтверждения в источниках.

По сравнению с законодательством времени Феодосиев, Юстиниан внес и кое-что новое в рассматриваемый юридический казус, оставив в принципе сам закон без изменений. По законодательству Юстиниана, иудей, владевший рабом-христианинином должен был платить штраф в 50 фунтов золотом. Отныне иудей был обязан отпустить на волю не только раба-христианина, но всякого раба, изъявившего желание креститься. В одном отношении рассматриваемый

закон даже защищал интересы рабов. В тексте сказано, что если в собственность к иудею попадает раб уже крещеный, то раб этот не только освобождается, но и не возвращается прежнему владельцу, даже если последний крестился. Оговорка показывает, что свобода таких рабов не была безусловной и что прежние хозяева по меньшей мере пытались получить назад свою собственность. Надо сказать, что закон этот не был очень успешным. В 553 г. закон был повторен.

Принципиальное новшество в законодательстве Юстиниана касалось норм действий иудеев в судах. Отныне показания иудея против христианина (правда, против православно мыслящего) объявлялись не заслуживающими доверия. Несколько позже закон был, правда, интересным образом уточнен. Показания иудея в суде касательно христианина объявлялись не заслуживающими доверия в том случае, если они были для христианина неблагоприятны. Благоприятные показания, естественно, принимались. В законе также оговаривалось, что принимаются во внимание показания иудеев в делах о беглых куриалах[234].

Особое внимание законодателя вызвали также те семьи иудеев, часть членов которых приняла христианство. Юстиниан подтвердил старый закон о том, что любой из еретиков, принявший христианство сохраняет права наследства на имущество родителей. В законе также уточнялось, что если один из родителей-еретиков желает крестить своего сына, а другой противится, то желание того, кто хочет крестить ребенка является более правомочным, чем обратное (Cod. Just., I, 5, 13; I, 5, 12, 18). Обращает на себя внимание тот факт, что иудеи непосредственно в текстах законов не названы. Закон о наследовании — в котором речь идет в целом о семьях еретиков, часть членов которых приняла православие[235] — лишь завершается словами о том, что все изложенное выше касается иудеев и самаритян. В законе же о крещении законодатели говорят в целом о еретиках или же о приверженцах православия[236].

В Новелле 131 от 545 г. (Nov., CXXXI, praef 14; 1) император уточнял, что никакой еретик[237] ни под каким видом не может получить

[234] Nov., XLV, 1 (537 год); Cod. Just., I, 5, 21 (531 г.).

[235] Правильное название древней церкви, не разделившейся еще окончательно на православие и католицизм, представляет известные затруднения. Автор работы исходит из того, что для древней единой христианской церкви можно употреблять эпитет «православная», отдавая себе отчет в принципиальной разнице древнего и современного православия.

[236] Закон датируется 527 г. Он исходит от императоров Юстина и Юстиниана.

[237] Из контекста видно, что законодатель в понятие «еретик» включал и последователей иудаизма.

в собственность землю собственность, на которой была расположена христианская церковь. Имущество всякого, кто так поступал, объявлялось по закону собственностью церкви, имевшей полное право обратиться в суд для подтверждения своих прав. Понятно, что практическая значимость такого закона была невелика, ибо естественно стремление иудеев приобретать земли, на которых расположены христианские храмы, не могло быть сколько-нибудь существенным или общественно значимым.

Все перечисленные законы не представляли собой чего-либо принципиально нового, являясь обновлением и уточнением законов Кодекса Феодосия. Новое же внес один закон, формально вообще не касающийся иудеев. В Новелле 131 и в Кодексе Юстиниана (Nov., CXXXI, 1; Cod. Just., I, 3, 44(45) было объявлено, что церковные каноны имеют силу закона. Фактически это означало, что иудеи и все другие религиозные меньшинства империи становятся своего рода заложниками церкви, ее политики и интересов.

Это не замедлило проявиться в виде постоянного и настойчивого желания императора вмешиваться в дела общины. Так, Юстиниан запретил иудеям праздновать Пасху в свой срок, если дата иудейской Пасхи предшествовала Пасхе христианской. Сообщение об этом дошло до нас благодаря Прокопию, который осуждает Юстиниана за это решение (Hist. Arc. 28, 16–18). Он пишет о том, что иудеи вынуждены были, благодаря Юстиниану, нарушать служение богу и преступать собственные законы. Фраза эта уже сама по себе показывает, что в язычестве было заложено по отношению к иудаизму гораздо больше терпимости, чем в христианстве.

В 553 г. последовало своего рода вмешательство Юстиниана в культовую практику иудаизма. Поводом для издания специальной Новеллы 146 послужила следующая ситуация. В это время в иудейской среде Константинополя шли дебаты, какой текст Библии можно использовать при богослужении — только иудейский или же в том числе и греческий. Узнав об этом диспуте, император тут же издал закон общеимперского значения, обращенный ко всем иудеям. По мысли императора, новый закон должен был сблизить иудеев и христиан.

Суть же закона сводилась к следующему. Император приказал уравновесить в правах во всех синагогах греческий перевод Ветхого Завета (Септуагинту) и масоретский текст. *Иными словами, использование Септуагинты в синагогальном культе объявлялось законным.* Юстиниан рекомендовал для использования именно текст Септуагинты, но разрешал использовать и иные, в частности Библию Ак-

вилы. В рассматриваемом законе содержится еще три интересных уточнения. Император обращается к главам иудейских общин с запрещением изгонять из общин и наказывать тех, кто выступает в поддержку этих нововведений. В то же время император обращался с просьбой как раз наказывать тех, кто не верует в воскресение из мертвых, в Страшный суд и в существование ангелов. Судя по всему, эти меры были направлены против самаритян и тех иудеев, которые разделяли эти взгляды[238].

В итоге конечно возникает вопрос, насколько был или мог быть проведен в жизнь такой закон? Мы не располагаем точной информацией, но, вероятнее всего, реализация закона была весьма ограниченной. Вполне вероятно, что в столице все было устроено именно так, как императору было нужно, но сомнительно, чтобы мероприятия такого рода были бы проведены в жизнь повсеместно и систематически.

При рассмотрении этого вопроса важно также отметить, что в законодательстве Юстиниана ни слова не сказано о нападении фанатиков на синагоги и о разрушении синагог. Это не случайно: атаки на синагоги не входили в интересы государства. Правда, в то же самое время Юстиниан подтвердил восходящий ко времени Феодосиев запрет на строительство новых синагог (Nov., CXXXI, 14, 2 — 545 г.), а в Новелле, посвященной регламентации религиозных дел в Африке (Nov., XXXVII, 8 — 535 г.), Юстиниан вообще запретил строительство новых синагог.

Благодаря источникам нарративного характера, мы кое-что знаем и о практических действиях Юстиниана во всем том, что касается иудеев и иудаизма. Так, Прокопий рассказывает (De aedif., VI, 2), что в Киренаике, на территории современной Ливии, в городе Борион была великолепная синагога, основание которой приписывалось царю Соломону. По распоряжению императора, синагогу сделали церковью, а всех иудеев данного поселения насильственно обратили в христиан.

Кое-что дает и археология. Так, обследование синагоги в Герасе показало, что на развалинах синагоги в районе 450 г. была построена церковь. В Кесарее, Хусифе на горе Кармел и в Энгедди видны следы огня на остатках синагог и мозаичных полах синагог[239]. Мы

[238] Origen, in Matthiam, 22, 23–33 (PG. Vol. 13. Col. 1561–1564); Epiphanius. Panarion, 9, 2, 3 (GCS. 25. P. 198–199); *Gaster M.* The Samaritans. London, 1925. P. 78, 88; *Thomson C. H.* The Samaritans. London, 1919. P. 187, 197.

[239] *Avi-Yonah M.* Caesarea // IEJ. 1956. Vol. 6. P. 260–261.

не знаем, что именно происходило или могло произойти в каждом данном конкретном случае. Для данной эпохи мы не располагаем данными о нападениях на синагоги с целью их разрушения. Очень может быть, что эти пожары и следы разрушений связаны с политикой насильственного обращения иудеев в христианство и свидетельствуют о настоящих конфликтах на этой почве между иудеями и государственной властью.

Изложенный материал позволяет сделать следующий вывод о политике Юстиниана по отношению к иудеям. В период окончательной кодификации римского права император подтвердил все основные законы о иудеях времени Феодосиев, ужесточив их. Непосредственно во времена Юстиниана было добавлено сравнительно немного законов об иудеях и иудаизме, однако их следует рассматривать как дальнейшее углубление политики государства на отгораживание от иудеев и на дальнейшее укрепление тех рамок, в которых государство соглашалось, так сказать, терпеть иудеев. Некоторые из провозглашенных Юстинианом мер — в особенности об использовании в синагогальном культе греческих переводов Ветхого Завета — оставались в основном благопожеланиями с очень ограниченной сферой реализации.

Подводя итоги, отметим, что эффективность всего позднеантичного законодательства по поводу иудеев — насколько позволяют судить источники — была относительной. Их исполняли, когда становился известным факт их нарушения или же тогда, когда кто-то был очень заинтересован в его воплощении.

11. Иудеи и иудаизм в законодательстве преемников Юстиниана. «Доктрина новокрещенца Иакова»

Юстиниан, как известно, скончался в 565 г., лишь в незначительной степени добившись практического осуществления тех грандиозных планов, о которых думал в начале собственного царствования. Императоры, правившие после Юстиниана и до Ираклия (610–641), императоры были во всех отношениях фигурами гораздо более скромного масштаба. Никаких новых законов, касающихся иудеев и иудаизма, более уже не принималось, однако направление политики, заложенное Юстинианом по отношению к иудеям, было продолжено и его преемниками.

Дело в том, что внутреннее положение в Палестине не отличалось спокойствием и стабильностью, такой, какой хотела бы видеть центральная власть. Иоанн Эфесский сообщает[240], что Феофил, полководец императора Юстина II (565–578 гг.), вынужден был подавлять очередное восстание в Палестине, поднятое самаритянами и иудеями.

Ситуация в Палестине, однако, осложнялась не только открытыми выступлениями. До наших дней сохранился любопытный документ, написанный в начале VII века и отражающий, судя по всему, реалии именно этого времени. Это — «Доктрина новокрещенца Йакова» — своего рода история жизни одного крещеного иудея, занимавшегося торговлей[241]. Некоторая неясность связана лишь с временем описываемых событий. История Йакова может относиться ко времени правления либо императора Фоки (602–610), либо Ираклия (610–641). Вторая проблема, связанная с этим источником, заключается в определении места событий. В, собственно, «Доктрине новокрещенца Йакова» основные события происходят в Северной Африке, в районе Карфагена, в более позднем варианте той же или почти идентичной истории события происходят в Палестине[242].

Основная проблема, связанная с интерпретацией этого памятника, заключается в поразительном контрасте между биографией основного действующего лица, похожей на настоящей авантюрный роман, и благостным характера самого памятника в целом. По своей форме «Доктрина новокрещенца Йакова» — это рассказ проникнувшегося христианской верой иудея, обращенный к своим соплеменникам-иудеям с разъяснением «истинности» христианской веры и с

[240] John of Ephesus. The Third Part of the Ecclesiastical History. transl. by R. P. Smith. Oxford, 1860. P. 209.

[241] Краткая характеристика этого сочинения на русском языке есть в следующем сочинении: *Пигулевская Н. В.* Византия и Иран на рубеже VI и VII веков. М.; Л., 1946. С. 26–28. Полное издание памятника с большим количеством комментариев осуществлено в Travaux et Mémoires. Vol. 11. Paris, 1991. (Общий заголовок публикации — *Dagron G., Déroche V.* Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle // TM. 1991. Vol. 11. P. 17–311; публикация распадается на следующие части: *Dagron G.* Introduction Historique // TM. 1991. Vol. 11. P. 17–46; Doctrina Jacobi nuper baptizati. Édition et traduction par V. Déroche // TM. 1991. Vol. 11. P. 47–229; Commentaire par G. Dagron // TM. 1991. Vol. 11. P. 230–311.) Предшествующие издания: Nau F., Didascalie de Jacob, 53 (PO. Vol. 8. 5-ième partie. P. 776f.); Sargis d'Aberga (controverse judéo-chrétienne). Première assemblée. Texte éthiopien publié et traduit par S. Grébaut // PO. Vol. 3. Paris, 1909. P. 549–646.

[242] История с крещением Йакова, видимо, действительно происходила в Африке, но мы не можем исключать того, что в Палестине могли происходить аналогичные явления.

призывом обратиться в христианство. Однако рассказываемые самим же Йаковом обстоятельства своей жизни, и в особенности весьма живописные обстоятельства крещения этого человека, заставляют усомниться в возможности того, что он вообще был в состоянии проникнуться христианской верой. Из этого противоречия можно делать разные выводы. Н. В. Пигулевская (см. прим. 119) пишет о недостоверности и тенденциозности памятника, объявляя Йакова вымышленной фигурой. Действительно, у нас нет особых оснований обязательно видеть в нем реально существовавшего человека. Однако некоторые другие источники времени Поздней империи как раз показывают, что жизнь Йакова и его взаимоотношения с окружающим миром ничем особенно не выделяются и характерны для определенного типа иудеев рассматриваемого времени. Иными словами, все отдельно взятые составляющие биографии Йакова вполне реальны и взяты из жизни автором сочинения из реальной жизни.

О второй части этой истории, как и при каких обстоятельствах, согласно автору сочинения, Йаков крестился, речь пойдет чуть ниже, а сейчас — о первой части истории, о молодости Йакова, прошедшей в Палестине в конце VI в. Излагаемые ниже факты, судя по всему, представлялись автору сочинения типичными для поведения молодого иудея времени правления Маврикия (580–602) и Фоки (602–610).

Йаков — как и определенная группа его единомышленников — не прочь были подраться и затеять настоящие потасовки с христианами. Иудеи вели себя откровенно провокационно. Они вмешивались в конфликты между христианскими сектами и в традиционные разборки между цирковыми партиями. Если, например, «зеленые» были в данный конкретный момент сильнее, Йаков и подобные ему начинали поносить противоположную партию («голубых»), провоцируя конфликт тех и других. При обратном раскладе сил, иудеи опять же, выступив на стороне более сильных, начинали провоцировать столкновение между христианскими группами. Тот же Йаков и люди подобного ему склада приняли участие в одном шумном столкновении в цирке, которое кончилось убийством наместника провинции[243]. Известно также, что Йаков был среди тех, кто спровоцировал однажды беспорядки, начавшиеся на Родосе в связи с одним из цирковых представлений[244].

---

[243] Dcotrina Jacobi nuper baptizati, I, 41. (По французскому изданию В. Дероша — TM. 1991. Vol. 11. P. 130–131.)

[244] Doctrina Jacobi nuper baptizati, V, 20, 13–16. (По французскому изданию В. Дероша — TM. 1991. Vol. 11. P. 214–215.)

Здесь важно отметить, что поведение Йакова подано не как изолированный случай, не как поведение какого-то любителя подраться ради самой драки. Конфликт здесь глубже и серьезнее. Иудеи не могли не реагировать на притеснения со стороны христиан, и эти притеснения со всей логической необходимостью вели к подобным вспышкам ненависти и конфликтам на этноконфессиональной почве, чего сами участники таких историй, возможно, не всегда и сознавали.

Во времена императора Маврикия (582–602) — как и при Юстиниане — опять же были случаи насильственного обращения иудеев в христианство. Иоанн Никиусский рассказывает, как брат императора Домитиан, епископ малоазийской области Мелитена, заставил иудеев принять христианство, однако, как писал Иоанн Никиусский, обращенные иудеи стали лишь христианами-лицемерами[245].

Для времени Ираклия мы располагаем детальным описанием, как происходили насильственные обращения в христианство в начале VII века. Речь идет об уже упоминавшемся выше сочинении, известном под названием «Доктрина новокрещенца Йакова». Процесс обращения в христианство — так, как он изложен в источнике, — оказывается поразительно прост и легок. Оснований не доверять описываемым событиям у нас нет, ибо вероятнее всего, сцена действительно списана с натуры одним из их участников.

Согласно источнику, наместник Африки призвал иудеев Карфагена и находившихся в Карфагене к себе. Затем, когда они пришли, наместник поинтересовался, признают ли иудеи себя рабами императора. Иудеи, естественно, ответили, что признают. Наместник далее, заявил, что светлейшему — т. е. императору — угодно было приказать вам креститься. После некоторой паузы, видя, что иудеи никак не отвечают, наместник поинтересовался, в чем, собственно, дело. Один из присутствующих по имени Нонн ответил наместнику, что время святого крещения еще не настало. Наместник от таких слов очень рассердился и напомнил всем присутствующим, что коли они рабы императора, то почему, собственно, они не исполняют желания господина. Иудеи были весьма напуганы таким поворотом событий, а наместник решил проблему тут же и весьма быстро. Процесс крещения был осуществлен практически сразу же. Присутствовавший тут же Йаков крещения избежал, заявив, что он уже христианин. Наместник же особенно вникать не стал, удовлетворив-

[245] Chronique de Jean évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et traduit par H. Zotenberg. Paris, 1883. P. 535; La Didascalie de Jacob… // PO. Vol. 8. P. 733. Note 2.

шись таким признанием. Однако чуть позже Йаков выдал себя, правда, случайно. В неожиданной для себя ситуации вместо «благопристойного» греческого κύριος (господин), он употребил иудейское слово с тем же значением («адонай»). Йаков был тут же арестован. Когда выяснилось, что Йаков к тому же обрезан, то он был посажен в темницу, где просидел сто дней. Затем под угрозой пыток Йакова заставили принять крещение. Таким образом, сам факт крещения становился признаком политической лояльности, так же как раньше таким признаком политической лояльности считалось принесение жертв перед изображением императора.

12. Иудеи и иудаизм в годы персидского и арабского завоеваний Ближнего Востока (до битвы при Йармуке)

Первая четверть VII века стала особо драматичным моментом во всемирной истории в целом и применительно к Палестине в частности. Длившаяся веками когда скрытая, когда явная борьба за гегемонию на Ближнем Востоке между Римом и Парфией, а затем — между Византией и Сасанидским Ираном пришла в рассматриваемое время, как казалось, к некоему логическому завершению. События эти оказали огромное влияние на судьбу всех тех, кто оказался в них вовлечен, в том числе, и на иудеев.

Последняя война Византии с Ираном началась в 603 г. и практически сразу пошла для византийцев неудачно. За два года персы отвоевали у византийцев все территории, которые принадлежали Византии на севере Месопотамии. В 606 г. персы вторглись в Сирию и впервые появились в Финикии и Палестине. В 609 г. основная персидская армия пересекла Евфрат и направилась в сторону Антиохии. В том же 609 г. в Северной Африке вспыхнул мятеж против императора Фоки, который был весьма непопулярной личностью. В октябре 610 г. будущий император Ираклий без особых проблем захватил Константинополь.

Положение Византии в этот момент оказалось весьма непростым. С севера в наступление перешли авары и славяне, угрожавшие столице, на востоке наступали персы. Византийская армия проиграла решающее сражение под стенами Антиохии в 611 г. Грекам пришлось срочно эвакуироваться, и дорога для персов была откры-

та как в сторону Малой Азии и Константинополя, так и в сторону Палестины. Сперва, однако, персы двинулись к югу, в сторону Палестины. Успех персидского наступления заключался не столько в их силе, сколько в слабости византийской армии и в факторе случайности. Фока, захвативший власть в 602 г., был весьма непопулярен и в обществе, и в армии. Это привело и к деморализации армии и к отсутствию единства между гражданской властью и армией.

Дополнительным фактором, обеспечившим поражение византийской армии на первом этапе, стало и отсутствие народной поддержки. Фока, проводя политику в поддержку исключительно православия, не мог рассчитывать на поддержку населения восточных провинций, традиционно поддерживавших монофизитов. Жители же Ближнего Востока действительно были готовы скорее принять власть персов, чем византийских православных императоров.

Если христианское население оставалось в общем-то пассивным, то этого нельзя сказать о иудеях. В истории VI в. было несколько знаменательных эпизодов, показывающих готовность иудеев всячески помочь персам в борьбе против Византии. Во время войны с персами 502–505 гг. иудеи пограничного города Констанция пытались устроить заговор, чтобы передать город персам[246]. В 529 г., сразу же после поражения самаритянского восстания, делегация самаритян посетила иранскую столицу Ктесифон и добилась приема у шаха Хосрова I. Делегация пыталась убедить иранскую сторону не заключать мира с византийской стороной, обещая на будущее всяческую поддержку со стороны и самаритян, и иудеев[247]. Можно привести много и других примеров подобного рода. Иудеи служили в иранской армии, и достаточно часто. У сирийского хрониста Михаила Сирийца встречается следующий интересный факт. Во время одной из войн с персами при Юстиниане персидский полководец попросил перемирия на один день, чтобы иудеи и христиане смогли отпраздновать некий праздник (правда, не уточняется, какой именно)[248]. Иудеи

[246] The Chronicle of Joshua the Stylite composed in Syriac A. D. 507 / With a translation and notes by W. Wright. London, 1882. P. 47–48.

[247] О посольстве см.: Ioannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Accedunt Chilmeadi hodiique annotationes et Rich. Bentleii epistola ad I. Millium. Bonn, 1831 (p. 455ff.); Theophanis Chronographia edidit C. De Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883, a. m. 6021 (p. 179, 1ff.).

[248] Michel le Syrien. Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. T. 2. Paris, 1901. P. 191.

активно помогали персам во время персидского наступления. Так, при приближении персов к Антиохии в сентябре 610 г., в городе началось восстание иудеев против византийской власти. Командующий антиохийским гарнизоном Воноз подавил восстание жестокими методами[249]. У армянского историка Себеоса рассказывается, что при приближении персидского войска к Кесарее Каппадокийской, христианские жители ушли из города, а иудеи остались и предпочли подчиниться персам (612)[250].

О причинах же этой поддержки персов иудеями говорит один эпизод, сохранившийся у двух византийских хронистов более позднего времени. Сообщаемая же история представляется вполне заслуживающей доверия. Император Ираклий, уже после окончательной победы византийских войск, спросил одного иудея из Тивериады, почему он активно выступал против христиан и византийской власти. Ответ был весьма прост — «потому, что они — враги моей веры»[251].

Иными словами, иудеи в рассматриваемое время уже четко осознавали христианскую власть и христианство как своих врагов.

Персидский полководец Шахрабараз, утвердившись в Дамаске в 613 г., двинулся на запад и в конце 613 г. (возможно, в начале 614 г.) занял главную крепость в Палестине, город Кесарею, а также приморский порт Арсуф. Видимо, персы не встречали в Палестине никакого отпора. Военные силы Империи пришли на тот момент в полное расстройство, а местное иудейское население видело в персах избавителей. Именно поэтому иудеи охотно признавали персидскую власть.

Овладев приморьем, Шахрабараз начал поход в направлении Иерусалима. Путь его лежал через город Диосполис (Лидда). Когда среди монахов, ютившихся во множестве в окрестностях Иерусалима, распространилась весть о приближении персидского войска, началась паника. Монахи, покидая свои монастыри и пещеры, бежали в Аравию[252]. Хотя Иерусалим и имел мощные стены, иерусалимский патриарх Захария не имел надежды отстоять город, и когда персидский полководец вступил с патриархом в переговоры и пред-

[249] Kitab al-'Unvan. Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éditée et traduite en français par Alexandre Vasiliev. Seconde partie // PO. Vol. 8. 3-ième partie. Paris, 1912. P. 449.

[250] Себеос, гл. 23(=Sebeos, cap. 31).

[251] Theophanis Chronographia. Edidit C. De Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883, a. m. 6120 (p. 328, 19–20); Historia miscellanea — PG. Vol. 95. Col. 1041.

[252] Vita s. Georgii Chozebitae // Anal. Boll. 1888. Vol. VII. P. 129–130.

ложил сдать город без сопротивления, то патриарх, во избежание кровопролития, склонился к этой мысли[253].

Обстоятельства осады Иерусалима излагаются в источниках по-разному. В обнаруженном на рубеже XIX–XX вв. источнике «Пленение Иерусалима персами» (написано монахом Антиохом Стратигом, сохранилось в грузинском переводе) также говорится о готовности патриарха Захарии сдать город персам. Однако у Антиоха ни слова нет ни о персидском отряде, ни о резне среди иерусалимского населения. По словам Антиоха, писавшего об этом событии на основе собственных впечатлений, сдачи города не было. В городе было массовое возмущение пораженческим настроем патриарха. Последний в результате уступил и приказал отправить Модеста, настоятеля монастыря Феодосия, в Иерихон для вызова войск на защиту города. Персы, однако, опередили и 15 апреля 614 г. началась осада Иерусалима, продолжавшаяся 20 дней.

Пятого мая город был взят и началось обычное истребление всех, не успевших скрыться. Все источники единодушно пишут о том, что активную роль во всех мероприятиях по истреблению христиан в Иерусалиме в мае 614 г. сыграли иудеи[254]. Общее количество убитых названо в источниках по-разному. У армянского историка Себеоса — 17 тыс.; у Антиоха Стратига цифры совсем иные. Кроме того, в разных языковых версиях сочинения Антиоха цифры не совпадают между собой. В грузинском тексте — 66 509 человек, в арабском — 62 455[255]. Максимальная цифра названа у самого позднего автора, у Михаила Сирийца. У него количество убитых составляет 90 тыс. человек[256]. Видимо можно говорить о том, что даже у Себеоса количество жертв преувеличено, ибо едва ли население Иерусалима могло превышать 30–40 тыс. человек.

Важно также отметить, что во время осады и последующих грабежей в Иерусалиме сильно пострадали христианские святыни.

---

[253] Основными источниками по осаде Иерусалима персами и о сдаче самого города являются труды армянского историка Себеоса и рассказ Антиоха Стратига (Пленение Иерусалима персами в 614 году. Изд. проф. Марр (Тексты и разыскания по арм-груз. фил. Кн. IX. 1909). См. также: *Couret A.* La prise de Jérusalem par les perses, Orléans, 1876. P. 29 ff. См. также: *Couret A.* La prise de Jérusalem par les perses en 614 // Revue de l'Orient Chrétien. 1897. Vol. II. P. 125–164; Завоевание Иерусалима персами // Сообщения Императорского Православного Палестинского Общества. 1897. С. 598–614.

[254] Chr. min., I. 20, 13–24; 23, 11–28. Себеос, гл. 24 (=Sebeos, cap. 32).

[255] Revue de l'Orient Chrétien, I. P. 163.

[256] Michel le Syrien. Chronique de Michel le Syrien patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot.Vol. 2. Paris. 1901. P. 400 (XI. 1).

В огне погиб храм Вознесения, сооруженный по приказу Елены, матери Константина[257].

Персы в конце концов дали сигнал прекратить убийства и грабежи. Победители стали вызывать всех скрывавшихся в убежищах, обещая всем сохранить жизнь. По словам Себеоса, всех пленных собрали в одно место и их оказалось 35 тыс.[258] Шахрабараз распорядился отобрать из этой толпы всех ремесленников и отправить их в Персию. В числе отосланных вглубь персидской державы был и иерусалимский патриарх Захария. Персам достались, помимо всего прочего, и основные церковные святыни, связанные с именем Иисуса, и прежде всего Крест Господен. Антиох Стратиг рассказывает, что Крест сопутствовал пленным в пути и был впоследствии отдан с разрешения Хосрова его любимой жене христианке Ширин, которая поставила его в своем доме.

Персидское вторжение в Палестину, захват Иерусалима и так называемого «Истинного креста» произвели большое впечатление в христианском мире. Это событие упоминается в произведениях многих христианских авторов, но и не только у них. Данные про захват персами Иерусалима и христианских святынь есть и в мусульманской традиции[259].

Персы после захвата Иерусалима устремились на завоевание Египта, оставив в Палестине лишь сравнительно небольшой гарнизон. Вероятно, иудеи могли на короткий срок получить от персов свободу действий и внутреннюю автономию. Отсутствие источников позволяет сделать и иное предположение — возможно, иудеи не столько получили свободу действий и автономию из рук персов, сколько воспользовались безвластием в Палестине, чтобы de facto обрести такую свободу действий и автономию, может быть — и без персидского согласия при большем или меньшем попустительстве с их стороны. Реальной информации о том, что происходило в эти годы, как осуществлялись полномочия иудеев и какова, собственно, была их политика — в источниках осталось мало. Кое-что дает один из относящихся к этому времени мидрашей — книга Зеруббавеля[260].

---

[257] Chronica minora CSCO, Scr. Syri, Text. Ser. III. Tom. IV. Pars I. Edidit I. Guidi. Paris, 1903. P. 23, 10–14.

[258] Если доверять цифрам источников и если учесть количество убитых, то получается, что в начале VII в. в Иерусалиме проживало где-то от 50 до 100 тыс. человек.

[259] *Nöldeke Th.* Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leiden, 1897. S. 291.

[260] *Levy I.* L'apocalypse de Zorabebel et le roi de Perse Siroès // REJ. T. 68. N 136, 1914. P. 129–160; REJ. T. 69. 1919. P. 108–121; REJ. 1920. T. 71. P. 57–65.

Мы знаем, что у иудеев в этот период был свой лидер. Подлинное его имя неизвестно, ибо в тексте он назван своего рода псевдонимом: Нехемия, сын Хушиеля, сын Эфраима, сын Иосифа.

Из этого сочинения — так же как и из некоторых других мидрашей этого времени — видно, что в Иерусалиме были возобновлены жертвоприношения (как и где — не совсем ясно. Видимо — на развалинах храма[261]). Из того же источника известно, что иудеи занялись систематической очисткой города от мест идолопоклонства, то есть разрушением христианских церквей. Проблема христианского населения была решена двояко. Как уже говорилось, примерно 35 тыс. человек было отправлено в Персию. Осталось же в городе примерно 4500 человек. Их собрали в одном из пригородов Иерусалима. На предложение сменить веру они ответили отказом, после чего — согласно христианским источникам — были перебиты.

Вообще в этот период бывали случаи даже перехода из христианства в иудаизм, что, видимо, объясняется ощущением у многих людей успеха иудаизма. Реально говоря, мы знаем про два случая обращения христиан в иудаизм, хотя есть основания думать, что таких случаев могло быть и больше. Монах Анастасий из монастыря Св. Екатерины рассказывает про одного из братьев того же монастыря, который принял иудаизм[262]. У новокрещенца Йакова также есть близкое по характеру упоминание. Он рассказывает об одном клирике, который принял иудаизм по принуждению[263].

О положении дел в самой Палестине в эти годы известно крайне мало. С уверенностью можно говорить лишь о том, что персы даже до захвата Иерусалима, разделили свои армии. Одна отправилась в Малую Азию в сторону Константинополя, другая, после захвата Иерусалима, отправилась на завоевание Египта. В Палестине же остался незначительный гарнизон. Вероятнее всего, в целом, в Палестине в эти годы наблюдалось безвластие, отсутствие порядка и контроля за внутренним положением со стороны кого бы то ни было.

Уже после захвата Иерусалима в Палестине произошли два события, показавшие иудеев как самостоятельную политическую силу. В руках иудеев оказался крупный приморский город Птолемаида. По сообщению источника, часть христиан бежала из города ввиду

---

[261] См. подробно — *Dagron G.* Introduction historique. Entre histoire et apocalypse // TM. 1991. Vol. 11. P. 26–28 (*Dagron G., Déroche V.* Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII siècle).

[262] Anastasius Sinaita. Homilia. 84 // PG. Col. 1692. Vol. 89.

[263] Doctrina Jacobi nuper baptizati. IV. 5, 15–20. (По современному французскому изданию В. Дероша — TM. Vol. 11. P. 181).

приближения персов, а иудеи подожгли христианские храмы и убили большое количество остававшихся в городе христиан[264].

Судя по всему, после фактического захвата Птолемаиды, иудеи попытались установить контроль над городом Тиром. События, видимо, развивались следующим образом: иудеи Тира, каковых насчитывалось 4 тыс. человек, установили контакты со своими единоверцами в Палестине с предложением захватить Тир во время празднования христианской Пасхи. Проект показался привлекательным и — если доверять позднему источнику — 26 тыс. иудеев пришли к стенам Тира в назначенный срок. Одно власти города оказались в курсе планов заговорщиков. Все тирские иудеи были взяты под стражу и 2 тыс. человек обезглавлено, а войско осаждавших Тир было разбито[265]. У Евтихия, нашего основного в данном случае источника, дат нет. Правда, наиболее вероятной датой этого события следует считать интервал между 612 и 618 гг.

События эти, бесспорно, свидетельствуют о более или менее организованном и сознательном стремлении к возрождению политической независимости иудеев в Палестине. О мере этого стремления и его организованности мы ничего сказать не можем, но, как уже отмечалось, по некоторым другим источникам мы можем все же утверждать, что в период персидского господства в Иерусалиме был возрожден в какой-то степени иудейский культ и был свой духовный лидер. Это же может свидетельствовать о том, что при персах определенные круги иудейского общества сделали (или попытались сделать) реальные шаги к достижению на деле политической независимости и — к возрождению иудейского культа в полном объеме. В источниках нет информации, насколько эти шаги были согласованы с персами. Несложно понять, что до каких-то пределов такие мероприятия иудеев не противоречили интересам персов. Однако у нас нет оснований утверждать, как это делает М. Ави-Йона, что между иудеями и персами существовало что-то вроде договора о союзе и что иудеи по-настоящему выступили «единым фронтом» с шахскими войсками против общего врага[266]. Сохранившиеся источники позволяют говорить лишь о том, что интересы персов и иудеев до известного момента совпадали.

Однако непосредственно после осады иудеями Тира происходит резкое изменение отношения персов к иудеям. Об этом событии

---

[264] Doctrina Jacobi nuper baptizati IV, 5, 16–44; V, 12, 10–15. (По современному французскому изданию В. Дероша — TM. Vol. 11. P. 181, 203).

[265] Eutychius, Annales // PG. 111. Col. 1084–1085. См. также: *Dagron G.* Op. cit. P. 25.

[266] *Avi-Yonah.* The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976. P. 259–265.

пишут очень многие христианские авторы — Себеос, анонимный автор сирийской хроники, Бар Эбрей, Михаил Сириец[267]. Все авторы сходятся в том, что персидский шах принял решение восстановить Иерусалим именно как христианский город и изгнать из него иудеев. Источники расходятся лишь в том, каковы были мотивы этого поступка.

У анонимного сирийского хрониста объяснение изменения персидской позиции выглядит очень экзотично. Иудеи будто бы пообещали персидскому главнокомандующему сокровища, которые находятся под храмом Гроба Господня. Ввиду того, что иудеи оказались не в состоянии сдержать свое обещание, персидский главнокомандующий решил порвать с ними. В этой связи в источниках иногда вспоминают христианскую жену Хосрова II, которая, возможно, могла повлиять на своего супруга. Все эти факторы могли играть определенную роль, но причина изменения позиции персов была конечно и глубже, и серьезнее.

Персы поступили очень прагматично. До какого-то момента иудеи, возможно, были нужны персам, но для налаживания управления завоеванной страной нужны были люди, настроенные на сотрудничество. Иудеи же были очень плохими кандидатами на эту роль. В эти годы Ближний Восток был по преимуществу христианским, и в такой ситуации иудеи, составлявшие угнетаемое христианами меньшинство, не могли быть подходящими кандидатами для руководящих ролей при персидской администрации. Именно поэтому персам нужно было делать выбор, и он был сделан в пользу христиан как силы, с которой общий язык найти гораздо легче и проще. Здесь, наверное, нельзя исключать и еще одного момента, отмечаемого Ю. А. Кулаковским. Он пишет, что персы, узнав о бесчинствах иудеев в Иерусалиме, отказались от сотрудничества с ними. Определенные основания для такого вывода действительно есть, ибо после захвата Иерусалима количество убитых христиан было значительным. Все же неясно, насколько правомерно сводить отказ персов от сотрудничества с иудеями только реакцией на убийства христиан[268].

---

[267] Себеос. гл. 24(=Sebeos, cap.32); Chronica minora CSCO, Scr. Syr. Text., Ser. III. Tom. IV, Pars I. Edidit I. Guidi. Paris, 1903. P. 23;The Chronography of Gregory Abu'l Faraj being thr first part of his Political History of the World. Translated by E. W. Wallis Budge. Vol. I. London, 1932. P. 87; Michel le Syrien. Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Vol. 2. Paris, 1901. P. 400 (XI, 1).

[268] *Кулаковский Ю. А.* История Византии 602–717 годы. СПб., 1996. С. 38.

Прежде всего было принято решение отстроить Иерусалим заново как христианский город. Далее персы приняли решение изгнать из города всех иудеев и восстановить ту ситуацию, которая была при римлянах, когда иудеям был закрыт доступ в Иерусалим. Вся власть в Иерусалиме была передана настоятелю монастыря Феодосия Модесту, проявившему себя неплохим администратором.

Для истории рассматриваемого времени имеет большое значение сохранившееся у Себеоса письмо армянскому католикосу Комитасу. Модест пишет, что иудеи, после изгнания их из Иерусалима, полны гнева и ярости и при каждом удобном случае задают вопрос о возможности возвращения в Святой Город и дают множество подарков, но их теперь не считают достойными возвращения в город[269].

Эти слова Модеста в передаче Себеоса подтверждает и автор книги Зеруббавеля. «Широе[270], сын царя персов, обратился против Нехемии и всего Израиля на пятый год». Если учесть, что захват Иерусалима произошел в 614 г. (4474), то пятый год (4478) как раз будет соответствовать 617-му, особенно если учесть, что иудейский и христианский новый год наступают в разное время. Что же касается книги Зеруббавеля, то далее в тексте сказано — «[сын персидского царя] разбил Нехемию и выслал его в пустыню... и было горе в Израиле, которого не бывало раньше»[271].

В истории иудеев это событие имело большое значение. Политическая ориентация персов на поддержку христиан означала полный и окончательный конец политической истории иудеев в античности.

Политическая ситуация благоприятствовала персам лишь где-то до 622–623 гг. Их последним крупным успехом стало завоевание Египта в 623 г. В 622 г. Ираклий с вновь набранным войском отправился на Кавказ с желанием вторгнуться в Иран. Эта первая кампания кончилась, строго говоря, ничем, ибо византийскому войску пришлось отступить обратно. Далее последовал драматический эпизод, который мог коренным образом изменить весь ход исторических событий в Средиземноморье. В 626 г. Константинополь оказался в двойной осаде. С севера подошли авары, с востока — персы. Однако же осажденным удалось добиться ухода из-под

[269] Себеос, гл. 25 (=Sebeos, cap. 33).

[270] Так звали персидского шаха, сменившего убитого в 628 г. Хосрова II. Правда, упоминание этого имени в данном контексте совершенно не является доказательством того, что описываемые события относятся именно к 628 г.

[271] *Levi.* L' apocalypse de Zorobabel et le roi de perse Siroès. // REJ. 1914. Vol. 68. N 136. P. 151–153.

стен Константинополя аваров. Персы, видя это, предпочли ретироваться сами.

С этого момента в борьбе за Ближний Восток наступает решающий перелом. Ираклий с армией опять отправляется в Иран через Кавказ и на этот раз в конечном счете достигает успеха. Мелких столкновений с персидскими войсками и их союзниками было немало, но решающее сражение, принесшее победу грекам, было одним-единственным. Интересно, что этого одного сражения хватило для того, чтобы держава Сасанидов пришла в полное внутреннее расстройство. В результате раскола в правящем классе верх взяли те, кто был готов договариваться с греками. В итоге персы сами убили Хосрова II, настроенного на войну, и возвели на престол «пацифиста». После этого претендентов на персидский престол оказалось много и всем потребовались войска, находившиеся на Ближнем Востоке. В результате персы ушли из всех завоеванных областей сами, а Ираклий со своей армией весной 629 г. двинулся из Ирана на Ближний Восток По многим причинам византийский император намеревался закончить войну въездом в Иерусалим.

Понятно, что такой поворот событий грозил множеством неприятностей иудеям ближневосточных областей, ибо память о событиях 614–617 гг. была свежа. В этой ситуации иудеи решили обратиться напрямую к императору, ибо было известно, что за год до этого, в 628 г., Ираклий помиловал иудеев Эдессы, продолжавших защищать свой город от византийской армии уже и после ухода персов. Ираклий помиловал их, будучи заинтересованным в установлении мира в своих владениях после войны, длившейся 25 лет[272]. Император принял в Тивериаде представительную иудейскую делегацию различных общин Палестины. Ираклий принял их подарки и дал со своей стороны своего рода охранные грамоты — письма, в которых Ираклий заявлял об обещании прощения. Императорские декларации были подкреплены также императорской клятвой (Eutychius, Annales // PG. Vol. 111, col. 1089–1090). В Тивериаде, кроме того, император остановился в доме одного богатого иудея по имени Вениамин, который за свой счет содержал и императора, и армию во время их пребывания в Тивериаде. Вениамин отправился вместе с императором в Иерусалим. По дороге императорское окружение убедило Вениамина креститься, что и произошло в Неаполе (совр. Наблус).

[272] Kitab al 'Unvan. Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éditée et traduite en français par Alexandre Vasiliev. Seconde partie // PO. T. 8. 3-ième partie. P. 466.

Судя по всему, история эта произвела большое впечатление на современников[273].

21 марта 629 г. Ираклий вступил в Иерусалим. Однако же пребывание Ираклия в Иерусалиме было связано не только с водворением на место христианских святынь. Судя по имеющимся источникам, христианское население Иерусалима ждало от императора решительных действий против иудеев. Император до какого-то момента не решался так поступить, считая себя связанным словом. Церковные круги нашли, однако, компромиссный вариант. Церковь объявила, что готова взять такой грех на себя и отмолить его[274]. Императора это устроило, и вскоре был издал декрет о запрещении иудеям проживать на расстоянии менее трех миль от Иерусалима[275]. После этого последовала целая серия судебных процессов против иудеев, обвинявшихся в разрушениях христианских храмов и в убийствах христиан. Значительное количество иудеев было убито, многие вынуждены были бежать в Египет или Иран или скрываться.

Однако в том же 629 г., когда Ираклий вступил в Иерусалим, начались и первые столкновения с арабами, которым сперва не придали должного значения. Ираклий, после посещения Иерусалима, несколько лет занимался внутрицерковными делами — последней попыткой примирить православных и монофизитов, которая теоретически могла бы принести успех. Кроме того, в 634 г. император издал указ о повсеместном и насильственном крещении всех иудеев[276].

Наступление арабов тем временем продолжалось, и в 635 г. они контролировали уже северные районы Палестины. Здесь 20 августа 636 г. произошло решающее сражение, завершившее целую историческую эпоху. В битве при Ярмуке византийская армия была разбита арабами. Через год, в конце 637 или в самом начале 638 г., иерусалимский патриарх Софроний открыл ворота города арабам. Что касается императора и всех высших чиновников, то после поражения византийцев в битве при Ярмуке в 636 г. они просто бро-

---

[273] Theophanis Chronographia edidit C. de Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883. P. 328, 15–23 (a. m. 6120).

[274] Церковь сдержала свои обещания. За императорский грех возносились молитвы в течение всей жизни императора (Eutychius. Annales // PG. Vol. 111. Cols. 1089–1090).

[275] Theophanis Chronographia edidit C. de Boor. Vol. 1. Leipzig, 1883. P. 328, 27 (a. m. 6120).

[276] Michel le Syrien. Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Editée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Paris, 1901. Vol. 2. P. 414 (XI, 4).

сили Ближний Восток на произвол судьбы. Отдельные крепости в Палестине и Финикии сопротивлялись арабам до 640–641 гг. В эти же годы арабы окончательно завоевали и Египет. Кончилась целая историческая эпоха. От массового появления греков на Ближнем Востоке при Александре Македонском до арабского завоевания прошли 1000 лет.

Приложение 1

Важнейшие греческие и латинские надписи, характеризующие жизнь общин Диаспоры

1. Надпись из города Стобы

В основном тексте работы неоднократно делались ссылки на следующие, весьма важные в историческом отношении надписи, характеризующие жизнь иудейских общин диаспоры. Ниже следует их текст и перевод с краткими комментариями.

В связи с рассматривавшимся выше вопросом о роли патриархов («наси») в истории талмудического периода особого внимания заслуживают те греческие и латинские надписи, где они упоминаются. Некоторые из этих надписей относятся к эпохе Поздней империи, некоторые — не содержат в своем тексте каких-либо критериев, позволяющих датировать их точно. Наиболее же ранней по дате является надпись, найденная в македонском городе Стобы, датируемая либо 163–164, либо 279–280 гг., причем первый вариант датировки представляется более предпочтительным[1]. С исторической точки зрения, данная надпись интересна указанием на то, что упоминаемый в ней персонаж, являющийся римским гражданином, исполнял общественные обязанности в соответствии с нормами иудаизма, а также — упо-

[1] Данную надпись датируют в соответствии с интерпретацией археологического контекста, а также в соответствии с интерпретацией плохо сохранившихся букв первой строчки, в которых обычно видят указание на датировку по македонской эре. О надписи см. подробно: *Frey J.-B.* Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Receuil des inscriptions juives qui vont du III-e siècle avant Jésus-Christ au VII-e siècle de notre ère. Citta del Vaticano, 1936. P. 504–507; Ephrat Habas (Rubin). The Dediction of Polycharmos from Stobi: Problems of Dating and Interpretation // JQR. 2001. Vol. 92. P. 41–78.

минанием патриарха, едва ли имеющего какое-либо отношение к палестинскому патриарху, хотя вопрос и остается дискуссионным с точки зрения некоторых исследователей[2].

.....ΤΙΑ
[Κλ.] Τιβέριος Πολύ-
χαρμος, ὁ καὶ Ἀχύρι-
ος· ὁ πατὴρ τῆς ἐν
Στόβοις συναγωγῆς
ὃς πολιτευσάμε-
νος πᾶσαν πολιτεί-
αν κατὰ τὸν Ἰουδαι-
σμὸν εὐχῆς ἕνεκεν
τοὺς μὲν οἴκους τῷ
ἁγίῳ τόπῳ καὶ τὸ
τρίκλεινον σὺν τῷ
τετραστόῳ ἐκ τῶν
οἰκείων χρημάτων
μηδὲν ὅλως παραψά-
μενος τῶν ἁγίων, τὴν
δὲ ἐξουσίαν τῶν ὑπε-
ρώων πάντων πᾶσαν
καὶ τὴν (δ)εσποτείαν
ἔχειν ἐμὲ τὸν Κλ. Τιβέρι-
ον Πολύχαρμον [καὶ τοὺς]
καὶ τοὺς κληρονόμους
τοὺς ἐμοὺς διὰ παντός
βίου, ὃς ἂν δὲ βουληθῇ
τι καινοτομῆσαι παρὰ τὰ ὑ-
π' ἐμοῦ δοχθέντα, δώσει τῷ
πατριαρχῃ δηναρίων (μ)υριά-
δας εἴκοσι πέντε· οὕτω γάρ

[2] О римском гражданстве Тиберия Клавдия Полихарма см.: *Papazoglou F.* Oppidum Stobi civium Romanorum et municipus Stobensium // Chiron. 16. 1986. P. 234. Что же касается упоминаемого в тексте надписи патриарха, то уже Ж-Б. Фрей писал, что его едва ли возможно увязывать с палестинским патриархом. О возможных вариантах интерпретации этого свидетельства о патриархе см. также отмеченную в предыдущем прим. статью Э. Хабаса, а также: *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian. A study in political relations. Leiden, 1981. P. 512; *Sivertsev A.* Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine. Tübinge, 2002. P. 63–64.

μοι συνέδοξεν. τὴν δὲ ἐπι-
σκευὴν τῆς κεράμου τῶν
ὑπερώων ποιεῖσθ(α)ι ἐμὲ
καὶ κληρονόμους
ἐμούς.

«В 311(?) год. Кл. Тиберий Полихарм, которого зовут также Ахириос[3], отец синагоги в Стобах, который исполнил все обязанности общественной жизни согласно иудейскому (закону)[4], обета ради постройки для священного места[5] и триклиний[6] и теракостоон[7] из личных средств (соорудил), вовсе не дотрагиваясь до (средств) священных[8]. А (я решил, что)[9] полное владение всеми верхними (помещениями)[10] и собственность принадлежит мне, Клавдию Ти-

[3] Это имя нигде более не встречается и его точная интерпретация неизвестна. По форме слово является греческим, но все же неясно, следует ли считать его транскрипцией какого-то греческого слова или видеть в нем передачу какого-то слова из семитских языков. (В принципе, ἀχύριος более или менее похоже на греческие слова со значениями «солома, мякина, соломенный, мякинный»: ἀχύρινος, ἀχυρμός. По созвучию ἀχύριος более или менее близко к אחר — «другой, второй, иной». Доказать, однако, что-либо невозможно).

[4] Слова, стоящие в переводе в скобках, означают дополнение переводчика. С исторической точки зрения было бы весьма важно точно определить, что именно подразумевается под словами об участии в общественной жизни. Клавдий Тиберий Полихарм был римским гражданином, о чем свидетельствует наличие в его имени элемента, содержащего императорское имя — «Тиберий». Поэтому слова о «прожитии общественной жизни» можно в принципе понимать как указание на исполнение Клавдием Тиберием Полихармом большого количества магистратур в своем городе. В то же самое время контексты некоторых надписей, приводимых ниже, показывают, что эти слова можно интерпретировать и иначе — как указание на то, что римский гражданин Клавдий Тиберий Полихарм успешно исполнял общественные обязанности в рамках иудейской общины города Стобы.

[5] Подразумевается синагога.

[6] Глагол в данной фразе отсутствует, однако контекст подсказывает, что подразумевается сказуемое либо «посвятил», либо — «построил». Последнее представляется более вероятным. Что касается слова «триклиний», то его следует интерпретировать как «трапезная».

[7] Слово подсказывает, что подразумевается либо прямоугольная постройка, вдоль каждой из сторон которой идут колонны, либо какой-либо двор, вдоль каждой из сторон которого идут колонны. К сожалению, точнее сказать невозможно.

[8] Иными словами, из средств общины (возможно — синагоги).

[9] Наличие в данной фразе оборота accusativus cum infinitivo (или по меньшей мере слов, которые могут быть так интерпретированы) позволяет думать, что здесь подразумевается отсутствующий управляющий глагол со значениями «я решил», «я распорядился».

[10] Эти слова следует понимать в том смысле, что постройки, сооруженные на деньги Клавдия Тиберия Полихарма, были как минимум двухэтажными. К сожалению, остается неясным один нюанс юридического характера, заключенный в этих словах: ограничивались ли претензии Клавдия Тиберия Полихарма только собственностью на помеще-

берию Полихарму и моим наследникам пожизненно. Если же кто-либо захочет совершить какие-либо изменения вопреки тому, что мною решено, он отдаст патриарху 250 тыс. денариев, ибо так я решил. А починку же кровли верхних (помещений) делать мне и моим наследникам».

2. Другие надписи с упоминанием патриархов

Киликия, Катана

CIJ., I, 650.

סולש לע לארשי ומא ומא סולש לאמש
EGO AVRELIVS SAMOHIL COMPARABI
MEMORIAM MI ET OXSORIS MAEE LASIFERI
NE QVE FATVM CONPLEBIT XII KAL NOVEBR
ES DIAE VENERIS LVNA OCTABA MERO
BAVDES ITERVM ET SATORNINO CON
SVLIBVS QVAE VIXIT ANNOS XXII CVM
PACE ADIVRO VOS PER HONOR
ES PATRIARCHVM ITEM ADIVRO VOS
PER LICEM QVEM DOMINVS DEDIT IV
DEIS NI QVIS APERIAT MEMORIAM ET MI
TTAT CORPVS ALIENVM SVPRA OSSA NOSTRA
SI QVIS AVTEM APERIVIT DIT FISCO ARGENDI PONDO
DECE

«Мир над Израилем. Аминь. Аминь. Мир Самуилу.

Я, Аврелий Самуил[11], приобрел[12] могильный памятник для себя и супруги моей Ласиферины, судьба которой исполнилась в 12-й день от календ ноября, в день Венеры[13], в восьмой день Луны, во второе консульство Меробауда и Сатурнина[14], которая прожила

ния или же их следует понимать как указание на то, что он там жил.

[11] В орфографии — «Самохил». Данная надпись изобилует орфографическими и грамматическими ошибками.

[12] Употребленный здесь глагол comparare допускает и иное толкование. Нельзя исключать, что Аврелий Самуил не приобрел могильный памятник, а изготовил его. Контекст, как кажется, говорит скорее в пользу «приобретения».

[13] Иначе говоря — в пятницу.

[14] Иными словами — в 383 г.

22 года в мире. Я заклинаю вас почтением к патриархам[15], я заклинаю вас законами, которые Господь дал иудеям: пусть никто не открывает захоронение и не кладет чужое тело поверх наших костей. Если же кто откроет могильный памятник, он заплатит фиску десять фунтов серебра».

Греция, Аргос

CIJ. Vol. 1, n. 719

Αὐρήλιος Ἰωσῆς ἐνεύχομαι τὰς θείας καὶ μεγάλ[ας] δυνάμ(ει)ς τὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὰ[ς] δυνάμ(ει)ς τοῦ νόμου καὶ τὴν τιμὴν τῶν πατριαρχῶν καὶ τὴν τιμὴν τῶν ἐθν<ι>αρχῶν καὶ τὴν τιμὴν τῶν σοφῶν καὶ τὴν τινὴν τῆς λατρίας τῆς γιγνομένης ἐφ᾽ ἑκάστης ἡμέρας τῷ Θεῷ πρὸς τῷ μηδένα ἀνασκευάσ(αι) τὸ ἐμὸν μνῆμα τὸ μετὰ πολλῶν μόχθων ἐποίησ(α).

«Я, Аврелий Иосес, обращаюсь к божественным и великим силам Господа и силам Закона и к почести патриархов, и к почести этнархов[16], и к почести мудрецов и к почести служения, происходящего каждый день и адресованного Господу, чтобы никто не открывал мой (могильный) памятник, который я сделал сам с немалыми трудами».

3. Образцы надгробных надписей с упоминанием жизни, согласно предписаниям иудаизма

Италия, Рим

CIJ. Vol. I, 509

Ἐνθάδε κεῖται Πανχάριος πατ(ὴ)ρ συναγωγῆς Ἐλαίας ἐτῶν ἑκατ(ο)νδέκα φιλόλαλος φιλέντολος καλῶς βιώσας. (Ἐν) εἰρήνη ἡ κοίμησις αὐτοῦ.

---

[15] Более всего вероятно, что в данном случае речь идет о ветхозаветных патриархах.

[16] Данная надпись не имеет точной даты. Косвенным датирующим признаком является упоминание о патриархах и этнархах. Под последними, вероятнее всего, следует понимать лидеров общин диаспоры. Что касается патриархов, то здесь можно подумать и о ветхозаветных патриархах, и о локальных лидерах иудеев в рамках одной провинции. Предположительная дата надписи — II или III в. н. э.

«Здесь покоится Панхарий, отец синагоги Элеи, (в возрасте) ста десяти лет, любящий свой народ, любящий заповеди закона, прекрасно проживший. В мире (да будет) покой его».

Италия, Порто

CIJ. Vol. I, 537

Καττία Ἀμμιὰς θυγάτηρ Μηνοφίλου πατ(ρὸς) συναγωγῆς τῶν Καρκαρησίων καλῶς βιώσασα ἐν τῷ Ἰουδαισμῷ ἔτη ζήσασα τριάκοντα καὶ τέσσαρα μετὰ τοῦ συμβίου. εὲδεν ἐκ τῶν τέκνων αὐτῆς ἔγγονα. ᾗδε κεῖται Καττία Ἀμμιάς.

«Каттиа Аммиас, дочь Менофила отца синагоги каркаресийцев, прекрасно жившая в иудаизме, прожила тридцать четыре года вместе с супругом. Она видела потомков от своих детей[17]. Здесь покоится Каттиа Аммиас»[18].

4. Надгробие Фаустины

Италия, Веноза

(CIL., IX, 648 (= 6220) = CIJ. Vol. I, 611)

HIC CISCVED FAVSTHNA
FILIA FAVSTIN PAT ANNORVM
QVATTVORDECI MHNSVRVM
QVINQVE QVE FVET VNICA PAREN
TVRVM QVEI DIXEVNT TRHNVS
DVO APOSTVLI ET DVO REBBITES ET
SATIS GRANDEM DOLVREM FECET PA
RENTIBVS ET LACREMAS CIBITA
TI

הבכשמ לש הניטסוקפ
חונ שפנ מולש
QVE FVET PRONEPVS FAVSTINI
PAT NEPVS BITI ET ACELLE
QVI FVERVNT MAIVRES CIBI
TATIS

[17] Иными словами — своих внуков. Именно поэтому в упоминании 34 лет следует видеть указание не возраста покойной, а количества лет, прожитых ею в браке.

[18] Датировка надписи остается неизвестной.

«Здесь[19] покоится Фаустина, дочь Фаустина, отца, четырнадцати лет, пяти месяцев, которая была единственной дочерью своих родителей. Оплакивание[20] ее было произнесено двумя апостолами[21] и двумя раввинами и (смерть ее) принесла достаточно большое горе родителями и слезы — общине[22].

Гробница Фаустины

Отдохновение ее душе. Мир.

Она[23] является правнучкой Фаустина отца, внучкой Витуса и Азеллы, которые возглавляли общину».

5. Надпись с острова Делос (конец II — начало I в. до н. э.)

Syll.Inscr.Gr., II, 816 = CIJ., I, 725.

Ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν Θεὸν τὸν
ὕψιστον τὸν κύριον τῶν πνευμάτων
καὶ πᾶσης σαρκός, ἐπὶ τοὺς δόλωι φονεύ-
σαντας ἢ φαρμακεύσαντας τὴν τα-
λαίπωρον ἄωρον Ἡράκλειαν εχχέαν-
τας αὐτῆς τὸ ἀναίτιον αἷμα ἀδί-
κως, ἵνα οὕτως γένηται τοῖς φονεύ-
σασιν αὐτὴν ἢ φαρμακεύσασιν καὶ
τοῖς τέκνοις αὐτῶν, κύριε ὁ πάντα

[19] Латинская часть надписи изобилует орфографическими ошибками.

[20] В тексте — греческое слово, записанное латинскими буквами.

[21] Ввиду того, что апостол в данном контексте — это специальный посланник патриарха, отправляемый им в общины диаспоры, учитывая, далее, что патриархат окончил свое существование между 425 и 428 гг., и учитывая, наконец, все сказанное в основном тексте об эволюции патриархата, представляется возможным прийти к следующим двум выводам о времени составления надписи. Terminus ante quem — конец существования патриархата как такового (425–428 гг.). Terminus post quem — вероятнее всего, рубеж III–IV вв.

[22] В тексте употреблено многозначное слово civitas, используемое как для обозначения государства, так и для обозначения (гражданской) общины, коллектива граждан города. Однако надпись, вероятнее всего, относится к эпохе Поздней империи, а в тексте упоминаются высокопоставленные деятели иудейской общины города. Именно поэтому представляется маловероятным тот факт, что жители **всего** города могли оплакивать смерть юной Фаустины, и более вероятно видеть в civitas, употребленной в надписи дважды, указание на иудейскую общину города.

[23] С этого слова следует продолжение латинского текста надписи.

ἐφορῶν καὶ οἱ ἄγγελοι Θεοῦ, ᾧ πάσα ψυ-
χὴ ἐν τῇ σήμερον ἡμέραι ταπεινοῦνται
μεθ᾽ ἱκετείας, ἵνα ἐγδικήσης τὸ αἷμα τὸ ἀ-
ναίτιον ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην.

«Я взываю и призываю Бога высочайшего, повелителя душ и всей плоти, на тех, кто в результате обмана убил или отравил несчастную, безвременно ушедшую Гераклею, пролив несправедливо ее невинную кровь, чтобы случилось так с убившими или отравившими ее и с детьми их. Господь, видящий все, и ангелы Господа, перед которым всякая душа в сегодняшний день сгибается в мольбе, чтобы ты отмстил за невинную кровь и как можно скорее разыскал бы (виновных)»[24].

6. Надписи из Акмонии, Фригия

(MAMA, VI, 263–365)[25]
263

ἡ γεροσία ἐτεί-
μησεν
Ἰουλίαν Γαΐου θυ-
γατέρα Σεουή-
ραν, ἀρχιέρειαν κα[ὶ]
ἀγωνοθέτιν τοῦ
σύνπαντος τῶν
[θ]εῶν Σεβαστῶν
[οἐ]κου, πάσης ἀρε-
[τ]ῆς χάριν καὶ τῆς
[εἰ]ς αὐτὴν εὐεργε-
σί[ας·]
[τὴν ἀνάστασι]ν πο[ιη-]
σαμένου.....]

[24] Приходится лишь сожалеть, что обстоятельства этого дела нам не известны полностью.

[25] Надписи приводятся в орфографии издателя, который — видимо, из желания точно следовать тому, как текст высечен на камне, — не приводит в формах дательного падежа йоту subscriptum. Датировка всех трех надписей из Акмонии неизвестна. С уверенностью можно лишь утверждать, что речь идет о второй половине I — о начале II в. н. э. Издатель отмечает, что имя Юлии Северы, упоминающейся во всех трех надписях, встречается на монетах времени Нерона (54–68 гг.).

«Герусия[26] оказала почести Юлии Севере, дочери Гая, главному жрецу и агонотету всего дома божественных Августов и ради ее благодеяния, а воздвижение (статуи?) осуществлено…»[27]

264

τὸν κατασκευασθέ[ν]τα ο[ὲ]κον ὑπὸ
Ἰουλίας Σεουήρας[8] Τυρρώνιος Κλά-
δος ὁ διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος καὶ
Λούκιος Λουκίου ἀρχινάγωγος
καὶ Πόπλιος Ζωτικὸς ἄρχων ἐπεσ-
κεύασαν ἔκ τε τῶν ἰδίων καὶ τῶν συν-
καταθεμένων καὶ ἔγραψαν τοὺς τοί-
χους καὶ τὴν ὀροφὴν καὶ ἐποίησαν
τὴν τῶν θυρίδων ἀσφάλειαν καὶ τὸν
[λυ]πὸν πάντα κόσμον, οὕστινας κα[ὶ]
ἡ συναγωγὴ ἐτείμησεν ὅπλῳ ἐπιχρύ-
σῳ διά τε τὴν ἐνάρετον αὐτῶν δ[ι]άθ[ε]-
σιν καὶ τὴν πρὸς τὴν συναγωγὴν εὔνοιάν
τε καὶ σ[που]δήν.

«Дом[29], выстроенный по распоряжению Юлии Северы, Тирроний Клад, пожизненный архисинагог и Лукий, сын Лукия, и Публий Зотик, архонт[30], был отремонтирован ими из личных (средств), и из

[26] Основное значение слова — «совет старейшин». «Герусия» применительно к Риму обозначала (римский) сенат. В данном конкретном случае перед нами, скорее всего, более редкое по сравнению с βουλή обозначение городского совета. Из надписей хорошо известно, что термин «герусия» обозначал также совет старейшин иудейской общины. Против подобной, формально возможной интерпретации, свидетельствует, на наш взгляд, контекст: трудно представить себе ситуацию, чтобы иудейская община воздавала почести агонотету культа императоров. Правда, формуляр надписи 265 — классический образец посвятительной надписи от имени городских властей — свидетельствует как будто бы о том, что в надписи 263 инициатива оказания почестей исходит не от городского совета, а от иной структуры, т. е. иудейской общины?

[27] Конец надписи плохо сохранился, в связи с чем перевод примерный. Надписи такого типа выполнялись чаще всего на пьедесталах статуй тех, кому оказывались почести городскими властями.

[28] На второй строчке надписи, между именами собственными, находится изображение двух листочков, отделяющих первые два слова текста от остальных.

[29] Из контекста следует, что слово «дом» следует интерпретировать как синагогу.

[30] Обращает на себя внимание тот факт, что двое из троих лидеров местной иудейской общины носят римские имена. Возможно, это свидетельствует о римском гражданстве данных лиц.

(средств) соучаствующих с ними. Они раскрасили стены и потолок и обеспечили прочность окон[31] и всего остального устройства (здания). Им синагога оказала почести (предоставив) позолоченное оружие вследствие их благородного характера и благорасположенности к синагоге и усердия».

265

ἀγαθῇ τύχῃ·
ὁ δῆμος καὶ ἡ βου-
λὴ ἐτείμησεν Νικί-
αν Ἀσκληπιοδώρου
Λούκιον, ἱερέα Σεβαστ-
τῆς Εὐβοσίας διὰ βί-
ου, ἀγορανομήσαντα
πολυτε[λῶς καὶ στρα-]
τηγήσαντα ἁγνῶς
καὶ γυμνασιαρχήσαντα
δύο πενταετερικοὺς ἐ-
πὶ Ἰουλίας Σεουήρας
καὶ Τυρρωνίου Ῥάπωνος
καὶ γραμματεύσαντα πιστ-
τῶς, τὴν ἐπιμέλειαν ποι-
ησαμένου τῆς ἀναστάσε-
ως Συμμάχου ἐφηβάρχου
καὶ ἱερέως τοῦ ἀδελφο[ῦ]
αὐτοῦ.

«В добрый час. Совет и народ оказали почести Никия Лукия, сыну Асклепиодора, пожизненного жреца Августейшего Изобилия[32], являвшегося агораномом не жалеющим средств и гимнасиархом[33] два пятилетних срока при Юлии Севере и Тирронии Рапоне[34], прекрасно

[31] В тексте употреблено слово, основное значение которого «дверца», однако оно же может употребляться и в значении «окно». Второе значение представляется более соответствующим данному контексту.

[32] Иными словами, жрецом изобилия, исходящего от императора.

[33] Агораном — городское должностное лицо, занимающееся инспекцией рынков; гимнасиарх — городское должностное лицо, занимающееся обеспечением работы гимнасия — своего рода городского центра спортивного обучения.

[34] Юлия Севера и Тирроний Рапон исполняли должность магистратов-эпонимов в тот год, когда была составлена данная надпись.

исполняющим обязанности секретаря[35] и осуществившего заботу о восстановлении памяти (?)[36] Симмаха эфебарха и брата его, жреца».

Надписи из Акмонии и, возможно, из города Стобы, показывают, на первый взгляд, парадоксальную вещь. Соучастие в жизни греческого города и соблюдение норм иудаизма в римское время оказывалось очень даже возможным. Трое мужчин — Тирроний Клад, Луций, сын Луция, и Публий Зотик, названные в тексте «главами синагог», а последний — «архонтом» (ἀρχισυνάγωγος, ἄρχων), а также женщина с чисто римским именем (Юлия Севера), но специально никак не охарактеризованная в данной надписи — выступают организаторами строительства в городе синагоги и чисто языческих празднеств. При этом Юлия Севера, инициатор строительства синагоги, выступает также в роли магистрата-эпонима города.

В отличие от мужчин, занимающих руководящие посты в иудейской общине города, у нас нет никаких данных, позволяющих что-либо сказать о возможных связях Юлии Северы с иудаизмом. Можно допустить, что таковых и не было вовсе, хотя, на наш взгляд, более логично видеть в них всех именно иудеев, получивших римское гражданство. Иными словами, комплекс данных надписей допускает два варианта интерпретации, принципиально важных в рамках рассматриваемой темы. Возможно, в рамках данного конкретного города иудеи — римские граждане освоились настолько, что сочетание несочетаемого (строительство синагоги и исполнение должности верховного жреца императорского культа) никого не смущало — ни самих иудеев, ни окружающее их городское общество. Возможно, однако, что перед нами свидетельство несколько иного плана — иудеи и городская администрация действовали в тесном сотрудничестве при полном взаимопонимании.

Других примеров такого рода, как рассмотренные тексты из Акмонии, у нас нет, во всяком случае, — не сохранились. Однако целый ряд косвенных признаков позволяет сказать, что ситуация в городе Акмония достаточно типична. Неслучайно во времени совпадают два процесса: постепенная деградация античного города и активное внедрение иудеев в жизнь античного города.

---

[35] С этого места и до конца текста составитель надписи вновь перечисляет должности, которые исполнял Никий Лукий. Под секретарскими обязанностями в данном случае следует понимать обязанности секретаря городского совета.

[36] Употребленное в тексте слово означает «подъем, вставание, возрождение». Техническое значение слова в данном конкретном случае не вполне ясно. Вероятнее всего, речь идет именно о восстановлении памяти о людях, оказавших городу благодеяния в недавнем прошлом.

Между этими процессами, естественно, нельзя ставить знак равенства. Дело здесь в другом. Отмеченные в надписях события были совершенно невозможны в римских провинциях республиканского времени. В тот период римское гражданство было по-настоящему достоянием только римлян. Однако за двести лет с момента первого соприкосновения римлян с Востоком до окончательного завоевания ближневосточных областей ситуация изменилась кардинально. Интернационализация всех сторон жизни в поздней республике и особенно в Римской империи привела к тому, что старые формы общественной жизни и культуры стали постепенно выходить из строя и становиться неэффективными. Иными словами, начался кризис античной культуры, общественной жизни и идеологии, выразившийся, в частности, в том, что среди римских граждан появились люди, либо связанные с ценностями античной культуры в высшей степени формально, либо ощущавшие свою принадлежность к нескольким культурам одновременно. Трансформация старых норм была весьма медленной и болезненной. Лишь с окончательной победой христианства на рубеже IV–V вв. общественная жизнь на принципиально ином уровне обретает более или менее законченные формы.

Все эти факторы необходимо учитывать при оценке официального положения иудеев в Римской империи в языческое время.

Приложение II

Иллюстрации и карты

Список иллюстраций

ЖИВОПИСНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ СО СТЕН ГРОБНИЦ В ИЕРУСАЛИМЕ ИЛИ ВБЛИЗИ НЕГО

Архитектурные детали двух гробниц римского времени в районе Иерусалима. — С. 432

Архитектурные детали двух гробниц римского времени в районе Иерусалима. — С. 433

Образцы оссуариев римского времени, найденных в Палестине. — С. 434

Образцы оссуариев римского времени, найденных в Палестине. — С. 435

НАХОДКИ, ОТРАЖАЮЩИЕ ЖИЗНЬ ДИАСПОРЫ

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис. — С. 436

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис. — С. 437

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис. — С. 438

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис. — С. 439

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис. — С. 440

Стеклянное изделия (золоченое стекло) с иудейскими сюжетами из Рима. — С. 441

Находки, отражающие жизнь Диаспоры
Стеклянное изделия (золоченое стекло) с иудейским сюжетом из Рима. — С. 442

Изделие из стекла, изготовленное в Берите. — С. 442

НАХОДКИ, ОТРАЖАЮЩИЕ ЖИЗНЬ ДИАСПОРЫ

Иудейские сюжеты в живописи на стенах римских катакомб. — С. 443

АРХИТЕКТУРНЫЙ ОБЛИК ГОРОДОВ ПАЛЕСТИНЫ РИМСКОГО ВРЕМЕНИ В ЦЕЛОМ (НА ПРИМЕРЕ СКИФОПОЛИСА (БЕТ ШЕАНА)

Остатки антаблемента нимфея. — С. 444

Мраморный пьедестал. — С. 444
Алтарь, украшенный масками Пана и Диониса. — С. 445
Коринфская капитель. — С. 445
Мраморная статуя Диониса. — С. 446
Мраморный торс императора, облаченного в боевое одеяние. — С. 447
Мраморная статуя Гермеса. — С. 448
Мраморная статуя богини судьбы Тюхе. — С. 449,

СИНАГОГИ РИМСКОГО ВРЕМЕНИ

Архитектурные детали синагоги в Капернауме. — С. 450
Архитектурные детали синагоги в Хоразине. — С. 451
Архитектурные детали синагоги в Хаммате, недалеко от Тивериады. — С. 452

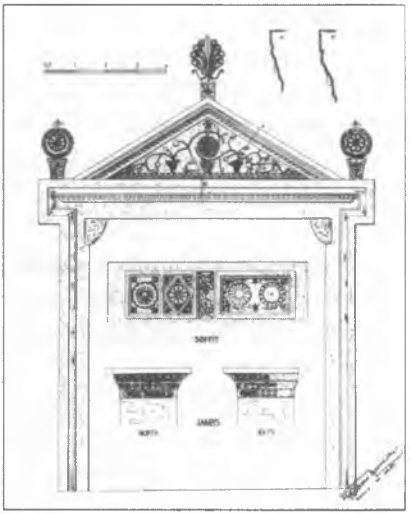
ОБРАЗЦЫ МОЗАИЧНОЙ ЖИВОПИСИ ИЗ СИНАГОГ

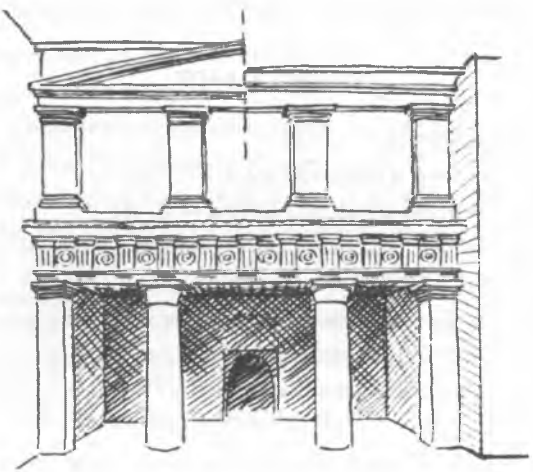
Знаки зодиака из синагоги в Бет-Альфе. — С. 453
Мозаичные панели из синагоги в Бет-Альфе. — С. 454
Мозаичная панель из синагоги в Бет-Шеане. — С. 455
Мозаики из синагоги в Йафе близ Назарета. — С. 456
Мозаики из синагоги в Йафе близ Назарета. — С. 457
Мозаичный пол синагоги в Иерихоне. — С. 458

Список карт*

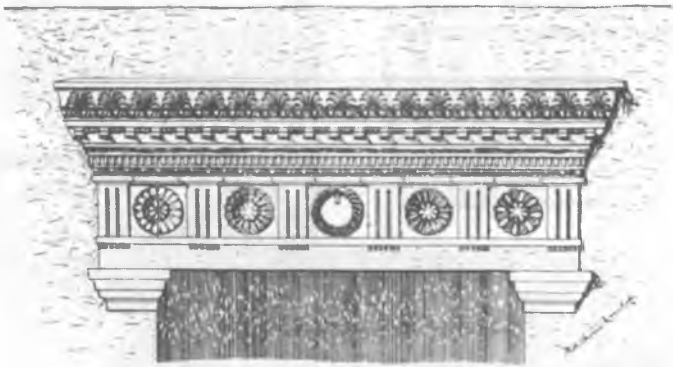
1. Римский Ближний Восток. — С. 459
2. Северо-Западная Сирия и район гор Аман. — С. 460
3. Финикийское побережье и Западная Сирия. — С. 461
4. Иудея (Syria Palaestina). Западная часть провинции Аравии. — С. 462
5. Провинция Аравия, Синай, Красное море и Хиджаз. — С. 463
6. Северная часть провинции Аравии и прилегающие районы Сирии. — С. 464
7. Петра, южная и центральная части провинции Аравии. — С. 465
8. Границы провинций на Ближнем Востоке в IV–VII вв.. — С. 466

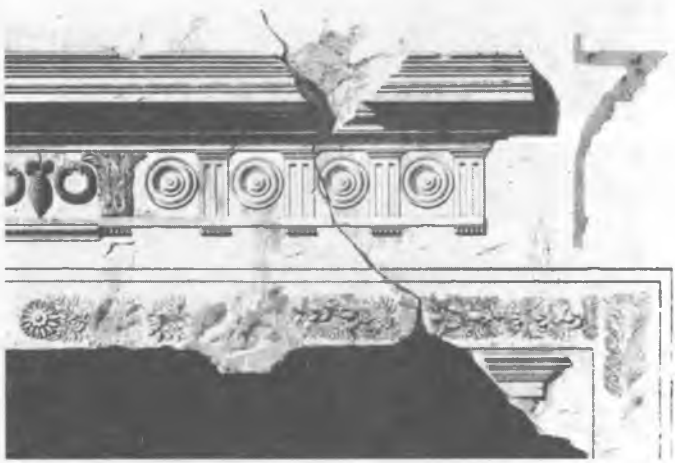
[8] Исходный материал для карт 1–7: Millar F. The Roman Near East 31 BC–AD 337. London, 1993. P. 566–568, 570–573; карта 8 — карта IX из приложения Illustrations следующей книги: Millar F. A Greek Empire. Power and Belief under Theodosius II. 408–450. Berkeley, Los Angeles, London. 2006



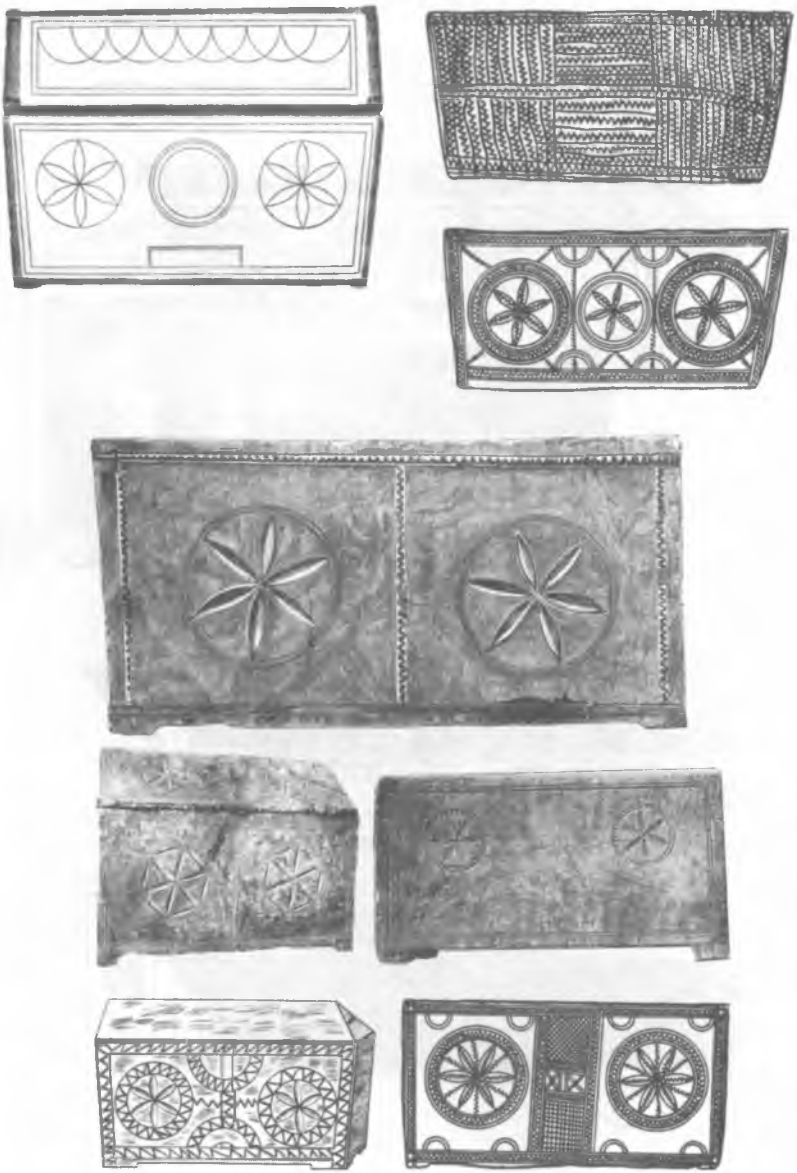


Живописные изображения со стен гробниц в Иерусалиме или вблизи него
Архитектурные детали двух гробниц римского времени в районе Иерусалима



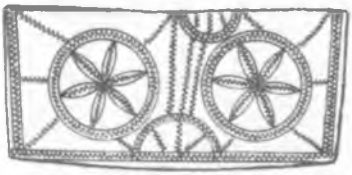


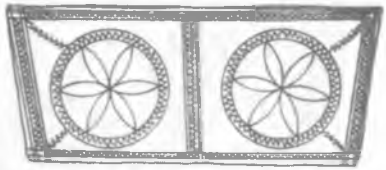
Живописные изображения со стен гробниц в Иерусалиме или вблизи него
Архитектурные детали двух гробниц римского времени в районе Иерусалима



Живописные изображения со стен гробниц в Иерусалиме или вблизи него

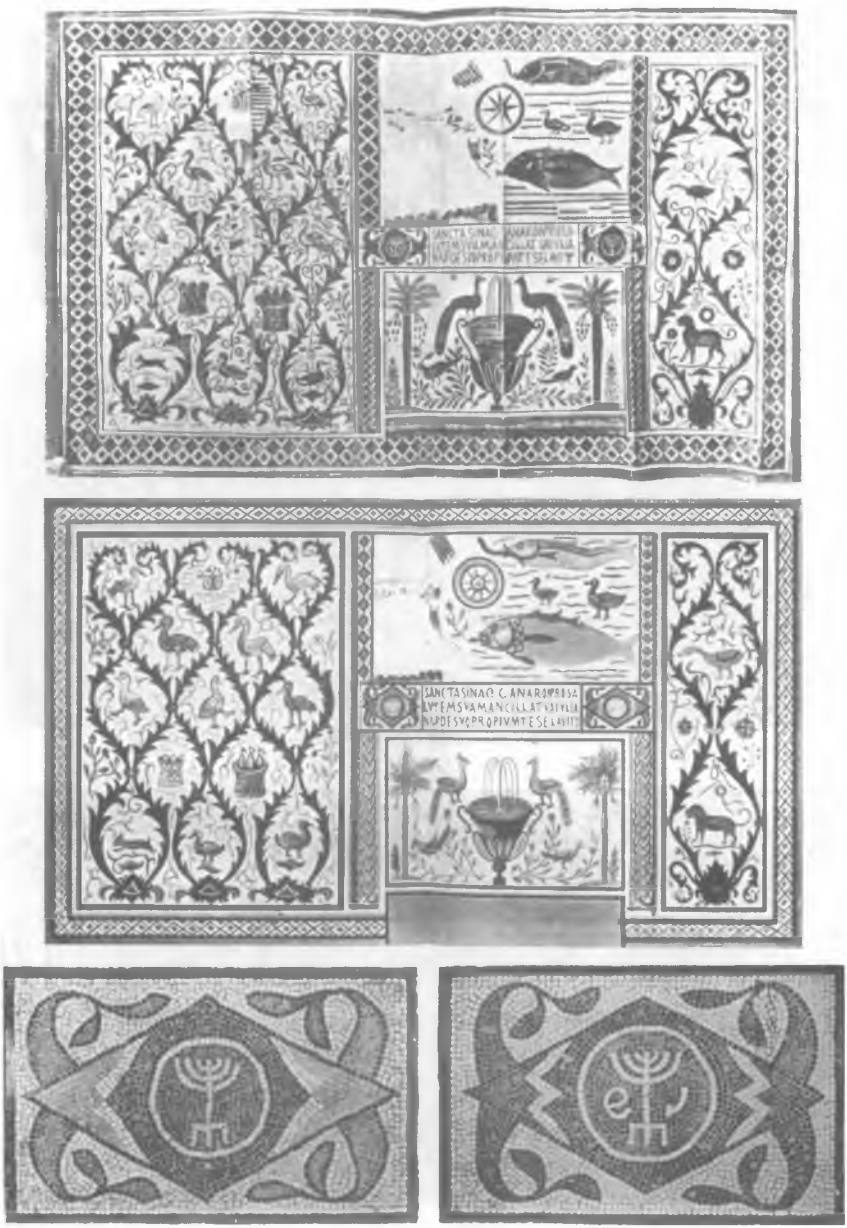
Образцы оссуариев римского времени, найденных в Палестине





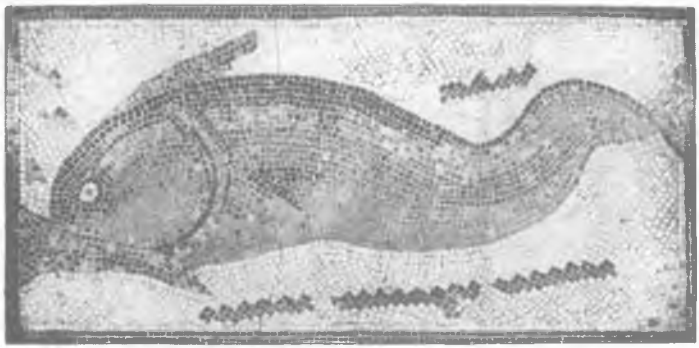
Живописные изображения со стен гробниц в Иерусалиме или вблизи него

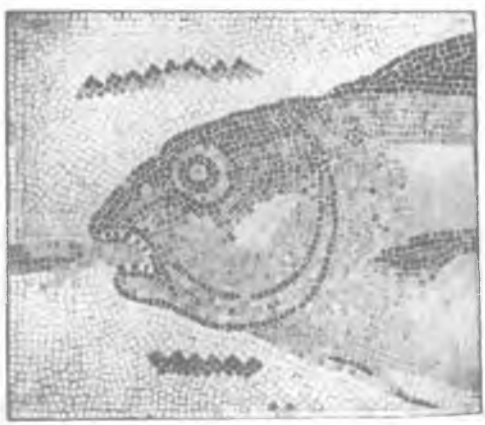
Образцы оссуариев римского времени, найденных в Палестине



Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис





Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис

Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис

Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис

Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Мозаики со стен синагоги в Хамам Лиф, Тунис

Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Стеклянное изделия (золоченое стекло) с иудейскими сюжетами из Рима

1

2

Находки, отражающие жизнь Диаспоры

1. Стеклянное изделия (золоченое стекло) с иудейским сюжетом из Рима
2. Изделие из стекла, изготовленное в Берите

Находки, отражающие жизнь Диаспоры

Иудейские сюжеты в живописи на стенах римских катакомб

1

1

Архитектурный облик городов Палестины римского времени в целом (на примере Скифополиса (Бет Шеана)

1. Остатки антаблемента нимфея
2. Мраморный пьедестал

1

2

Архитектурный облик городов Палестины римского времени в целом (на примере Скифополиса (Бет Шеана)

1. Алтарь, украшенный масками Пана и Диониса
2. Коринфская капитель

Архитектурный облик городов Палестины римского времени в целом (на примере Скифополиса (Бет Шеана)

Мраморная статуя Диониса

Архитектурный облик городов Палестины римского времени в целом (на примере Скифополиса (Бет Шеана)

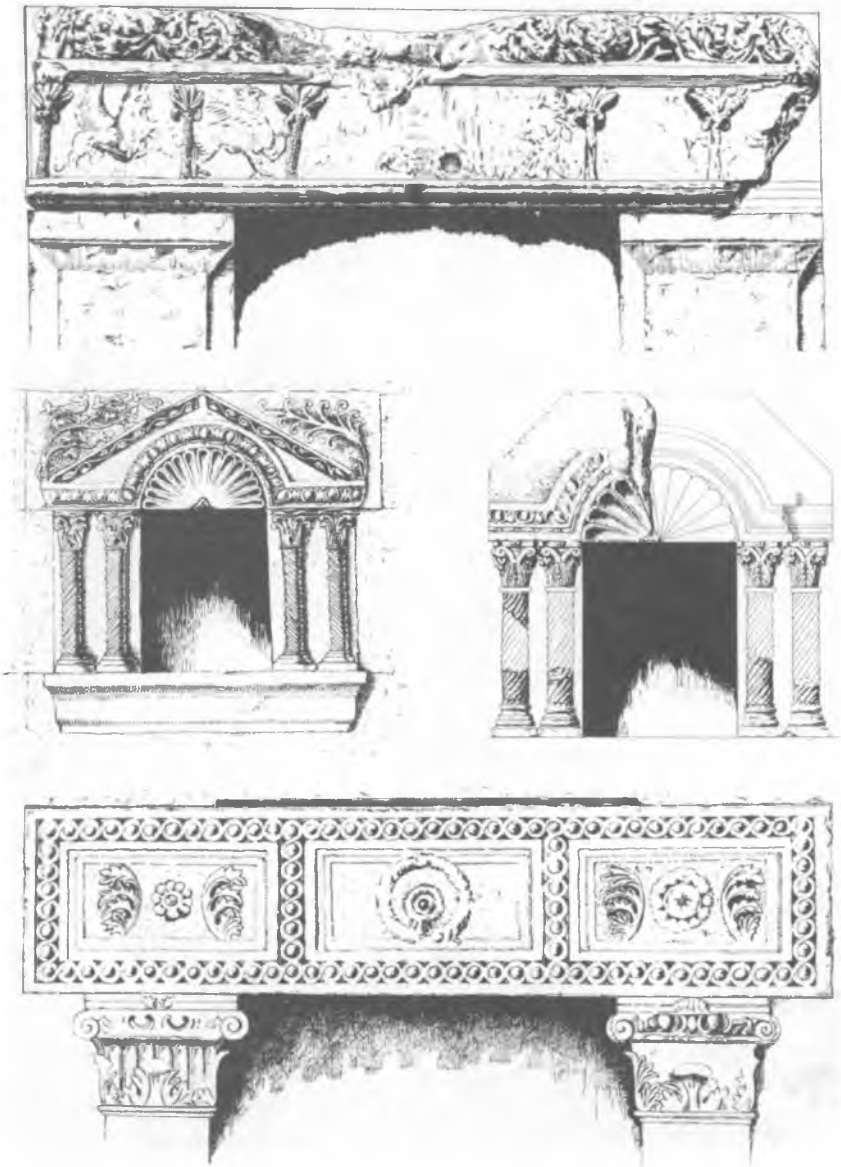
Мраморный торс императора, облаченного в боевое одеяние

Архитектурный облик городов Палестины римского времени в целом (на примере Скифополиса (Бет Шеана)

Мраморная статуя Гермеса

Архитектурный облик городов Палестины римского времени в целом (на примере Скифополиса (Бет Шеана)

Мраморная статуя богини судьбы Тюхе



Синагоги римского времени

Архитектурные детали синагоги в Капернауме

Синагоги римского времени

Архитектурные детали синагоги в Хоразине

Синагоги римского времени

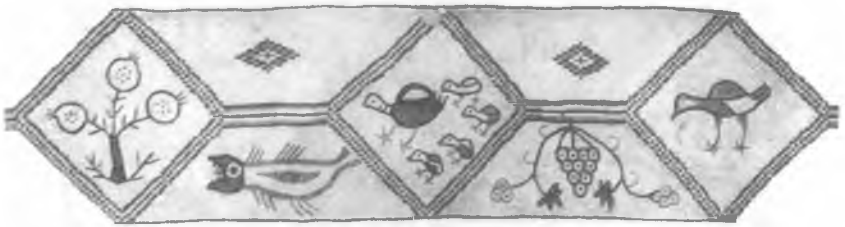
Архитектурные детали синагоги в Хаммате, недалеко от Тивериады

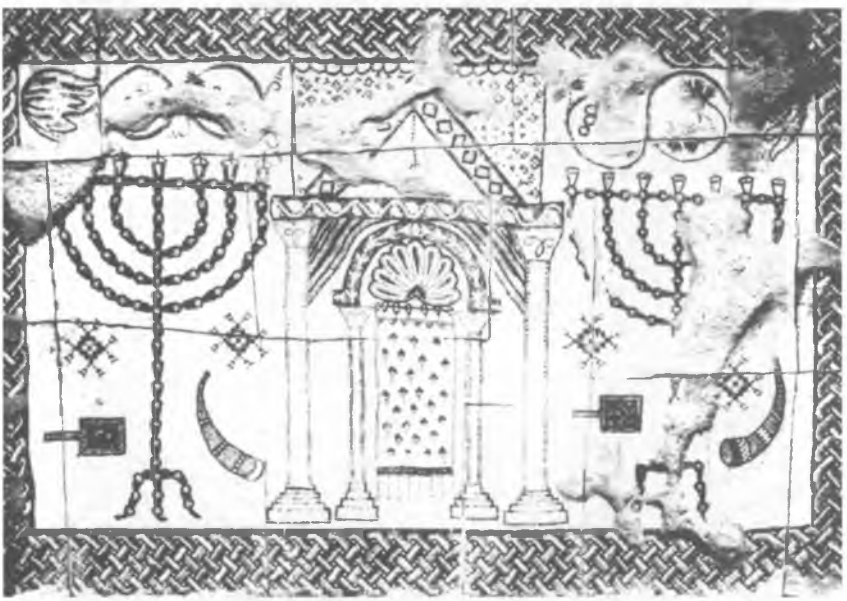
Образцы мозаичной живописи из синагог

Знаки зодиака из синагоги в Бет-Альфе

Образцы мозаичной живописи из синагог

Мозаичные панели из синагоги в Бет-Альфе





Образцы мозаичной живописи из синагог

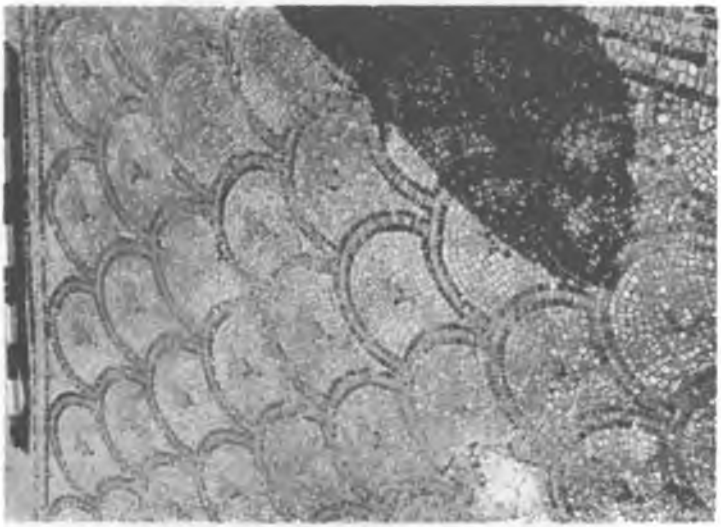
Мозаичная панель из синагоги в Бет-Шеане

Образцы мозаичной живописи из синагог

Мозаики из синагоги в Йафе близ Назарета

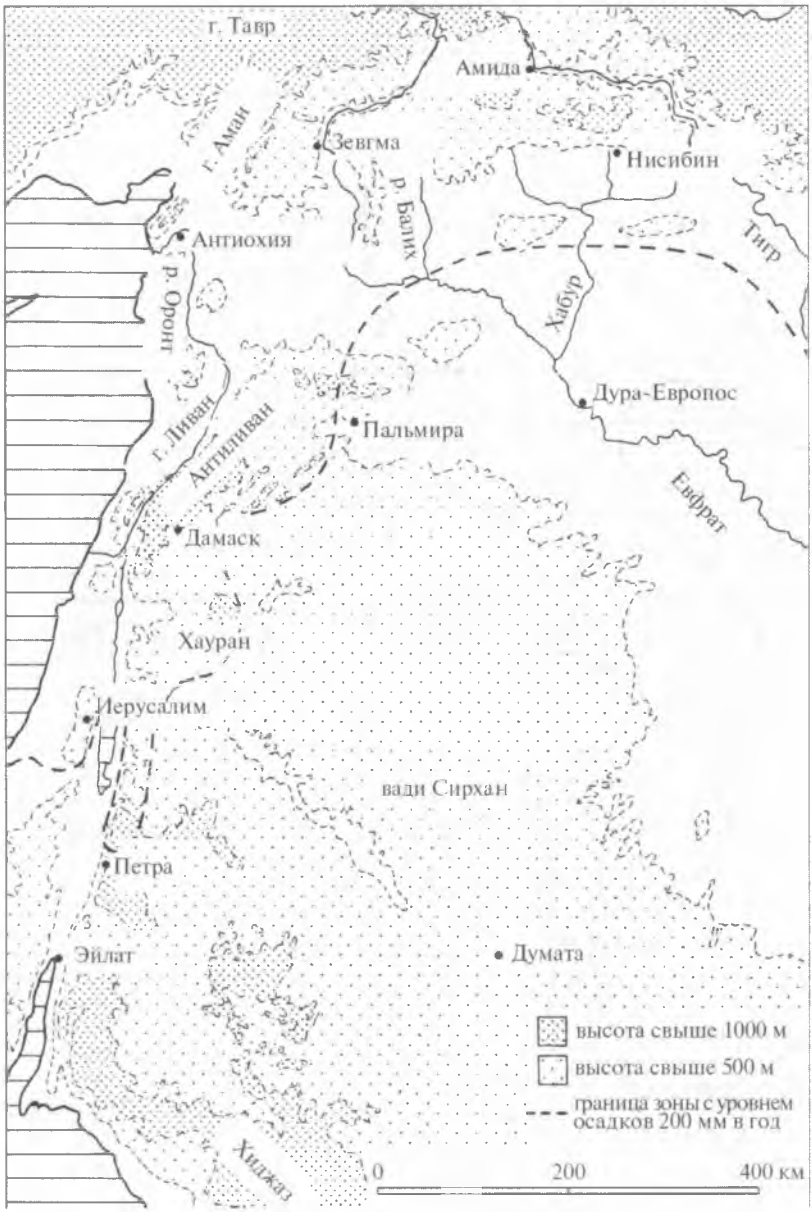
Образцы мозаичной живописи из синагог

Мозаики из синагоги в Йафе близ Назарета



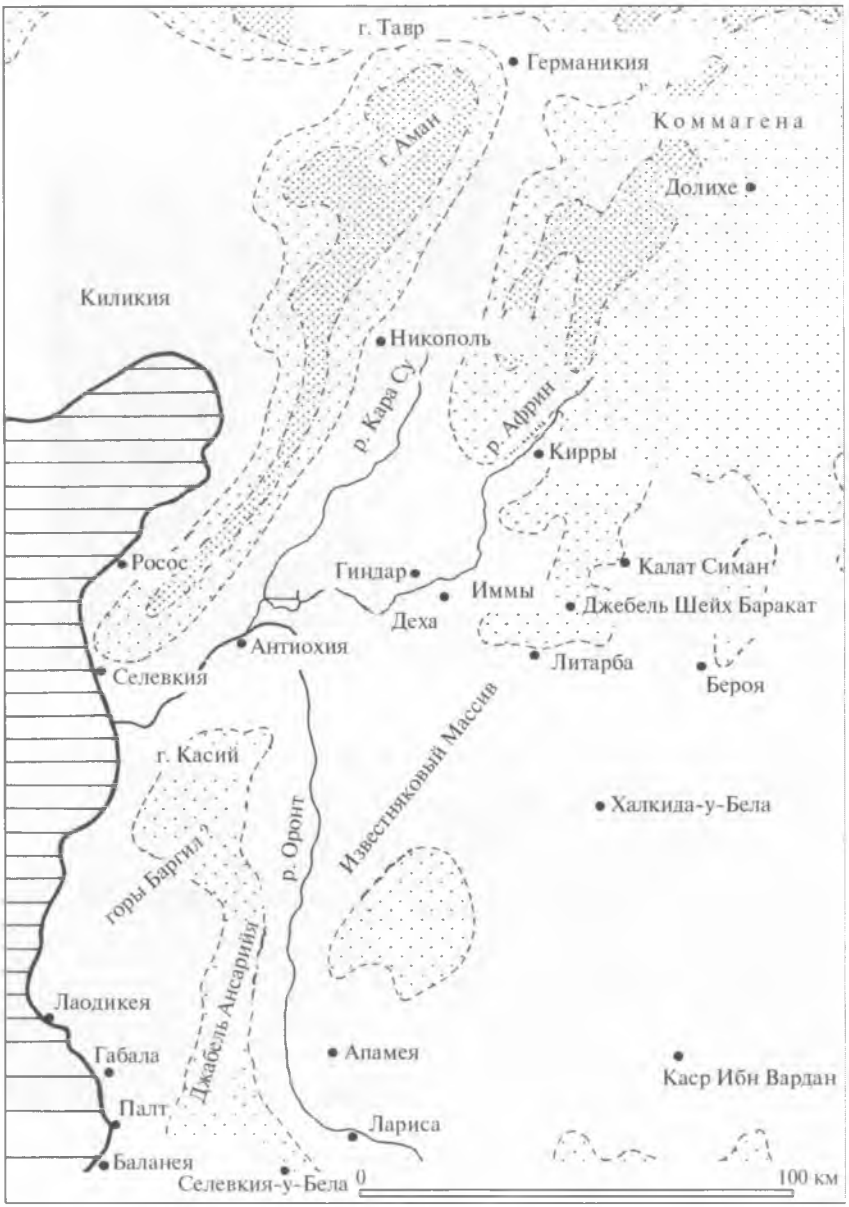
Образцы мозаичной живописи из синагог

Мозаичный пол синагоги в Иерихоне



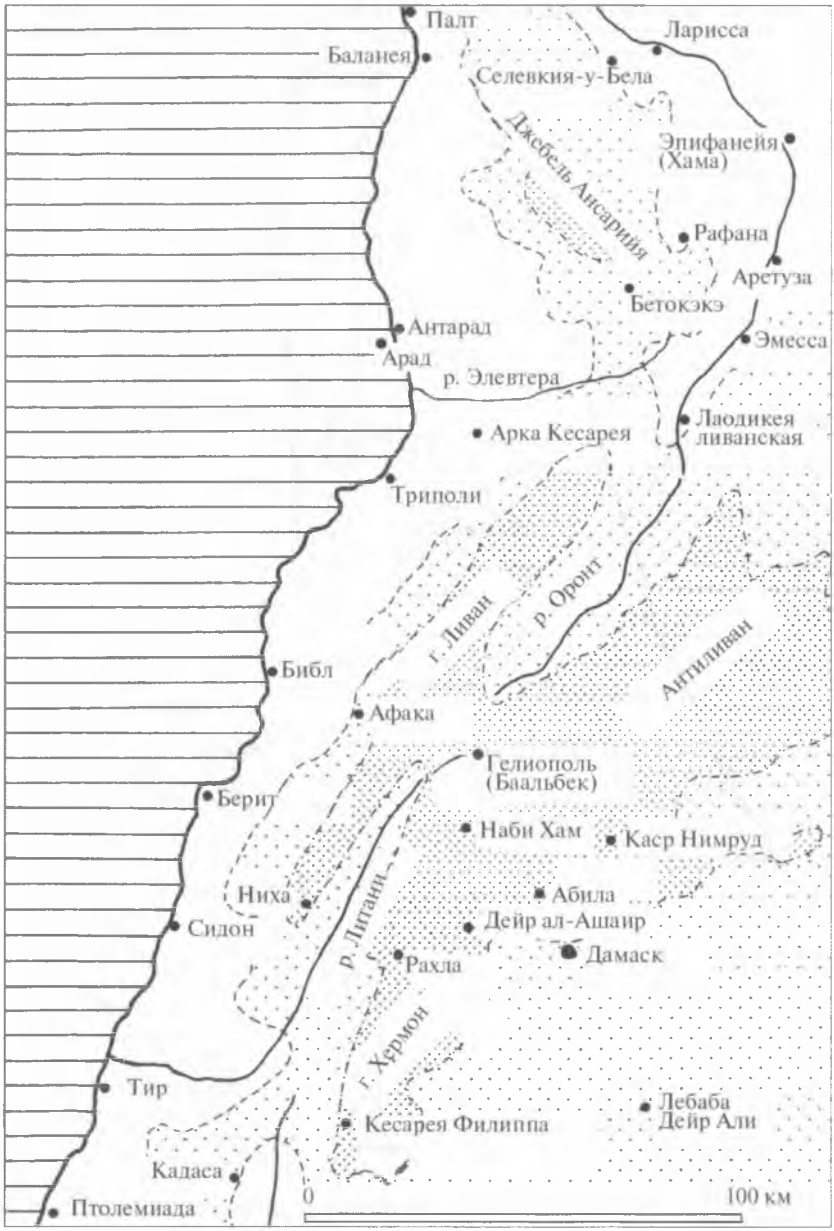
Карты

1. Римский Ближний Восток



Карты

2. Северо-Западная Сирия и район гор Аман

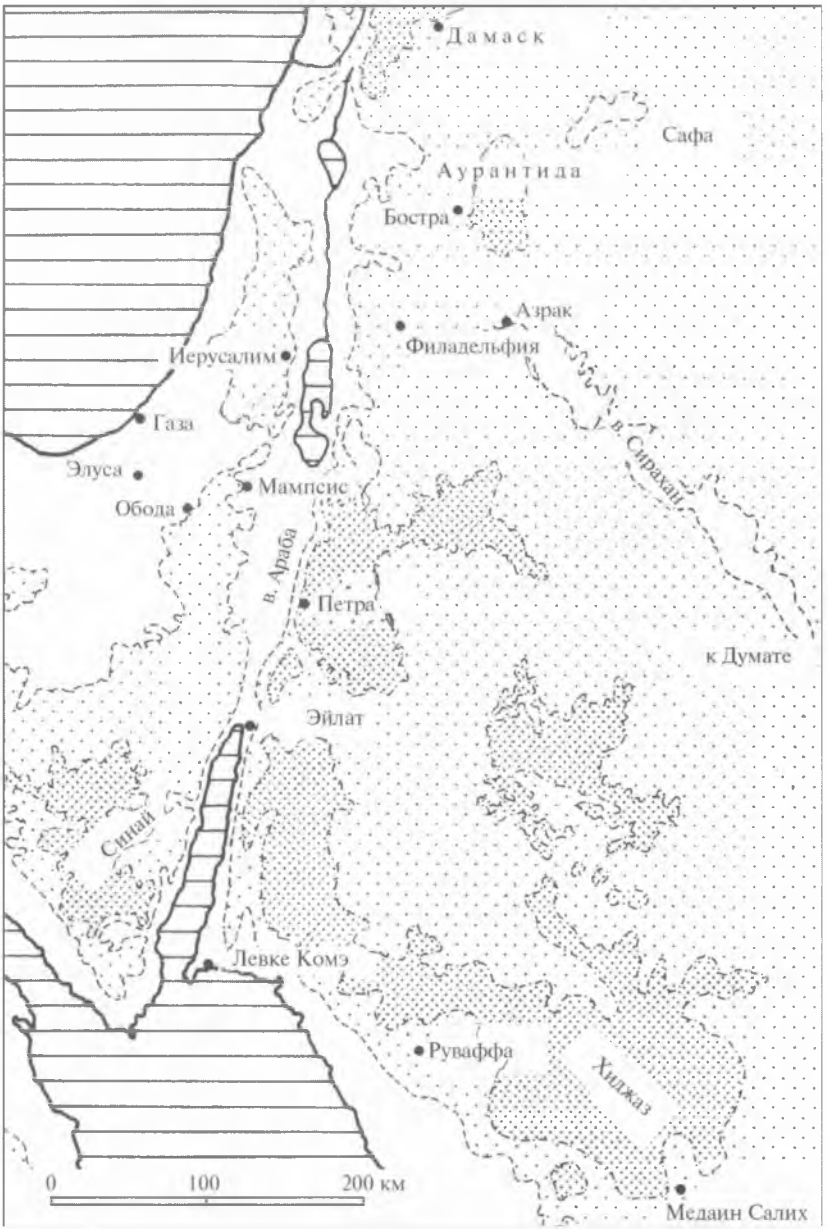


Карты

3. Финикийское побережье и Западная Сирия

Карты

4. Иудея (Syria Palaestina). Западная часть провинции Аравии

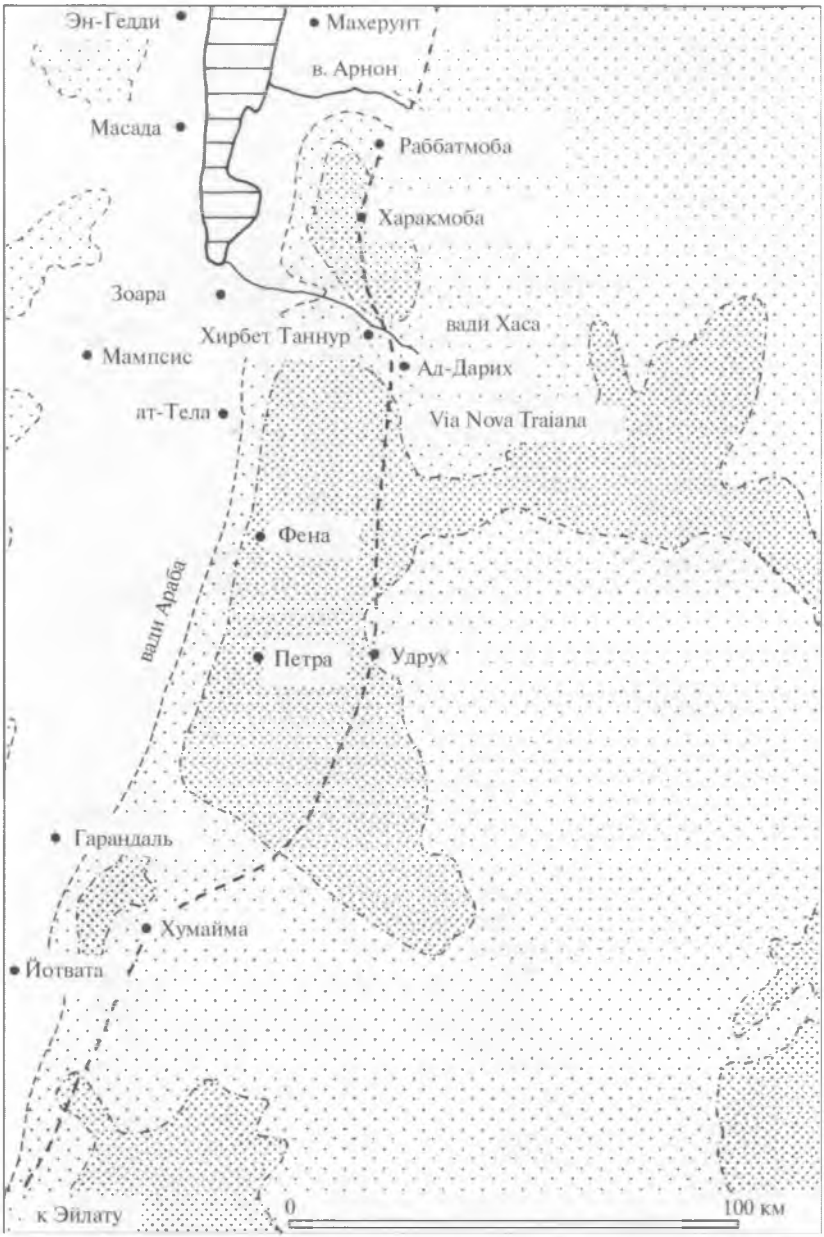


Карты

5. Провинция Аравия, Синай, Красное море и Хиджаз

Карты

6. Северная часть провинции Аравии и прилегающие районы Сирии



Карты

7. Петра, южная и центральная части провинции Аравии

Карты

8. Границы провинций на Ближнем Востоке в IV–VII вв.

Библиография

1. Источники
(Издания текстов, источниковедческие комментарии)

Амусин И. Д. Документы из вади Мурабба'ат // ВДИ. 1958. № 1. С. 104–124.

Амусин И. Д. Документы из вади Мурабба'ат. II // ВДИ. 1961. № 4. С. 136–147.

Амусин И. Д. Арамейский контракт 134 г. н. э. из окрестностей Мертвого моря // Древний Мир. Сборник статей Академику Василию Васильевичу Струве. М., 1962. С. 202–213.

Антология источников по истории, культуре и религии Древней Греции / Под ред. В. И. Кузищина. СПб., 2000.

Вавилонский Талмуд. Антология Аггады. С толкованиями раввина Адина Эвен-Исраэля (Штейнзальца). Том 1. Перевод и комментарии У. Гершовича и А. Ковельмана / Под общ. ред. р. Адина Эвен-Исраэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. М., 2001.

Иосиф Флавий. Иудейская война. Перевод с древнегреческого М. Финкельштейна и А. Вдовиченко под редакцией А. Ковельмана. М., 2004 г.

История императора Иракла. Сочинение епископа Себеоса, писателя VII века. СПб., 1862.

Климент Александрийский. Строматы. Т. I (кн. 1–3) / Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. СПб., 2003. Т. II (кн. 4–5). Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, преисловие и комментарии Е. В. Афонасина. СПб., 2003; т. III (кн. 6–7) / Подготовка текста к изданию, перевод с древнегреческого, предисловие и комментарии Е. В. Афонасина. СПб., 2003.

Мишна и Тосефта. Критический перевод Н. Переферковича. Т. 1–6. СПб., 1901–1905.

Письма Плиния Младшего. Издание подготовили М. Е. Сергеенко и А. И. Доватур. М., 1984.

Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. Издание второе и дополненное / Перевод с греческого, вступительная статья, комментарии А. А. Чекаловой. СПб., 1998.

Тексты Кумрана. Вып. I. М., 1971.

Тексты Кумрана. Вып. II. М., 1996.

Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. С иллюстрациями. Издание преемников А. П. Лопухина. 1. Бытие — Притчи Соломона; 2. Екклесиаст — 3 Ездры; 3. Т. 9. Евангелия от Марка, Луки и Иоанна. Второе издание. Институт перевода Библии. Стокгольм, 1987.

Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. М., 1994.

Штерн, 1997: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введения и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под научной и литературной редакцией д. и. н. Н. В. Брагинской. Том первый. От Геродота до Плутарха. М., 1997.

Штерн, 2000: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. От Тацита до Артемидора. Том II. Часть I. Введения и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под научной редакцией Н. В. Брагинской. М., 2000.

Штерн, 2002: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введения и комментарии Менахема Штерна. Русское издание под научной и литературной редакцией Н. В. Брагинской. Том II. Часть вторая. От Диогена Лаэртского до Симпликия. Приложения: от Алкея до грамматиков, законников и схолиастов. М., 2002.

Aeschyli Septem quae supersunt tragoedias edidit D. Page. Oxford, 1975.

Alt A. Die griechischen Inschriften der Palaestina Tertia westlch der ʻAraba. Berlin und Leipzig, 1921. (Wissenschaftlichen Veröffentlichungen des deutsch-türkischen Denkmalschutz-Kommandos herausgegeben von Wiegand Th. Heft 2).

The Anchor Bible. Psalms. I. 1–50. A new translation with introduction and commentary by M. Dahood. New York; London, 1986; II. Psalms 51–100. New York; London, 1986; III. Psalms 101–150. New York; London, 1970.

Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and other Sites. With an Appendix containig alleged Qumran Texts. (The Seiyal Collection II.) By H. M. Cotton and A. Yardeni. Oxford, 1997 (Discoveries in the Judaean Desert, XXVII).

The Archive of Aurelius Isidorus in the Egyptian Museum, Cairo and the Universoty of Michigan. (PCair. Isidor.) edited by Boak A. E. R. And Youtie H. Ch. Ann Arbor, 1960.

Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollstaendigen Mišnah. Herausgegeben nach dem Ersten Zensurfreien bambergischen Ausgabe (Venedig 1520–1523) nebsr Varianten der spaeteren von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes U. AA. Revidierten Ausgaben und der muenchener Talmudhandschrift, moeglichst Sinn- und Wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklaerungen versehen von Lazarus Goldschmit. I Band. Berlin; Leipzig, 1925; II Band. Berlin und Leipzig, 1925; III Band. Berlin; Leipzig, 1925; IV. Band, Zweiter Lieferung, 1915; Dritte Lieferung. Leipzig, 1917; Vierte Lieferung. Leipzig, 1915; Fünfte Lieferung. Leipzig, 1922; VI Band. Berlin; Leipzig, 1925; VII Band. Berlin; Leipzig, 1925.

Benoit P., Milik J. T., de Vaux R. Les Grottes de Murabbaʻat. Oxfrod, 1961.

Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Ergänzungsband. Göttingen, 1994.

Broshi M., Qimron E. A House deed from Kefar Baru from the time of Bar Kohba // IEJ. Vol. 36. 1986. N 3–4. P. 201–214.

Calder W. M. Monuments from Eastern Phrygia. Manchester, 1956. (Publications of the American Society for Archaeological Research in Asia Mintor. Monumenta Asiae Minoris Antiqua. Vol. VII.)

Casson L., Hettich E. Excavations at Nessana. Vol. 2. Literary papyri. Princeton, 1952.

Chronica minora. CSCO. Scr. Syr., Text. Ser. III. T. IV. Pars I. Edididt I. Guidi. Paris, 1903.

Chronique de Jean évêque de Nikiou. Texte éthiopien publié et tradut par H. Zotenberg. Paris, 1883.

Chronicon Paschale ad exemplar Vaticanum recensuit L. Dindorfius. Vol. I. Bonn, 1832.

The Chronography of Gregory Abu'l Faraj being the first part of his Political History of the World. Translated by E. W. Wallis Budge. Vol. 1. English translation. London, 1932.

Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V., tome I. Introduction, texte critique et index par Alain Le Boulluec. Traduction de P. Poulet. Paris, 1981; tome II. Commentaire, bibliographie et index par Alain Le Boulluec. Paris, 1981.

Collart P. Les Papyrus Bouriant. Paris, 1926.

Cotton H. Fragments of a declarartion of landed property from the provincia of Arabia // ZPE., Bd., 85, 1991. P. 263–267.

Cotton H. Another fragment of the declaration of landed property from the provincia of Arabia // ZPE., Bd., 99, 1993. P. 115–121.

Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I. Edited by V. A. Tcherikover and A. Fuks. Cambridge Mass., 1957.

Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. II. Edited by V. A. Tcherikover and A. Fuks. Cambridge, Mass., 1960.

Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. III. Edited by V. A. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern. With an epigraphical contribution by D. M. Lewis. Cambridge Mass., 1964.

Cotton H. M., Yardeni A. Aramaic, Hebrew and Greek documentary texts from Nahal Hever and other sites. With an appendix containing alleged Qumran Texts. (The Seyial Collection II.) Oxford, 1997. (Discoveries in the Judaean Desert. Vol. XXXVII.)

Cotton H. M. The Guardnership of Jesus son of Babatha: Roman Local Law ib the Provincia Arabia // JRS. 1993. Vol. 83. P. 94–108.

Cotton H. M. Cancelled marriage contract from the Judaean Desert (X Hev./Se., Gr., 2) // JRS. 1994. Vol. 84. P. 64–86.

Cotton H. M. Loan with Hypotec. Another papyrus from the Cave of Letters // ZPE. Bd. 101. 1994. P. 53–59.

Cotton H. M. Rent at tax receipt from Mahoza // ZPE. Bd. 100. 1994. P. 547–557.

Cotton H. M. The Archive of Salome Komaise Daughter of Levi: another archive of the «Cave of Letters» // ZPE. Bd. 105. 1995. P. 171–208.

Cotton H., Coccle W. E. H., Millar F. G. The Papyrology of the Roman Near East: a Survey // JRS. 1995. Vol. 85. P. 214–235.

Cotton H., Geiger J. Masada II. The Yigael Yadin Excavations 1963–1965. Final Reprots. The Latin and Greek Documents. Jesrusalem, 1989.

Cotton H., Greenfield J. Babatha's property and the Law of succesion in the Babatha archive // ZPE. Bd. 104. 1994. P. 211–226.

Cotton H., Greenfield J. Babatha's patria: Mahoza, Mahoz, Egaltain and Zo'ar // ZPE. Bd. 107. 1995. P. 126–134.

La didascalie de Jacob baptisé contre sa volonté sous Héraclius. Introduction. //PO. Vol. 8. P. 713–744.

La didascalie de Jacob. Texte grec original du Sargis d'Aberga (P.O. III, 4), éditée par F. Nau. Première assemblée. // PO. T. 8. P. 5.

Dio's Roman History with an English Translation by E. Cary on the basis of the version of H. B. Foster. Vol. VIII. London, 1982.

Doctrina Jacobi nuper baptizati. Edition et traduction par V. Déroche // TM. 1991. Vol. 11. P. 47–229.

Doctrina Jacobi, commentaire par G. Dagron // TM. 1991. Vol. 11. P. 230–273.

The Documents from the Bar Kohba Period in the Cave of Letters. Greek Papyri. Edited by N. Lewis. Aramaic and Nabatean Signatures aund Subscriptions edited by Y. Yadin and J. C. Greenfield. Jerusalem, 1989.

Driver G. Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. Oxford, 1957.

Eusebius Werke. Erster Band. Über das Leben Constantins. Constantins Rede an die heilge Versammlung. Tricennatsrede an Constantin. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter Comission der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften von Ivar Müller. Leipzig, 1902.

Eusebius. Werke. III. Band 1. Hälfte. Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter Comission der königl. Preusischen Akademie der Wissenschaften von E. Clostermann. Leipzig, 1904.

Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livres VIII–IX–X. Introduction, traduction et notes des livres VIII et X par G. Schroeder et E. Des Places, du livre IX par E. Des Places. Textes grec révisé des livres VIII–IX–X par E. Des Places. Paris, 1991.

Eusèbe de Césarée. La préparartion évangélique. Livres XII–XIII. Introduction, texte grec, traduction et annotation par E. des Places. Paris, 1983.

Expositio totius mundi et gentium. Introduction, texte critique, traduction, notes et commentaire par J. Rougé. Paris, 1966. (Sources chrétiennes, n. 124. Serie annex de textes non-chretiens.)

Fouilles de Delphes. Tome III. Epigraphie. Texte par M. G. Colin. Deuxième fascicule (fin). Paris, 1912.

Die Fragmente der Tragödien des Aischylos. Herausgegeben von H. J. Mette. Berlin, 1959.

Gascou J., MacCoull L. Le cadastre d'Aphroditô // 1987. Vol. 10. P. 103–151.

Gatier P.-L. Inscriptions de la Jordanie. Tome 2. Région centrale. (Amman–Hesban–Madaba–Main–Dhiban). Paris, 1986. (Bibliothèque archéologique et historique. T. CXIV. Inscriptions grecques et latines de la Syrie, XXI.)

Georgius Cedrenus Ioannis Scylitzae ope ab Immanuele Bekkero suppletus et emendatus. Tomus I. Bonnae, 1838. (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.)

The Geography of Strabo with an English translation by H. L. Jones in eight volumes. VII. Cambridge Mass.; London, 1983.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vol. I, From Herodotus to Plutarch. Jerusalem, 1976.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Eited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vol. II, From Tacitus to Simplicius. Jerusalem, 1980.

Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Edited with Introductions, Translations and Commentary by M. Stern. Vol. III. Appendixes and Indexes. Jerusalem, 1984.

Grégoire de Nazianze. Discours 4–5 contre Julien. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi. Paris, 1983. Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Intrerpretatus est E. W. Brooks. Vol. I. Lovanii, 1924.

Haas P. J. History of the Mishnaic Law of Agriculture. Tractate Maaser Sheni. Ann Arbor. 1980.

Hieroclis Synecdemus et Notitiae episcopatum. Accedunt Nili Doxapatrii Notita patriarchatum et locorum nomina immutata. Ex recognitione G. Parthey. Berolini. 1866.

Historia ecclesiastica Zachariae Rhetori vulgo adscripta. Intrerpretatus est E. W. Brooks. Vol. I. Lovanii, 1924.

IGLS., IV: Jalabert L., Mouterde R., Mondésesrt C. Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Tome IV. Laodicée, Apamène. Nos. 1243–1997. Paris, 1955. (Bibliothèque archéologique et historique. Tome LXI).

IGLS., VI: Inscriptions grecques et latines de la Syrie. Tome VI. Baalbek et Beqa' par J.-P. Rey-Coquais. Paris, 1967 (Bibliothèque archéologique et historique. T. LXXVIII).

IGRR, III: Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes. Auctoritate et impensis Academiae Inscriptionum et Litterarum Humanarum collectae et editae. Tomus tertius edendum curavit R. Cagnat auxiliante G. Lafaye. Paris, 1906.

IGRR., IV: Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes. Auctoritate et impensis Academiae Inscriptionum et Litterarum Humanarum collectae et editae. Tomus quartus edendum curavit R. Cagnat auxiliante G. Lafaye. Paris, 1908.

Ioannis Malalae Chronographia ex recensione L. Dindorfii. Accedunt Chilmeadi hodiique annotationes et Rich. Bentleii epistola ad I. Millium. Bonn, 1831.

Ioannis Moschus Pratum spirituale // PG. Vol. LXXXVII, 3.

Jean Chrysostome. Discours sur Babylas. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. A. Chatkin avec la collaboration de C. Blanc et B. Grillet suivi de Homélie sur Babbylas. Introduction, texte critique, traduction et notes par B. Grillet et J-N. Guinot. Paris, 1990.

Nöldeke Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari. Leiden, 1897.

Joseph et Aséneth. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marc Philonenko. Leiden, 1968. (Studia Post-Biblica, volumen tertium decimum).

Kraemer K. J. Excavations at Nessana. Vol. 3. Non-literary papyri. Princeton, 1958.

Leonis Grammatici Chronographia ex recensione I. Bekkeri. Accedunt Eusthatii De Capta Thessalonica Liber. Bonn, 1842.

Lactance. Institutions divines. Livre V. Tome I. Introduction, texte critique, traduction par P. Monat. Paris, 1973; Livre V. Tome II. Commentaire et index. Paris, 1973.

Lactance. Institutions divines. Livre IV. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par P. Monat. Paris, 1992.

Lewis N. A. A Jewish Landowner in Provincia Arabia // Scripta Classica Israelica. Vol. VIII–IX. 1985/89. P. 132–137.

Libanii Opera recensuit Richardus Foerster. Vol. II. Orationes XII–XXV. Lipsiae, 1904.

Libanii Opera recensuit Richardus Foerster. Vol. III. Orationes XXVI–L. Lipsiae, 1906.

Lundberg M. J. The Dead Sea Scrolls on Microphishe. A comprehensive Facsimile Edition of the Texts from Judaean Desert. Inventory List of Photographs. Compiled by S. A. Reed. Edited by M. J. Lundberg. Leiden, 1993.

Marc le Diacre. Vie de Porphyre évêque de Gaza. Texte établi, traduit et annoté par H. Grégoire et M.-A. Kugener. Paris, 1930.

Milik J. T. Un contract juif de l'an 134 après J-C. // RB. Vol. 61. 1954. P. 182–192.
Milik J. T. Deux documents inédits du Désert de Juda // Biblica. Vol. 38, 1957. P. 255–268.
The Mishnah. Translated from the Hebrew with introduction and brief explanatory notes by H. Danby. Oxford, 1933.
Die Mischna. Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung. Mit eingegenden geschichtlichen und sprächlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen.
Pea (Vom Ackerwinkel). Text, Überstzung und Erklärung, nebst einem textkritischen Anhang von Dr. W. Bauer. Giessen, 1915. (Die Mischna, I, Seder, 2. Traktat).
Dammai (Vom Zweifelchaften). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem texkritischen Anhang von Dr. W. Bauer. Giessen, 1931. (Die Mischna, I. Seder, 3. Traktat).
Kil'ajim (Verbotene Mischgattungen). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang von Dr. K. Albrecht. Giessen, 1914. (Die Mischna, I. Seder, 4. Traktat).
Challa (Teighebe). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang von Dr. K. Albrecht. Giessen, 1913. (Die Mischna, I. Seder, 9. Traktat).
Orla (Vorhaut). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang von Dr. K. Albrecht. Giessen, 1916. (Die Mischna, I. Seder, 10. Traktat).
Bikkurim (Erstlinge). Text, Übersetzung und Erklärung. Nebst einem textkritischen Anhang von Dr. K. Albrecht. Giessen, 1922. (Die Mischna, I. Seder, 11. Traktat).
Beca. (Ei). Bearbeitet von Dr. W. Gerber. Berlin, 1963 (Die Mischna, II. Seder, 7. Traktat).
Baba qamma («Erste Pforte» des Civilrechts). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von W. Windfuhr. Giessen, 1913. (Die Mischna, IV Seder, 1 Traktat).
Baba meßia («Mittlere Pforte»des Civilfrechts). Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von D. W. Windfuhr. Giessen, 1923. (Die Mischna, IV. Seder, 2. Traktat).
The Old Testament Pseudepigrapha. New Translations from Authoritative Texts with Introductions and Critical Notes. Vol. I. Apocalyptic Literature and Testaments. Edited by J. H. Charlesworth. Vol. 1. New York, 1985; Vol. 2. Expansions of «Old Testaments» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers and Odes. Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works. Edited by J. H. Charlesworth. New York, 1985.
Novum Testamentum Graece et Latine. Textum Graecun post Eberharhd et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur. Stuttgart, 1986.
Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie publiées sous le patronage de l'Université de Lyon. 32. Legatio ad Gaium. Introduction, traduction et notes par André Pelletier. Paris, 1972.
Origène. Contre Celse. Tome I. Livre I. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret; tome II, Livres III et IV. Paris, 1968; tome III. Livres V et VI. Paris, 1969; tome IV. Livres VII et VIII; tome V. Introduction générale, tables et index par M. Borret. Paris, 1976.
Philostorgius. Mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines arianischen Historiographen. Herausgegeben von J. Bidez. Berlin, 1981.

Polotsky H. I. Greek Papyri in the Cave of Letters // IEJ. Vol. 12. 1962. P. 258–262.
Procopius with an English Translation by H. B. Dewing. VI. The Anecdota or Secret History. Harvard, 1969.
Procopius with an English Translation by H. B. Dewing with the collaboration of G. Downey. VII. Buildings. Harvard, 1971.
Pseudo-Iustinus. Cohortatio ad Graecos. De Monarchia. Oratio ad Graecos. Edited by M. Marcovich. Berlin, New York, 1990.
Pseudo-Phocylide. Sentences. Texte établi, traduit et commenté par P. Derron. Paris, 1986.
Reinach Th. Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme. Paris, 1895.
Sargis d'Aberga (Controverse judéo-chrétienne). Première assemblée. Texte éthiopien publié et traduit par S. Grébaut // PO. Vol. 3. Paris, 1909. P. 549–646.
Sayings of the Jewish Fathers comprising Pirqe Aboth in Hebrew and English with notes ans excurses edited by Ch. Taylor. Cambridge, 1897.
Sebeos. Storia. Traduzione dall'armeno, introduzione e note di Claudio Gugerotti. Verona, 1990. (Eurasiatica 4. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici. Universita degli Studi di Venezia).
SEG., VIII: Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. VIII, fasc. I. Lugduni Batavorum, 1937.
SEG., XX: Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. XX. Redigendum curavit A. G. Woodhead. Leiden, 1964.
Starcky J. Un contract nabatéen sur papyrus // RB. Vol. 61. 1954. P. 161–181.
Le Talmud de Jérusalem traduit pour la première fois par Moïse Schwab. Tome second. Traités Péa, Demaï, Kilaïm, Schebiïth. Paris, 1878.
The Theodosian Code and Novels, and the Sirmondian Consitutions. A Translation with Commentary, Glossary and Bibliography by C. Pharr in collaboration with Th. Sh. Davidson and M. B. Pharr. With an Introduction by C. Dickerman Williams. Princeton, 1952.
The Works of the Emperor Julian with an english translation by W. C. Wright in three volumes. II. Cambridge Mass., London, 1969.
Thomsen P. Die lateinischen und griechischen Inschriften der Stadt Jerusalem und ihrer nächsten Umgebung. Gesammelt und erläutert von P. Thomsen // ZDPV. Bd. 43. 1920. S. 138–158; ZDPV. Bd. 44. 1921. S. 1–61; 90–168.
Tov E. The Dead Sea Scrolls on Microphische. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert. Editor E. Tov. Leiden, 1993.
Tov E., Kraft R. A. Parson P. J. The Greek Minor Prophet Scroll from the Nahal Hever (8 Hev. XII Gr.). Oxford, 1990. (The Seyal Collection I.)
Tov E. The Dead Sea Scrolls on Microphiche. A Comprehensive Facsimile Edition of the Texts from the Judaean Desert. Companion volume. Edited by E. Tov. With the collaboration of St. J. Pfann. Leiden, 1993.
Tragicorum Graecorum Fragmenta (TrGF). Vol. 4. Sophocles, Editor Stefan Radt (F. 750a-g edidit R. Kannicht). Göttingen, 1977.
Urkunden des Politeuma der Juden von Herakleopolis (144/3 — 133/2 v/ Chr.) (P. Plit. Jud.). Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Köln und Wien beerbeitet von J. M. S. Cowey und K. Maresch. Wisebaden, 2001. (Papyrologica Coloniensia. Vol. XXIX).

Wasserstein A. A Marriage contract from the provincia of Arabia Nova: notes on papyrus Yadin 18 // JQR. Vol. LXXX. 1989. N. 1–2. P. 93–130.
The Works of the Emperor Julian with an english translation by W. C. Wright. Cambridge Mass., London, 1990.
Yadin Y. «Expedition D — The Cave of Letters» // IEJ. Vol. 12. 1962. P. 227–257.
Yadin Y., Greenfield J., Yardeni A. Babatha's Ketubba // IEJ. Vol. 44. 1994. P. 75–101.

2. Исследования

Александров Г. С. К вопросу о роли Акибы Бен Йосефа в восстании Бар Кохбы // Иудеи в Римской империи в эпоху Талмуда (период Мишны с 70 по 220 гг. н. э.). Телль Авив. 1999. С. 360–373.
Аллон Г. История евреев Эрец-Исраэль в Талмудическую эпоху. Иерусалим, 1994.
Амусин И. Д. Кумранская община. М., 1983.
Амусин И. Д. «Народ Земли» (К вопросу о свободных земледельцах древней Передней Азии) // Амусин И. Д. Проблемы социальной структуры обществ древнего Ближнего Востока (первое тысячелетие до н. э.) по библейским материалам. М., 1993. С. 48–76.
Бикерман Э. Государство Селевкидов. М., 1985.
Бокщанин А. Г. Социальный кризис Римской империи в I в. н. э. М., 1954.
Большаков О. Г. Средневековый город Ближнего Востока VII — середина XII вв. М., 1984.
Большаков О. Г. История Халифата. I. Ислам в Аравии. 570–633 гг. М., 1989.
Васильев А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081 г.). СПб., 1998.
Вольфсон М. Еврейский вопрос // Евреи. История по Брокгаузу и Бухарину. М.; СПб., 2003. С. 311–325.
Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. М., 2002.
Гойтейн Ш. Д. Евреи и арабы. Их связи на протяжении веков. М., 2001.
Голубцова Е. С. Мировоззрение горожанина и крестьянина Малой Азии в I–III вв. // Культура Древнего Рима. Т. II. М., 1985б. С. 303–355.
Голубцова Е. С. Полис и монархия Селевкидов // Эллинизм: Восток и Запад. М., 1992. С. 59–84.
Голубцова Е. С. Человек труда в сельском хозяйстве и ремесле Малой Азии I–III вв. // Человек и общество в античном мире. М., 1998. С. 130–162.
Голубцова Е. С. Община, племя, народность в античную эпоху. М., 1998.
Грант М. История древнего Израиля. М., 1998.
Гревс И. М. Очерки по истории римского землевладения (преимущественно во время империи). Т. 1. СПб., 1899.
Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Перевод с 4-ого исправл. и значительно дополненного немецкого издания под редакцией Вениамина Шерешевского. Том четвертый. От смерти Иуды Маккавея (160 до Р. Х.) до падения Иудейского государства (70 по Р. Х.) Одесса, б. г.

Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Перевод с 4-ого исправл. и значительно дополненного немецкого издания под редакцией Вениамина Шерешевского. Том пятый. Одесса, б. г.

Грушевой А. Г. История формирования византийской провинции Палестина Третья // Византийский временник. Т. 51. 1990 (М., 1991). С. 124–131.

Грушевой А. Г. Нессанские папирусы. Основные проблемы социально-экономической и политической истории Южной Палестины IV–VII веков // ППС. Вып. 96 (33). СПб., 1998. С. 5–118.

Дубнов С. М. Всеобщая история евреев на основании новейших научных исследований. Книга II. Период талмудический и средневековый. СПб., 1905.

Дьяконов А. П. Византийские Димы и факции (τὰ μέρη) // Византийский сборник. М-Л., 1945. С. 144–227.

Евреи. История по Брокгаузу и Бухарину. М.; СПб., 2003.

Зельин К. К., Трофимова М. К. Формы зависимости восточном Средиземноморье в эллинистический период. М., 1969.

История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997.

Каган Л. Б., Покшиневский В. В. Урбанизация // БСЭ. Т. 27. М., 1977. Стлб. 204–209.

Колосовская Ю. К. Христианские общины позднеримского города на Дунае // Человек и общество в античном мире. М., 1998. С. 224–266.

Комас Х. Расовые мифы. В кн: Расовая проблема и общество. М., 1957. С. 228–237.

Кондаков Н. П. Археологическое путешествие по Сирии и Палестине. СПб., 1904.

Коптев А. В. «Свобода» и «равенство» колонов в Поздней Римской империи // ВДИ. 1990. № 2. С. 24–39.

Коптев А. В. От прав гражданства к праву колоната. Формирование крепостного права в поздней Римской империи. Вологда, 1995.

Кошеленко Г. А. Греческий полис на эллинистическом Востоке. М., 1979.

Кузищин В. И. Генезис рабовладельческих латифундий в Италии (II в. до н. э. — I в. н. э.). М., 1976.

Кулаковский Ю. А. История Византии. Том III. 602–717 годы. СПб., 1996.

Курбатов Г. Л. Основные проблемы внутреннего развития византийского города IV–VII в. (Конец античного города в Византии). Л., 1971.

Курбатов Г. Л. Разложение античной городской собственности в Византии IV–VI вв. // Вв. Т. 35. 1973. С. 19–32.

Курбатов Г. Л. К проблеме перехода от античности к феодализму в Византии// Проблемы социальной структуры и идеологии средневекового общества. Межвузовский сборник. Вып. 3. Л., 1980. С. 3–31.

Курбатов Г. Л. Ранневизантийские портреты. К истории общественно-политической мысли. Л., 1991.

Курбатов Г. Л., Лебедева Г. Е. Город и государство в Византии в эпоху перехода от античности к феодализму // Становление и развитие раннеклассовых обществ. Л., 1986. С. 100–197.

Левинская И. А. Деяния Апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I–VIII. М., 1999.

Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. СПб., 2000.

Левченко М. В. К истории аграрных отношений в Византии VI–VII вв. (по документам византийского Египта) // ПИДО. 1935. № 1–2. С. 75–110.

Левченко М. В. Материалы для внутренней истории Восточной Римской империи V–VI вв. // Византийский сборник. М.; Л., 1945. С. 12–95.

Лившиц Г. М. Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима. К проблеме социально-экономического строя римских провинций. Минск, 1957.

Лурье С. Я. Антисемитизм в древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины. (Приложение с отдельной пагинацией к книге: Филон Александрийский. Против Флакка. О посольстве к Гаю. Иосиф Флавий. О древности иудейского народа. Против Апиона. М., 1994).

Маринович Л. П., Голубцова Е. С., Шифман И. Ш., Павловская А. И. Рабство в восточных провинциях Римской империи в I–III вв. М., 1977.

Машкин Н. А. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. М.; Л., 1949.

Межерицкий Я. Ю. «Республиканская монархия»: метаморфозы идеологии и политики Августа. М., 1994.

Маммзен Теодор. История Рима. V. Провинции от Цезаря до Диоклетиана. СПб., 1995.

Мусли Н. Водная проблема в Сирии. М., 1954.

Павловская А. И. Египетская хора в IV в. М., 1979.

Павловская А. И. Социально-психологический облик крестьянина позднеримской эпохи (по материалам египетских папирусов) // Культура Древнего Рима. Т. II. М., 1985. С. 356–386.

Пигулевская Н. В. Византия и Иран на рубеже VI и VII вв. М.; Л., 1946

Пигулевская Н. В. Византия на путях в Индию. Из истории торговли Византии с Востоком в IV–VI вв. М.; Л., 1951.

Пигулевская Н. В. Из истории социальных и религиозных движений в Палестине в римскую эпоху // Пигулевская Н. В. Ближний Восток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 94–109.

Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы. СПб., 2000.

Раджак Т. Иосиф Флавий. Историк и общество. М., 1993.

Ранович А. Б. Восточные провинции Римской империи в I–III вв. М., 1949

Редер Д. Г. Культура финиковой пальмы в Египте и Палестине в греко-римский период // Эллинистический Ближний Восток, Византия и Иран. История и филология. Сборник в честь семидесятилетия члена-корреспондента Академии Наук СССР Н. В. Пигулевской. М., 1967. С. 52–55.

Редер Д. Г. Роль финиковой пальмы в экономике Древнего Египта // Древний Египет и Древняя Африка. Сборник статей, посвященных памяти академика В. В. Струве. М., 1967. С. 107–112.

Ренан Э. Апостол Павел. М., 1991.

Свенцицкая И. С. Полис и империя: эволюция императорского культа и роль «возрастных союзов» в городах малоазийских провинций I–II вв. // ВДИ. 1981. № 4. С. 33–51.

Светлов Э. На пороге Нового Завета. Брюссель, 1983.

Солодухо Ю. А. Движение Маздака и восстание еврейского населения Ирака в первой половине VI в. н. э. // ВДИ. 1940. № 3–4. С. 130–145.

Солодухо Ю. А. Значение еврейских источников раннего Средневековья для истории Ближнего Востока // Советское востоковедение. Т. 2. 1941. С. 37–52.

Солодухо Ю. А. Концентрация земли и обезземеливание мелких земельных собственников в Ираке во II–V вв. н. э. (по талмудическим данным) // ВДИ. 1947. № 2. С. 40–51.

Солодухо Ю. А. Подати и повинности в Ираке в III–V вв. н. э. // Советское востоковедение. 1948. Т. 5. С. 55–72.

Сюзюмов М. Я. Византийский город (середина VII — середина IX в.) // Вв. Т. 27. 1967. С. 38–70.

Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима III–I вв. до н. э. М., 1977.

Тантлевский И. Р. История и идеология кумранской общины. СПб., 1994.

Тарн В. Эллинистическая цивилизация. М., 1949.

Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 2003.

Тюменев А. И. Евреи в древности и в Средние века. П г., 1922.

Урбах. Э. Э. Мудрецы Талмуда. Иерусалим, 1989.

Утченко С. Л. Политические учения Древнего Рима. М., 1977.

Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса // Становление и развитие раннеклассовых обществ. Город и государство. Под редакцией Г. Л. Курбатова, Э. Д. Фролова, И. Я. Фроянова. Л., 1986. С. 1–26, 95–99.

Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса. Л., 1988.

Хвольсон Д. А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. СПб., 1880.

Шифман И. Ш. Сирийское общество эпохи принципата (I–III вв.). М., 1977.

Шифман И. Ш. Рабовладельческие отношения в Палестине // Маринович А. П., Голубцова Е. С., Шифман И. Ш., Павловская А. И. Рабство в восточных провинциях Римской империи в I–III вв. М., 1977. С. 118–129.

Шифман Л. От текста к традиции. М.. 2000

Штаерман Е. М. Эволюция античной формы собственности и античного города // Вв. Т. 34. 1973. С. 3–14.

Штаерман Е. М. Древний Рим: проблемы экономического развития. М., 1978.

Штаерман Е. М. От гражданина к подданному // Культура Древнего Рима. Том I. М., 1985. С. 22–105.

Штаерман Е. М. История крестьянства в Древнем Риме. М., 1996.

Штареман Е. М., Трофимова М. К. Рабовладельческие отношения в ранней Римской империи (Италия). М., 1971.

Abel F.-M. Géographie de la Paléstine. Tome I. Géographie physique et historique. Paris, 1933.

Abel F.-M. Géographie de la Paléstine. Tome II. Géographie politique. Les villes. Paris. 1938.

Abel F.-M. Histoire de la Paléstine depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe. Tome I. De la conquête d'Alaxandre jusqu'à la guerre juive. Paris, 1952; tome II. De la guerre juive à l'invasion arabe. Paris, 1952.

Adler W. Apion's «Encomium of Adultery»: A Jewish Satire of Greek Paideia in the Pseudo-Clementine Homilies // HUCA. 64. 1993. P. 15–49.

Aleksandrov G. S. The Role of Aqiba in The Bar-Kokhba Rebellion // REJ. 1973. Vol. 132. P. 65–77.

Alon G. The Jews in their land in the talmudic age (70–640 C. E.). Translated and edited by G. Levi. London, 1989.

Applebaum Sh. Economic Life in Palestine // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. II. Assen, Philadelphia, 1974. P. 641–699.

Applebaum S. The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I. Edited by S. Safrai and M. Stern in cooperation with D. Flusser and W. C. van Unnik. Assen, Philadelphia, 1974. P. 420–463.

Applebaum S. The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora // The Jewish People... 464–503.

Applebaum Sh. Prolegomena to the Study of the Second Jewish Revolt (A. D. 132–135). BAR Supplementary Series. 7. London, 1976.

Avigad N. Excavations at Beth She'arim, 1955. Preliminary Report // IEJ. 1957. Vol. 7. P. 77–92, 239–255.

Avigad N. Excavations at Beth She'arim, 1958. Preliminary Report // IEJ. 1959. Vol. 9. P. 205–220.

Avigad N. Aramaic Inscriptions in the Tomb of Jason // IEJ. 1967. Vol. 17. P. 101–111.

Avi-Yonah M. The Economics of Byzantine Palestine // IEJ. 1958. Vol. 8. P. 39–51.

Avi-Yonah M. The Jews of Palestine. A Political History from the Bar Kokhba War to the Arab Conquest. New York, 1976.

Bacher W. Die Agade der Palästinischen Amoräer. Erster Band. Vom Abschluss des Mischna bis zum Tode Johanans (220–279 nach dem gew. Zeitrechnung). Strassburg, 1892.

Bacher W. Die Agada der Palästinischen Amoräer. Zweiter Band. Die Schüler Johanans. (Ende des dritten und Anfang des vierten Jahrhunderts). Strassburg, 1896.

Balty J. La mosaïque en Syrie // Archéologie et histoire de la Syrie. II. La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam. Edité par J.-M. Dentzer et W. Orthmann. Saarbrücken, 1989. P. 491–523. (Schriften zur vorderasiatischen Archäologie. Herausgegeben von W. Orthmann. Band. 1.)

Baynes N. The Historia Augusta, its Date and Puprose. Oxford, 1926.

Belayche N. Sem et Japhet ou la rencontre du monde gréco-romain et des livres sacrés des juifs // DHA. 1997. Vol. 23, 1. P. 55–75.

Benoit P. L'inscription grecque du tombeau de Jason // IEJ. 1967. Vol. 17. P. 112–113.

Betz H. Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und Paränetische Parallellen. Berlin, 1961.

Bickerman E. La charte séleucide de Jérusalem // Studies in Jewish and Christian History by E. Bickerman. Part. II. Leiden, 1980. P. 44–85.

Bidez J. La Vie de l'Empereur Julien. Paris, 1930.

Bloch M. La République romaine de 133 à 44 avant J-C. Des Gracques à Sulla. Paris, 1935 (Histoire Ancienne. Troisième partie. Histoire romaine. Tome II.)

Bodec A. Marcus Aurelius Antoninus als Zeitgenosse des Rabbi Jehuda ha-Nasi. Leipzig, 1868.

Bouché-Leclercq. Histoire des Séleucides (323–64 avant J.-C.). Paris, 1913.

Bowersock G. Julian the Apostate. Harvard, 1978.

Braude W. G. Jewish Porselyting in the first five centuries of the Common Era. The Age of Tannaim and Amoraim. Providene, 1940.

Brinkmann K. Hellenistische Reform und Religionsvervolg in Judäa: Eine Untersuchung zur jüdisch-hellenistische Geschichte (175–163 v. Chr.). Göttingen, 1983.

Broshi M. The Population of Western Palestine in the Roman-Byzantine Period // BASOR. 1979. N 236. P. 1–10.

Broshi M. The Role of the Temple in the Herodian Economy // JJS. 1987. Vol. 38. N 1. P. 37.

Büchler A. Der Patriarch R. Jehuda I. Und griechisch-römischen Städte Palästinas // JQR. 1901. Vol. 13. S. 683–740.

Büchler A. Der galiläische `Am ha-#Ares des zweiten Jahrhunderts. Beiträge zur innern Geschichte des palästinischen Jüdentums in den ersten zwei Jahrhunderten. Wien, 1906.

Büchler A. The Political and the Social Leaders of the Jewish Community of Sepphoris in the Second and Third Centuries. London, 1911.

Buhl D. F. Geographie des Alten Palästina. Freiburg, Leipzig, 1896. (Grundriss der Theologischen Wissenschaften. Zweite Reihe. Vierter Band.)

The Cambridge History of Judaism edited by W. D. Davies and L. Finkesltein. Vol. I. Introduction, The Persian period. Cambridge; New York, 1984.

The Cambridge History of Judaism edited by W. D. Davies and L. Finkesltein. Vol. II. The Hellenistic Age. Cambridge; New York, 1989.

Caquot A. Le témoignage de la mishna sur la ville dans l'ancien judaïsme // Semitica 43–44. La Ville d'après les sources épgraphiques et littéraires ouest-eémitiques de 1200 avant J.-C. à l'Hégire. Paris, 1995. P. 79–86.

Chiat M. J. Synagogues and churches in Byzantine Beit She'an // JJO. 1980. Vol. 7. P. 6–24.

Claude D. Die byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert. München, 1969. (Byzantinisches Archiv. Heft 13.)

Clermont-Ganneau Ch. Archaeological Researches in Palestine during the years 1873–1874. Vol. II. With numerous illustrations from drawings made on the spot by A. Lecomte de Nouüy. London, 1896.

Clermont-Ganneau Ch. Archaeological Researches in Palestine during the years 1873–1874. Vol. I. With numerous illustrations from drawings made on the spot by A. Lecomte du Nouüy. London, 1899.

Cohen N. G. Rabbi Meir: a Descandant of Anatolian Proselytes // JSS. 1972. Vol. 23. P. 51–59.

Cohen Sh. J. D. Epigraphical Rabbis // JQR. 1981. Vol. 72. P. 1–17.

Cohen Sh. J. D. Respect for Judaism by Gentiles in the Writings of Josephus // HTR. 80. 1987. P. 409–430.

Cohen Sh. J. D. Crossing boundary and becoming a Jew // HTR. 1989. Vol. 82. P. 13–33.

Cohen Sh. J. D. From Maccabees to the Mishnah. Philadelphia, 1989.

Colin J. Les villes libres de l'Orient gréco-romain et l'envoi au supplice par acclamamtions populaires. Bruxelles, 1965 (Collection Latomus. Vol. LXXXII).

Conder C. R., Kitchener H. H. The survey of Western Palestine. Memoirs of the topography, orography, hydrography ans archaeology. Vol. I. Shhets I–VI. Edited with additions by E. H. Palmer and W. Besant. London, 1881.

Conder C. R. The Survey of Eastern Palestine. Memoirs of the topography, orography, hydrography, archaeology etc. Vol. I. The Adwan Country. London, 1889.

Comas J. Les mythes raciaux. Paris, 1951.

Crawford D. J. Imperial Estates // Studies in Roman Property edited by M. Finley. Cambridge, 1976. P. 35–70.

Dagron G. Entre village et cité: la bourgade rurale des I-ve — VII-e siècles en Orient // KOINWNIA. 1979. Vol. 3. P. 29–52.

Dagron G., Déroche V. Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIIe siècle // TM. 1991. Vol. 11. P. 17–46.

Dalman G. H. Aramäisch-nehebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmus und Midrasch. Frankfurt-am-Main, 1922.

Dalman G. Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. 1–5. Gütersloh, 1928–1935.

Daniel J. L. Anti-semitism in the Hellenistic-Roman Period //JBL. 1979. Vol. 98, 1. P. 45–65.

Dauphin C. M. Jewish and Christian communities in the Roman and Byzantine Gaulanitis: a study of evidence from archaeological survey // PEQ. July–december. 1982. P. 129–146.

Déléage A. Les cadastres antiques jusqu'à Dioclétien. Le Caire, 1934. (Etudes papyrologiques. T. 2. Fasc. 2.)

Demandt A. Die Spätantike. Römische Geschichte von Diokletian bis Justinian 284–565 n. Chr. München, 1989.

Denis A.-M. Introduction aux pseudoépigraphes grecs d'Ancien Testament. Leiden, 1970.

Devreesse R. Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe. Paris, 1945.

Doukelis P. N. Libanios et la terre: discours et idéologie politique. Beyrouth, 1995. (Bibliothèque archéologique et historique. T. CXLV.)

Donaldson T. L. Rural, Bandits, City Mobs ans the Zealots // JSJ. 1990. Vol. 21. P. 19–40.

Driver G. R. Aramaic Documents of the Fifth Century B. C. Oxford, 1957.

Dubnow S. Die Geschichte des jüdischen Volkes vom Untergange Judäas bis zum Verfall der autonomen Zentren im Morgenlade. Berlin, 1926. (Weltgewchichte des jüdischen Volkes. Orientalische Periode. Bd. 3.)

Duncan-Jones R. P. The Economy of the Roman Empire. Quantitative Studies. Cambridge, 1974.

Duncan-Jones R. P. Some configurations of landholding in the Roman Empire // Studies in Roman property edited by M. Finley. Cambridge, 1976. P. 7–34.

Doncan-Jones R. P. Structure and Scale in the Roman Economy. Cambridge, 1990.

Eck W. Zum Konsularen Status von Judaea im frühen 2. Jh. // BASP. 1984. Vol. 21. N 1–4. P. 55–67.

Ephrat Habas (Rubin). The Dedication of the Polycharmos from Stobi: problems of dating and interpretation // JQR. 2001. Vol. 102. P. 41–78.

Feldman L. H. How much Hellenism in Jewish Palestine? // HUCA. 1986. Vol. 57. P. 83–111.

Feldman L. H. Pro-Jewish intimations in anti-jewish remarks cited in Josephus's against Apion // JQR. 1988. Vol. 78. P.

Feldman L. H. Abba Kolon and the founding of Rome // JQR. 1991. Vol. 81. P. 239–266.

Feldman L. H. Some Observations on Rabbinic Reaction to Roman Rule in Third Century Palestine // HUCA. 1992. Vol. 63. P. 39–81.

Feldman L. H. Jews and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interaction from Alexander to Justinian. Princeton, 1993.

Finkesltein L. The Pharisees. The Sociological Background of their Faith. Vols. 1–2. Philadelphia, 1938.

Foerster G., Tsafrir Y. Nysa-Skythopolis in the roman period: a greek city of Coele Syria — Evidence from the excavations at Bet Shean // ARAM periodical. 1992. Vol. 4:1&2. P. 117–138.

Foss C. Syria in Transition A. D. 550–750. An Archaeological Approach // DOP. 1997. Vol. 51. P. 189–269.

Fuller M., Fuller N. Regional survey and ethnoarchaeological investigations at Abila // ARAM. 1992. Vol. 4:1&2. P. 157–171.

Garnsey P., Saller R. The Roman Empire. Economy, Society and Culture. Los Angeles, 1987.

Gascou J., MacCoull L. Le cadastre d'Aphroditô // TM. 1987. Vol. 10. P. 103–151.

Gaster M. The Samaritans. London, 1925.

Gil M. Land Onwnership in Palestine under the Roman Rule // RIDA. 3-ième série. 1970. Vol. 17. P. 11–53.

Glucker C. A. M. The City of Gaza n Roman and Byzantine Periods. London, 1987. (BAR, International Series. Vol. 325.)

Goldenberg D. The Deposition of Rabban II: an Examination of the Sources // JJS. 1972. Vol. 23. P. 167–190.

Goldschmidt T. Les impôts et droits de douane en Judée // REJ. 1897. Vol. 34. P. 192–217.

Goodblatt D. The Babylonian Talmud // ANRW. 2, 19, 2. Berlin; New York, 179. P. 257–336.

Goodenough R. Jewish Symbols of the Greco-Roman Period. Vol. I. The archaeological evidence from Palestine. New York, 1953; vol. II. Diaspora finds. New York, 1953; vol. III. Illustration. New York, 1952.

Goodman M. The ruling class of Judaea. The origins of the Jewish revolt against Rome A. D. 66–70. Cambridge, 1987.

Goodman M. Babatha's Story // JRS. 1991. Vol. LXXX. P. 169–175.

Gracey M. H. The armies of the Judaean Clent Kings // The Defense of the Roman and Byzantine East. The Proceedings of a colloquium held at the Universty of Sheffield in April 1986, edited by Ph. Freeman and D. L. Kennedy. British Institute of Archaeology at Ankara. Monograph 8. BAR International Series. Vol. 297 (1). London, 1986. P. 313–324.

Graf F D. F. The Via Militaris in Arabia // DOP. 1997. Vol. 51. P. 271–281.

Gray P. T. R. Palestine in Justinian's Legislation on Non-Christian Religions // Politicis and Society in the Ancient Mediterranean World. Edited by B. Halpern and D. Hobson. Sheffield, 1993. P. 241–270.

Guérin V. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P. 1. Judée. T. 1. Paris, 1868; t. 2. Paris, 1869; t. 3. Paris, 1869.

Guérin V. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P. 2. Samarie. Paris, 1874.

Guérin V. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. P. 3. Galilée. T. 1–2. Paris, 1880.

Gulak A. Das Urkundenwesen im Talmud im Lichte der griechsch-aegyptischen Papyri und römschen Rechts. Jerusalem, 135.

Hadas-Lebel M. Le paganisme à travers les sources rabbiniques des II-e et III-e siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empre romain // ANRW. 2, 19. 2. Berln, 1979. P. 37–485.

Hadas-Lebel M. La fiscalité romaine dans la literature rabbinique jusqu'à la fin III-e siècle // REJ. 1984. Vol. 143. P. 5–29.

Hadas-Lebel M. L'évolution de l'image de Rome auprès des Jufs en deux siècles de relations judéo-romaines –164 à +70 // ANRW. 2, 20, 2. Berlin; New York, 1987. P. 715–856.

Haiman M. Agriculture and Nomad-State Relations in the Negev Desert in Byzantine and Early Islamc Periods // BASOR. 27, 195. P. 29–53.

Hamel G. Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C. E. Los Angeles, Oxford, 1989. (University of California Publications. Near Eastern Studies. Vol. 23.)

Hamameh S. The Nabataeans after the decline of ther poltical power: from the arabic islamic sources // ARAM. 1992. Vol. 2:1&2. P. 425–436.

Harmand L. Le patronat sur les collectivités publiques des origines au Bas-Empire. Paris, 1957.

Heichelheim F. M. Roman Syria // T. Frank (ed.) An Economic Survey of Ancient Rome. Vol. IV. Baltimore, 138. P. 123–257.

Hengel M. Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksihtigung Palästinas bis zum Ende des 2. Jh. s. u. Chr. Tübingen, 1973.

Hengel M. Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlichen Zeit. Stuttgart, 1976.

Hengel M. Rabbinische Legende und frühpharisäische Geschichte. Schimeon b. Schetach und die achtzig Hexen von Askalon. Heidelberg, 1984. (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1984 — 2. Abhandlung.)

Hirschfeld Y., Cohen E. The reconstruction of the Roman Baths at Hammat Gader // ARAM periodical. 1992. Vol. 4: 1&2. P. 283–306.

Hirschfeld Y. Farms and Villages in Byzantine Palestine // DOP. 1997. Vol. 51. P. 33–71.

Hohlfelder R. L. A twilight of paganism in the Holy Land: numsmatic evidence from the excavations ar Tell er-Ras // City town and countryside in the early byzantine era. Edited by R. L. Hohlfelder. New York, 1982. P. 75–113.

Holum K. G. Caesarea and the Samaritans // City town and countryside in the early Byzantne era. Edited by R. L. Hohlfelder. New York, 1982. P. 65–73.

Homo L. Rome Impériale et l'urbanisme dans l'antiquité. Paris, 1951.

Hopkins I. W. J. City region in Roman Palestine // PEQ. 180. january–june. 1980. P. 19–32.

Horsley R. High Priests and the Politics of Roman Palestine. A Contextual Analysis of the Evidence in Josephus // JSJ. 1986. Vol. 17. P. 23–55.

Horsley R. A. Archaeology and the Villages of Upper Galilee: a Dialogue with Archaeologists // BASOR. 297. 15. P. 5–16.

Huntington E. Palestine and its transformations. London, 1911.

Huteau-Dubois L. Les sursauts du nationalisme juif contre l'occupation romaine. De Masada à Bar Kokhba // REJ. 1968. Vol. 127. P. 133–209.

Ilan T. Julia Crispina, daughter of Berenicianus. A herodian princess in the Babatha archive // JQR. 1992. Vol. 82. P. 361–381.

Issac, I. Roll. «Judaea in the Early Years of Hadrian's Reign» // Latomus. 1979. Vol. 38. P. 54–66.

Isaac B. Bandits in Judaea and Arabia // HSCP. 1984. Vol. 88. P. 171–203.

Isaac B. The Limits of the Empire. The Roman Army n the East. Oxford, 1990.

Isaac B. The Babatha Archive: a Review Article // IEJ. 1992. Vol. 42. N. 1–2. P. 62–75.

Johnson A. Ch. Roman Egypt to the reign of Diocletian. Baltimore, 1936. (An Economic Survey of Ancient Rome edited by T. Frank. Vol. II.)

Jones A. H. M. The Urbanization of Palestine // JRS. 1931. Vol. 21. P. 78–85.

Jones A. H. M. The Urbanization of the Ituraean Principality // JRS. 1931. Vol. 21. P. 265–275.

Jones A. H. M. Census Records of the Later Roman Empire // JRS. 1953. Vol. 43. P. 49–64.

Jones A. H. M. The Cities of the Eastern Roman Provinces. Oxford, 1971.

Jones A. H. M. The Roman Economy. Studies in Ancient Economic and Administrative History. Oxford, 1974.

Jones A. H. M. The Later Roman Empire. 284–602. A Social, Economic and Adminitrative Survey. Vols. 1–2. Baltimore, 1986.

Juster J. Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale. T. 1–2. Paris, 1914.

Kallai Z. Historical Geography of the Bible. The tribal territories of Israel. Jerusalem, Leiden, 1986.

Kalmin R. Chainging Amoraic Attitudes Toward the Authority and Statements of Rav and Shmuel: A Study of the Talmud as a Historical Source // HUCA. 1992. Vol. 63. P. 83–106.

Kasher A. The Isopoliteia Question in Caesarea Maritima // JQR. 1977. Vol. 68. P. 16–27.

Kasher A. The Changes in Manpower and Ethnic Composition of the Hasmonean Army (167–63 BCE) // JQR. 1991. Vol. 81. P. 325–352.

Katzoff R. Sperber's Dictionnary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature — A Review Essay // JSJ. 1989. Vol. 20. P. 202–203

Kedar Y. Ancient agriculture at Shivta in Negev // IEJ. 1957. Vol. 7. P. 178–189.

Kitto J. Palestine: the physical and natural history of the Holy Land. London, 1841.

Klausner J. The economy of Judaea in the period of the Second Temple // The world history of the Jewish People. First series: Ancient Times. Vol. VII: The Herodian period. Editor M. Avi-Yonah, assistant editor Z. Baras. London, 1975. P. 17–205.

Koder J. The Urban Character of the Early Byzantine Empire: Some Reflections on a Settlement Geographic Approach to the Topic // The 17-th International Byzantine

Congress. Major Papers. Dumbarton Oaks. Georgetown University. Washington D. C., August 3–8, 1986. New York, 1986. P. 155–185.

Koehler L., Baumgartner W. Lexicon in Veteris Testamenti Libros. Leiden, 1958.

Koffmahn E. Die Doppelurkunden aus der Wüste Juda. Recht und Praxis der jüdischen Papyri des 1. und 2. Jahrhunderts u. Chr. Samt Ubertragung der Texte und deutscher Uebersetzung. Leiden, 1968.

Kraabel A. T. The Diaspora Synagogue: Archaeological and Epigraphical Evidence since Sukenik // ANRW. II 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 477–510.

Kraabel A. T. The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions // JJS. 1982. Vol. 33. P. 445–464.

Kraemer R. S. On the meaning of the term «Jew» in Greco-Roman Inscriptions // HTR. 82. 1989. P. 35–53.

Krauss S. Griechische und lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrash und Targum. Bd. 1–2. Berlin, 1898; 1899.

Krauss S. Antoninus und Rabbi. Wien, 1910.

Kraeling C. H. The Synagogue with the contributions by Torrey C. C., Welles C. B., and Geiger B. New Haven, 1956. (The Excavations at Dura-Europos conducted b Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters. Final Report VIII. Part I edite Bellinger A. B., Brown F. E., Perkins A., and Welles C. B.)

Kreissig H. Die sozialen Zusammenhänge des judäischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts u. Z. Berlin, 1970.

Lachs S. T. Rabbi Abbahu and the Minim // JQR. 1970. Vol. 60. P. 197–212.

Lapin H. Palm Fronds and Citrons: Notes on Two Letters from Bar Kosiba's Administration // HUCA. 1993. Vol. 64. P. 111–135.

Lassus J. La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie // ANRW. 2, 8. Berlin; New York, 1977. P. 54–102.

Leszynsky A. Die Lösung des Antoninus-Rätsel. Berlin, 1910.

Levine I. S. The Jewish-Greek Conflict in First Centuty Caesarea // JJS. 1975. Vol. 25. P. 381–397.

Levine L. I. The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine // ANRW. 2, 19, 2. Berlin, 1979. P. 649–688.

Levine L. I. Archaeological Discoveries from the Graeco-Roman Era // Recent Archaeology in the Land of Israel. Edited by H. Shanks and B. Masar. Washington D. C., Jerusalem, 1984. P. 75–87.

Levy J. Wörterbuch über die Talmudium und Midrashm. Bd. I–IV. Berlin, Wien, 1924.

Levy I. L'apocalypse de Zorababel et le roi Siroès // REJ. 1914. T. 68. N 136. P. 129–160; 1919. T. 69. P. 108–121; 1920. T. 71. P. 57–65.

Liebeschuetz J. H. W. G. Antioch. City and Imperial Adminstration in the Later Roman Emipre. Oxford, 1972.

Lieberman S. Greek in Jewish Palestine. New York, 1942.

Lifshitz B. La vie de l'au-dela dans les conceptions juives. Inscriptions grecques de Beth-Shearim // RB. 1961. Vol. 68. P. 401–411.

Lifschitz B. Beiträge zu paläsitinschen Epigraphik // ZDPV. Bd. 78. 1962. P. 64–88.

Lifschitz B. Papyrus grecs du désert de Juda // Aegyptus. 1962. Fasc. 3–4. P. 240–256.

Lifschitz B. L'hellenisation des Juifs de Palestine // RB. 1965. Vol. 72. N 4. P. 520–538.

Lifschitz B. Jérusalem sous la domination romaine. Histoire de la ville depuis la conquête de Pompée jusqu'à Constantin (63 a. C. — 325 p. C.) // ANRW. 2, 8. Berlin; New York, 1977. P. 444–489.

Lifschitz B. Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions // ANRW. 2. 8. Berlin; New York, 1977. P. 40–518.

Lifschitz B. Scythopolis. L'histoire, les institutions et les cultes de la ville à l'époque hellénistique et impériale // ANRW. 2, 8. Berlin; New York, 177. P. 262–294.

Maas P. Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation // DOP. 1986. Vol. 40. P. 17–31.

Macdonald M. C. A. Nomads and the Hawran in the Late Hellenistic and Roman Periods // Syria. 1993. Vol. 70. Fasc. 3–4. P. 303–413.

MacMullen R. Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir. Paris, 1991.

McLean Harper G. Village Administration in Roman Province of Syria // YCS. 1928. Vol. 1. P. 105–168.

Mantel H. Studies in the History of the Sanhedrin. Harvard, 1961.

Mantel H. The cases of the Bar Kokhba revolt. // JQR. 1968. Vol. 58. P. 224–242.

Marc W. H. Abila: a thriving greco-roman city of the Decapolis // ARAM. 1992. Vol. 4:1&2. P. 57–77.

Meyers E. M. Byzantine towns in Galilee // City, town and countryside in the early byzantine era edited by Hohlfelder R. L. New York, 182. P. 115–131.

Meyers E. M. An Archaeolgical Response to a New Testament Scholar // BASOR. 297. 1995. P. 17–26.

Millar F. The Roman Near East 31 BC — AD 337. Cambridge Mass.; London, 1993.

Millar F. A Greek Empire. Power and Belief under Theodosius II. 408–450. Berkeley; Los Angeles; London, 2006.

Mitteis L. Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserrechts. Leipzig, 1891.

Momigliano A. Richerche sull'organizzazone della Giudea sotto il dominio romano (63 a. C. — 70 d. C.) // ARSNS. Serie II. Vol. III. 134. P. 183–221, 347–396.

Momigliano A. Secondo Contributo alla Storia degli Studi Classici. Roma, 1960.

Mor M. The Bar Kokhba revolt and non jewish participants // JJS. 1985. Vol. 36. P. 200–209.

Mor M. The Roman Army in Eretz-Israel in the years 70–132 // The Defense of the Roman and Byzantine East. Proceedings of the colloquim held at the Universty of Sheffield in april 1986. Edited by Ph. Freeman and D. L. Kennedy. Part II. British Institute of Archaeology at Anakara. Monograph 8. BAR International Series. 297. (II). London, 1986. P. 575–602.

Moxnes H. The Economy of Kingdom. Social Confilct and Economic Relations in Luke's Gospel. Philadelpha, 1988.

Al-Muheisen Z. Maitrise de l'eau et agriculture en Nabatène; l'exemple de Petra // ARAM. 1990. Vol. 2:1&2. P. 205–220.

Musa Tragica. Die griechische Tragödie von Thespis bs Ezechiel. Ausgewälte Zeugnsse und Fragmente griechisch und deutsch. Göttingen, 1991. (Studienhefte zur Altertumswssenschaft. Herausgegeben von H. Erbse und R. Kanncht. Heft 16.)

Negev A. The High Level Aqueduct at Caesarea // IEJ. 1964. Vol. 14. P. 237–252.

Negev A. Mampsis — the end of a nabateaen town // ARAM. 1990. Vol. 2:1&2. P. 337–365.

Neussner J. A Life of Rabban Johanan ben Zakkai ca 1–80 AD. Leiden, 1962.

Neusner J. Rabbinic Traditions about Pharisees before 70. Leiden, 1971.

Neusner J. (ed). Sovet vew of Talmudc Judaism. Five papers by Yu. A. Solodukho in Englsh Translation. Edted with a commentary by J. Neusner. Leiden, 1973.

Neusner J. The Formation of Rabbinic Judaism: Javneh (Jamnia) from A. D. to 100 // ANRW. 2, 19, 2. Berlin, 1979. P. 3–42.

Newman J. The agricultural life of the jews of Babylonia between the years 200–500. Oxford, 1932.

Oppenheimer A. The 'Am Ha-Aretz. A Study of the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period. Leiden, 1977. (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums. Herausgegeben von K. H. Rengstorf, VIII.)

Ovadiah A. Les mosaïstes de Gaza dans l'Antiquité chrétienne // RB. 1975. Vol. 82. N 4. P. 552–557.

Rahmani L. L. Jason's Tomb // IEJ. 1967. Vol. 17. N 2. P. 61–100.

Rajak T. Was there a Roman Charter for the Jews // JRS. 1984. Vol. 74. P. 107–123.

Rappoport U. Judée et Rome pendant le règne d'Alexandre Jannée // REJ. 1968. Vol. 127. P. 329–345.

Reinhartz A. Rabbinic Perceptions of Simeon bar Kosiba // JSJ. 1989. Vol. 20. P. 171–194.

Riddings D. The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg, 1994.

Rivkin E. Defining the Pharisees. The Tannaitic Sources // HUCA. 1969–1970. P. 205–249.

Rivkin E. Beth Din, Boule, Sanhedrin: a Tragedy of Errors // HUCA. 1975. Vol. 46. P. 181–199.

Robinson E. Physical geography of the Holy Land. London, 1865.

Rochette B. Juifs et romains. Y a-t-il eu un antijudaïsme romain? // REJ. 2001. Vol. 160. P. 1–31.

Rosenfeld B.-Z. R. Simeon B. Yohai — Wonder Worker and Magician Scholar, Saddiq and Hasid // REJ. 1999. Vol. 158. P. 349–384.

Ruether R. R. Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism. London, 1975.

Safrai Z. The economy of Roman Palestine. London, New York, 1994.

Sartre M. L'Orient Romain. Provinces et sociétés en Mediterranée orientale d'Auguste aux Sévères. (31 avant J.-C. 235 après J-C.). Paris, 1991.

Saulnier C. Lois romaines sur les juifs selon Flavius Josèphe // RB. 1981. Vol. 88. P. 161–198.

Schäfer P. Die Flucht Johanan b. Zakkais aus Jerusalem und die Gründung des 'Lehrhauses' in Jabne // ANRW. 2, 19, 2. Berlin, 1979. P. 43–101.

Schneeberger H. W. The Life and Works of Rabbi Jehuda ha-Nasi. Berlin, 1870.

Schürer E. The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. — A. D. 135). A new english version revised edited by G. Vermes and F. Millar. Vol. I. Edinburgh, 1973; Vol. II. Edinburgh, 1979.

Sherwin-White A. N. Roman Society and Roman Law in the New Testament. Oxford, 1965.

Simon M. La polémique antijuive de Saint Jean Chrysostome et le mouvement juidaisant d'Antioche // Simon M. Recherches d'Histoire Judéo-Chrétienne.Paris, 1962.
Sivertsev A. Private Households and Public Politics in 3rd–5th Century Jewish Palestine. Tübingen, 2002. (Texts and Studies in Anicent Judaism, 90).
Smith G. The Historical Geography of the Holy Land especially in relation to the history of Israel and of the early church. London, 1898.
Sperber D. Angaria in Rabbinic Literature // L'Antiquité Classique. 1969. Vol. 38. P. 164–168.
Sperber D. Roman Palestine 200–400. Money and Prices. Ramat-Gan, 1974.
Sperber D. Roman Palestine 200–400. The Land. Crisis and change in agrarian society as reflected in rabbinic sources. Bar-Ilan, 1978.
Sperber D. A Dictionnary of Greek and Latin Legal Terms in Rabbinic Literature. Jerusalem, 1994.
Stemberger G. Die Beurteilung Roms in der rabbinischen Literatur // ANRW. 2, 19, 2. Berlin; New York, 1979. S. 338–396.
Steward R. L. The Land of Israel. A Text Book on the Physical and Historical Geography of the Holy Land embodying the Results of Recent Research. New York; Chicago; Toronto, 1899.
Stern M. The Reign of Herod and Herodian Dynasty // The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions. Vol. I. Edited by S. Safrai and M. Stern in cooperation with D. Flusser and W. C. Van Unnik. Assen, Philadelphia, 1974. P. 260–277.
Strange J. F. Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine // ANRW. 2, 19, 1. P. 646–685.
Sukenik E. L. The Ancient Synagogue at Jafa near Nazareth. Jerusalem, 1951. (The Hebrew University/ Jerusalem Museum of Jewish Antiquities. L. M. Rabinowitz fund for the exploration of Ancient Synagogues.)
Syme R. Emperors and Biography. Studies in the Historia Augusta. Oxford, 1971.
Syme R. (ed.) The Historia Augusta. Bonn, 1971.
Tcherikover V. Syntaxis and Laographia // JJP. 1950. Vol. 4. P. 196ff.
Tcherikover V. Prolegomena // Corpus Papyrorum Judaicarum. Vol. I. Edited by V. Tcherikover in collaboration with A. Fuks. Cambridge Mass., 1957. P. 3–120.
Tcherikover V. Hellenistic Civilization and the Jews. Philadelphia, 1959.
Thomson C. H. The Samaritans. London, 1919.
Treggiari S. Roman freedmen during the Late Republic. Oxford, 1969.
Urbach E. E. The Rabbinical Laws of Idolatry in the Second and Third Centuries in the Light of Archaeological and Historical Facts // IEJ. 1959. Vol. 9. P. 149–165, 229–245.
Vermes G. Hanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era // JSS. 1972. Vol. 23. P. 28–50.
Villeneuve F. L'économie rurale et la vie des campagnes dans le Hauran antique. (Ier siècle av. J-C. — VIIe siècle ap. J.-C.). Une approche // Hauran I. Recherches archéologiques sur la Syrie du Sud à l'époque hellénistique et romaine. Ed. J.-M. Dentzer. Première partie. Paris, 1985. P. 63–137. (Bibliothèque archéologique et historique. T. CXXIV.)
Wacholder B. Z. Eupolemus. A Study of Judaeo-Greek Literature. New York, 1974.

Wallach J. The Colloquy of Marcus Aurelius with the patriarch Jehuda I // JQR. 1940–1941. Vol. 31. P. 259–286.

Wardy B. Jewish Religion in Pagan Literature during the Late Republic and Early Empire // ANRW. 2, 19, 1. Berlin; New York, 1979. P. 592–644.

Weill R. Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï. Bibliographie, texte, traduction et commentaire. Précédé de géographie, de l'histoire et de la bibliographie des établissements égyptiennes de la péninsule. Paris, 1904.

Weill R. La presqu'île de Sinaï. Etude géographique et historique. Paris, 1908

Yaron R. Gifts in contemplation of Death in Jewish and Roman Law. Oxford, 1960.

Yaron R. Introduction to the Law of Aramaic Papyri. Oxford, 1961

Yaron R. Jewish Law and Other Legal Systems of Antquity. Oxford, 1963

Zeitlin S. The Rise and Fall of the Judaean State. A Political, Social and Religious History of the Second Commonwealth. Vol. I. 332–37 B. C. Philadelphia, 1968; vol. II. 37 B. C. — 67 C. E. Philadelphia, 1967; vol. III. 66 C. E. — 120 C. E. Philadelphia, 1978.

Zeyadeh A. Urban transformations in the Decapolis cities of Jordan // ARAM. Vol. 4:1&2. 1992. P. 101–115.

Zorn J. R. Estimating the Population Size of Ancent Settlements: Methods, Problems, Solutions and a Case Study // BASOR. 295. 1994. P. 31–48.

Список сокращений

ВВ — Византийский временник
ВДИ — Вестник Древней истории
ПИДО — Проблемы истории докапиталистических обществ
ППС — Православный Палестинский сборник
a. m. — anno mundi
ANRW — Aufstieg und Niedergang des römischen Welt
BAR — British Archaeological Reports
BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research
CIJ — Corpus Inscriptionum Judaicarum.
Cod. Just. — Codex Justinianus
Cod. Theod. — Codex Theodosianus
CPJ — Corpus Papyrorum Judaicarum
CSCO-Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
DBT — Der Babylonische Talmud
DHA — Dialogues d'Histoire Ancienne
Dig. — Digesta
DOP — Dumbarton Oaks Papers
FD — Fouilles de Delphes
GCS — Die Griechischen Christlichen Schriftsteller erster Jahrhunderte.
HSCP — Harvard Studies in Classical Philology
HUCA — Hebrew Union College Annual
IGRR — Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes.
IEJ — Israel Exploration Journal
JHS — Journal of Hellenic Studies
JJO — Journal of Jewish Art
JJP — Journal of Juristic Papyrology
JJS — Journal of Jewish Studies
JSJ — Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period
JQR — Jewish Quarterly Review
JRS — Journal of Roman Studies
MAMA — Monumenta Antiqua Minoris Asiae
Nov. — Novellae
PG — Patrologia graeca
PEQ — Palestine Exploration Quarterly
PL — Patrologia Latina
PO — Patrologia Orientalis

QDAP — Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine
RB — Revue Biblique
REJ — Revue des études juives
SEG — Supplementum Epigraphicum Graecum.
SHA — Scriptores Historiae Augustae
TM — Travaux et Mémoires
YCS — Yale Classical Studies
ZPE — Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Указатели

Исторический

Constitutio Antoniana 7, 315, 333
Библия 20, 28, 29, 135, 200, 204, 223, 245, 254, 269, 280, 286, 327, 400
Вавилонский плен 14, 56, 135
Ветхий Завет 26, 28, 191, 262, 326, 339, 379, 381, 400, 402
Второй храм 41, 52, 104, 181, 294, 297, 362, 363
Гемара 291, 306, 330, 335, 337
Диаспора 6, 9, 11, 17, 18, 45, 61, 77, 116, 136, 141, 147, 150, 153, 154, 156, 158, 159, 161, 170, 173, 174, 180, 185, 193, 195, 209, 213, 223, 226, 227, 242, 294, 301, 302, 305, 309, 311, 320, 328, 331, 342, 357, 360, 375, 418, 422, 424
Друидизм 208
Ессеи 67
Зелоты 113, 114
Иерусалимский храм 73, 100, 104, 106, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 134, 141, 149, 166, 167, 181, 186, 232, 235, 238, 254, 308, 314, 318, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 411
Исход (сочинение поэта Иезекииля) 199, 200
Иудаизм 5, 8, 9, 10, 13, 14, 15, 16, 19, 26, 29, 30, 32, 34, 35, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 51, 56, 59, 65, 67, 68, 73, 77, 80, 81, 82, 89, 93, 94, 100, 146, 171, 174, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 200, 202, 205, 206, 207, 208, 220, 221, 222, 225, 232, 234, 236, 237, 239, 240, 241, 291, 292, 294, 295, 299, 300, 304, 316, 317, 319, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 356, 358, 366, 370, 371, 373, 378, 380, 383, 395, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 406, 411, 418, 422, 423, 428
Иудейская война 6, 7, 17, 21, 31, 43, 51, 55, 99, 107, 109, 110, 113, 114, 116, 120, 122, 124, 125, 127, 128, 133, 136, 137, 138, 140, 142, 145, 153, 158, 181, 186, 187, 224, 241, 245, 260, 261, 262, 289, 299, 300, 302, 308
Книга Даниила 201
Мишна 41, 56, 251, 252, 291, 294, 303, 304, 306, 309
Набатеи 98, 99, 100, 266, 276
Палестинский бальзам 245, 246, 247, 311
Патриархат 47, 48, 50, 211, 296, 297, 298, 309, 320, 327, 328, 357, 372, 375, 377, 382, 383, 421

Первый храм 363
Письмо Аристея 187
Поздняя империя 37, 44, 47, 65, 188, 238, 297, 298, 309, 327, 329, 338, 374, 404, 418, 424
Прозелитизм 14, 16, 42, 43, 193, 194, 195, 231, 318, 319, 341, 350, 351, 370, 371, 377
Римская империя 6, 9, 12, 14, 15, 20, 31, 37, 38, 47, 48, 51, 57, 58, 65, 66, 68, 70, 75, 127, 137, 173, 174, 179, 193, 206, 213, 219, 222, 244, 270, 296, 298, 302, 303, 312, 316, 320, 321, 323, 325, 329, 349, 353, 366, 383, 429
Римская республика 13, 174, 229, 241
Сикарии 113, 114
Синагога 66, 132, 169, 180, 181, 185, 200, 209, 217, 218, 293, 294, 320, 326, 342, 360, 367, 368, 369, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 384, 385, 388, 389, 395, 400, 401, 402, 420, 423, 426, 427, 428
Синедрион (санхедрин) 48, 69, 102, 215, 274, 292, 295, 297, 298, 299, 301, 302, 305, 306, 309, 310, 312, 322, 323, 328, 329, 373, 382
Средние века 14, 42, 59, 63, 238, 352, 353, 440
Талмуд 37, 39, 41, 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 64, 65, 66, 67, 68, 97, 98, 129, 213, 214, 216, 247, 248, 251, 252, 253, 261, 280, 291, 292, 293, 294, 296, 299, 302, 303, 306, 307, 308, 313, 314, 319, 322, 325, 326, 329, 330, 332, 334, 335, 337, 347, 360
Талмуд Вавилонский 46, 64, 430
Талмуд Иерусалимский 55, 66, 329
Тора 98, 135, 302, 303
Христианство 9, 11, 12, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 38, 41, 44, 63, 81, 175, 184, 191, 192, 193, 195, 205, 206, 207, 222, 234, 238, 239, 242, 314, 323, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 345, 348, 349, 350, 353, 354, 355, 358, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 380, 390, 394, 397, 399, 400, 402, 404, 405, 408, 411, 429
Эллинизм 14, 151, 190

Географический

Азия (римская провинция на Малоазийском полуострове) 148, 157, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 171
Азот (Ашдод) 107, 249, 384
Акций 104
Александрия 6, 7, 9, 11, 18, 44, 72, 120, 131, 133, 136, 147, 158, 161, 181, 191, 223, 224, 229, 241, 242, 317, 319, 367, 379
Антиохия 18, 72, 104, 144, 145, 147, 155, 191, 317, 319, 354, 356, 365, 374, 406, 408
Аравия 27, 68, 245, 408
Аравия (римская провинция) 20, 21, 22, 23, 49, 265, 266, 270, 272, 280, 282, 283, 288

Аскалон 98, 104, 107, 361
Ауранитида 107
Африка Северная 11, 155, 234, 403, 406
Афродито 286
Батанея 107
Берит 104
Бет Машико 269
Бет Хоразин 218
Бет Шеарим 213, 218, 293
Ближний Восток 6, 9, 14, 18, 27, 32, 36, 43, 47, 49, 50, 64, 65, 67, 69, 71, 98, 100, 105, 106, 109, 111, 113, 116, 126, 133, 143, 144, 147, 151, 158, 171, 184, 190, 199, 200, 203, 208, 209, 217, 224, 229, 245, 264, 265, 271, 277, 281, 286, 297, 308, 351, 368, 374, 384, 385, 389, 390, 391, 406, 407, 413, 415, 417
Вавилония 217, 305
Вади Мураббаат 67, 269, 281, 282, 283
Вади Сейаль 282, 283
Гадара 22, 109, 257, 258
Газа 83, 92, 93, 243, 249, 257, 361, 384, 389
Галилея 20, 23, 24, 25, 82, 102, 107, 114, 243, 248, 249, 250, 252, 255, 256, 260, 262, 263, 278, 288, 301, 305, 310, 336, 382
Галлия 208, 234, 353, 354
Гауланитида 317
Греция 11, 26, 62, 75, 78, 104, 149, 150, 152, 155, 227, 236, 237, 252, 422
Дамаск 104, 217, 224, 408
Декаполис (Десятиградье) 22, 23, 24, 217, 382
Древняя Греция 62, 75, 150, 430
Дура-Эуропос 218
Египет 11, 18, 27, 32, 36, 71, 110, 120, 133, 146, 147, 153, 155, 156, 173, 180, 201, 204, 223, 225, 233, 234, 242, 244, 261, 264, 273, 284, 286, 287, 316, 326, 345, 380, 383, 384, 410, 411, 414, 416, 417
Йамния 107, 117, 133, 134, 135, 255, 256, 258, 300, 301, 302, 305
Йаффа 84, 86, 91, 92, 93, 154, 199
Идумея 82, 107
Иера Несос 286
Иерихон 245, 247, 255, 256, 257, 258, 384, 409
Иерусалим 21, 39, 52, 53, 55, 71, 72, 73, 74, 82, 85, 86, 95, 96, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 121, 122, 132, 138, 140, 141, 149, 159, 166, 167, 185, 186, 201, 217, 240, 264, 290, 300, 301, 342, 357, 358, 360, 361, 363, 364, 365, 368, 381, 384, 390, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416
Израиль 12, 37, 52, 60, 62, 63, 65, 69, 103, 143, 314, 361, 384, 414, 421
Испания 234
Италия 11, 19, 79, 155, 182, 234, 242, 246, 252, 261, 348, 368, 422, 423
Иудейская пустыня 31, 65, 264, 265

Иудея 21, 22, 24, 47, 56, 65, 66, 69, 71, 72, 75, 85, 99, 107, 109, 113, 115, 116, 118, 123, 126, 132, 136, 137, 138, 140, 141, 143, 240, 243, 248, 250, 252, 264, 272, 288, 382
Кесарея 7, 104, 106, 107, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 155, 157, 178, 217, 237, 242, 258, 328, 329, 392, 394, 401, 408
Кесарея Филиппа (Панеас) 307, 322
Кипр 107
Кумран 51, 430
Лида 73, 296, 300, 311, 408
Малая Азия 9, 18, 43, 45, 71, 117, 120, 130, 133, 136, 147, 148, 149, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 166, 167, 173, 174, 184, 190, 191, 223, 228, 229, 241, 257, 287, 341, 354, 356, 360, 407, 411
Махоза 32, 265, 267, 268, 274, 278, 280, 285
Мертвое море 20, 22, 25, 32, 67, 244, 251, 255, 256, 260, 265, 268, 282, 283
Месопотамия 27, 190, 303, 360, 365, 406
Негев 24, 25, 82, 243, 247, 248, 251, 260, 263, 278, 281, 288, 382
Нил 18, 152, 286
Палестина 6, 7, 9, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 81, 82, 83, 84, 89, 91, 92, 93, 97, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 117, 120, 130, 135, 136, 137, 138, 142, 143, 144, 145, 146, 154, 155, 156, 159, 181, 199, 201, 202, 209, 211, 212, 213, 217, 218, 223, 229, 233, 240, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 268, 270, 273, 274, 276, 277, 280, 282, 284, 285, 287, 288, 289, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 303, 305, 306, 307, 309, 311, 317, 321, 322, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 335, 336, 337, 342, 343, 348, 351, 352, 356, 360, 361, 374, 376, 380, 381, 382, 383, 385, 389, 390, 391, 392, 403, 404, 406, 407, 408, 410, 411, 412, 415, 416, 417
Перея 20, 107, 250, 262, 263
Петра 23, 243, 244, 257, 272
Птолемаида 22, 104, 211, 411, 412
Рим 6, 7, 8, 9, 11, 15, 16, 18, 19, 22, 26, 36, 42, 43, 44, 55, 56, 57, 60, 65, 69, 70, 77, 78, 79, 80, 81, 85, 92, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 112, 113, 115, 116, 123, 124, 125, 126, 128, 130, 131, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 175, 180, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 191, 199, 206, 208, 211, 224, 227, 229, 230, 232, 233, 236, 237, 239, 240, 242, 246, 261, 276, 280, 291, 302, 306, 308, 309, 312, 313, 315, 324, 334, 339, 349, 374, 383, 391, 406, 422, 426
Самария (область в Палестине) 24, 82, 243, 248, 250, 262, 263, 288, 382
Самария (Себасте), город в Палестине 104, 114, 117
Сепфорис 129, 301, 322, 397

Сирия 18, 20, 21, 22, 49, 50, 53, 64, 65, 68, 69, 92, 99, 100, 102, 103, 108, 117, 118, 121, 137, 155, 227, 233, 254, 261, 270, 281, 284, 301, 307, 320, 351, 383, 384, 385, 406
Скифополис (Бет Шеан) 23, 293, 307, 348, 394
Стобы 129, 418, 420, 428
Стратонова Башня 104, 120, 123, 129
Тивериада 129, 260, 301, 316, 317, 322, 325, 334, 335, 337, 348, 355, 384, 397, 408, 415
Трахонея 107
Триполис 104
Финикия 20, 22, 27, 92, 199, 211, 351, 406, 417
Элуса 287
Эн-Гедди 245, 256, 268, 279

Имена собственные

Древние правители

Август (Октавиан Август) 31, 41, 49, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 116, 126, 137, 149, 157, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 176, 179, 180, 182, 247, 255, 258
Агриппа I, внук Ирода 108, 176, 177, 178, 179
Адриан 7, 301, 303, 306, 308, 331, 342, 360, 362, 397
Алекандр Македонский 66, 147, 148, 246, 417
Александра Саломея 96, 97
Александр Йаннай 83, 84, 85, 86, 89, 92, 93, 95, 96, 97, 98
Антигон, последний представитель Хасмонейской династии 76, 100, 101, 103
Антиох III 71
Антиох IV 11, 71, 72, 73
Антиох VII Сидет 74, 84
Антонин Пий 303, 308
Антонин талмудический 318, 319
Аристобул, сын Александра Йанная 84, 86, 98, 100
Аристобул, сын Иоанна Гиркана 83
Архелай, сын Ирода 107
Гай Юлий Цезарь 15, 31, 41, 80, 100, 102, 149, 157, 159, 160, 161, 164, 165, 169, 170, 171, 175, 353
Гиркан, сын Александра Йанная 86
Давид 14, 82, 103, 106, 297, 346, 360, 361
Диоклетиан 80, 206, 287, 321, 322, 323, 333, 335, 391
Домициан 16, 206, 259, 302
Иоанн Гиркан I 74, 81, 82, 83, 92, 100, 102, 106

Ирод Великий 81, 85, 86, 95, 97, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 120, 122, 123, 127, 128, 129, 130, 137, 143, 144, 145, 176, 189, 208, 253, 255, 256, 258, 264, 268, 311, 363
Калигула 108, 134, 169, 179, 181, 189
Каракалла 7, 315, 316, 317, 318, 319, 333
Клавдий 7, 108, 117, 118, 128, 129, 169, 189, 224, 233, 264
Коммод 315
Константин Первый (Великий) 8, 27, 291, 335, 339, 340, 341, 342, 343, 347, 349, 350, 352, 354, 360, 362, 367, 370, 380, 410
Лициний 340
Маккавеи 55, 70, 73, 74, 83, 84, 97, 142, 143, 144, 145, 146, 156, 199, 201, 202, 363
Марк Аврелий Антонин 307, 308, 316, 317, 319
Нерон 124, 126, 127, 131, 157, 425
Птолемей VII 146
Саломея 107, 255, 276
Север Александр 319, 320, 321
Северы 7, 8, 315, 317, 319, 325, 334
Селевкиды 69, 71, 74, 142, 151, 152
Септимий Север 7, 315, 316, 317, 318, 342
Симон II 305, 306, 308
Симон Маккавей 70, 73, 74, 79, 81, 84, 93, 142, 267
Соломон 14, 103, 110, 401, 430
Тиберий 19, 136, 232, 235
Тит 21, 78, 79, 156, 157, 300
Филипп, сын Ирода 107
Хасмонеи 53, 70, 74, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 93, 95, 96, 97, 100, 106, 113, 115, 142, 143
Элагабал 319
Юлиан Отступник 33, 320, 338, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 368, 380, 394

Божества

Зевс 73, 80, 192, 198, 199, 365
Иисус Христос 11, 26, 34, 41, 54, 238, 242, 259, 260, 320, 340, 344, 345, 346, 348, 379, 383, 410
Исида 219, 232
Серапис 367
Яхве 77, 181, 200, 238

Рядовые граждане

Бабата 25, 255, 256, 266, 268, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 279, 281, 282, 283, 288, 289, 310

Гиркан Товиад 95
Йасон, персонаж, которму посвящена так называемая могила Йасона 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95
Иосиф Товиад 94, 95
Иуда 276, 277, 288
Клавдий Тиберий Полихарм 129, 419, 420, 421
Менахем, сын Иоанна 279
Саломея Комайсе 278, 279
Хония, брат Йасона 88
Элеазар, сын Элеазара 266, 272

Общественные деятели

(Симеон) Реш Лакиш 326, 327
Абба бар Кахана 332
Аббаху, рабби 133, 328, 329, 336
Азария, рабби 327
Акиба бен Йосеф (рабби Акиба) 211, 302, 303
Антипатр, отец Ирода Великого 100, 101, 102
Бар Кохба 6, 7, 17, 21, 32, 38, 39, 65, 66, 69, 70, 116, 138, 139, 141, 142, 144, 145, 201, 202, 209, 256, 265, 269, 289, 290, 291, 294, 295, 301, 302, 303, 305, 313, 314, 331, 349, 390
Гамалиил Второй 301, 302, 311
Гамалиил Третий 312, 321, 323
Гамалиил Четвертый 322, 323
Гиллель 297, 299, 301, 305, 312
Гней Помпей 85, 86, 92, 98, 100, 122, 161, 183
Зейра, рабби 333, 335
Йаннай, рабби 313, 323
Йасон, первосвященник 72
Йехуда бен Илай 313
Йехуда бен Леви 326
Йехуда Второй 321, 322, 323, 324, 325, 326, 337
Йехуда ха-Наси 48, 212, 305, 306, 307, 311, 312, 314, 316, 317, 318, 321, 323, 328, 332
Йешуа бен Леви 212, 329
Ионатан Маккавей 70, 73, 74, 142
Иосе бен Халафат 313
Йоханан, рабби 212, 325, 326, 335, 337
Йоханан бен Заккай 299, 300, 301
Исаак, рабби 337
Иуда Маккавей 73, 74, 142, 437
Марк Антоний 100, 102, 164
Марк Эмилий Скавр, римский полководец 99, 100, 136

Маттафия 73
Меир, рабби 303, 304
Рабби (собеседник Антонина Талмудического) 316, 317
Симеон бен Элиезер 314
Симон бен Йохай 308, 313
Ханина бар Гамалиил 212
Ханина бар Хама 334
Хиййа Раба 314
Шимон бен Шатах 97, 98
Элеазар бен Педат 325, 334
Элиша бен Авуя 95, 304, 305

Античные авторы

Александр Полихистор 27, 28, 29, 203
Апион 28, 43, 60, 73, 135, 150, 223, 224, 235, 236, 262, 345
Аппиан 148, 331
Гекатей 135, 204, 345
Гесиод 196
Гомер 176, 196
Дион Кассий 16, 102, 138, 141, 162, 233, 291
Еврипид 196, 199, 200
Евсевий 27, 28, 34, 196, 198, 199, 202, 203, 204, 235, 259, 260, 341, 343, 344, 346, 347, 352, 356, 380
Иезекиил-драматург 197, 199, 200
Иероним 35, 317, 343, 373, 376, 380, 382, 383
Иосиф Флавий 17, 18, 28, 29, 30, 31, 32, 41, 43, 44, 60, 71, 73, 82, 84, 86, 92, 93, 95, 96, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 138, 144, 147, 148, 150, 152, 153, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 176, 177, 178, 179, 181, 184, 186, 199, 205, 223, 224, 231, 235, 236, 240, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 254, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 291, 300, 331, 345, 357
Климент Александрийский 28, 34, 196, 198, 202, 203, 204, 430
Лисимах 223, 235, 236
Манефон 223, 235, 236
Ориген 35, 191, 192, 227
Плиний Старший 27, 127, 235, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 263
Псевдо-Фокилид 198
Псевдо-Юстин 28, 196, 198
Сенека 193, 194, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 234, 239, 316
Софокл 196, 202, 204
Страбон 30, 86, 91, 92, 98, 244, 248, 249, 263, 345
Тацит 16, 19, 30, 39, 191, 194, 226, 230, 231, 233, 234, 238, 431

Филон Александрийский 6, 18, 60, 133, 134, 135, 175, 176, 179, 181, 182, 183, 186, 187, 197, 200, 202, 209, 210, 224, 226, 236
Херемон 235, 236
Цельз 190, 191, 192, 193, 227, 241
Цицерон Марк Туллий 60, 254
Эсхил 196, 197, 198, 202, 205
Юба Мавретанский 27

Отечественные авторы

Амусин И. Д. 67, 69, 96, 254, 269
Барон С. В. 39, 40
Беленький М. С. 67
Бокщанин А. Г. 65, 66
Вейнберг И. П. 68, 69
Винников И. Н. 59, 66
Гаркави А. Я. 53
Дубнов С. М. 30, 58, 59, 319
Зенгер Г. Э. 55, 56
Ковельман А. Б. 31, 236
Коковцов П. К. 53, 55
Левинская И. А. 18, 62, 77, 78, 79, 147, 157, 158, 180, 186, 193, 195, 226, 227, 232, 302, 331
Лившиц Г. М. 65, 66, 439
Лозинский С. Г. 63
Лурье С. Я. 12, 40, 60, 61, 62, 63, 145, 193, 223, 224, 239, 240, 241, 439
Никольский Н. М. 62, 64
Переферкович Н. А. 56, 57
Пигулевская Н. В. 63, 64, 403, 404
Ранович А. Б. 64, 65, 66, 68
Ростовцев М. И. 37
Свенцицкая И. С. 68
Семенов И. И. 52, 57, 58
Солодухо Ю. А. 64
Тантлевский И. Р. 67, 96
Троицкий И. Г. 54, 55, 65
Тураев Б. А. 38
Тюменев А. И. 59, 60
Фиркович А. С. 53
Хвольсон Д. А. 53, 54, 55, 56
Циркин Ю. Б. 69
Шифман И. Ш. 68, 75, 254

Зарубежные авторы

Ави-Йона М. 38, 39, 257, 318, 362, 412
Алон Г. 12, 39, 318
Апплебаум Ш. 105, 170, 172, 258, 261
Асковиц Д. 12, 40, 41, 174
Вель Р. 36
Грец Г. 58, 59, 112, 437, 438
Дальман Г. 38
Джонс А. Х. М. 37
Жюстер Ж. 18, 19, 29, 34, 38, 206, 234, 295
Коттон Х. М. 265, 273, 276, 277
Кофман Э. 273
Краусс С. 37, 38, 52, 215
Кробель А. Т. 51, 294
Миллар Ф. 22, 50, 126
Р. Йарон 52, 57
Раппопорт У. 85, 86, 91
Рахмани Л. 88, 89, 91
Ренан Э. 38, 80, 184
Рошетт Б. 42
Сартр М. 50, 254, 255, 266
Сиверцев А. 46, 47, 48, 49, 50, 295, 298
Смолвуд М. Е. 44, 85, 112
Спербер Д. 262, 273, 329, 330, 337
Тойнби А. Дж. 36
Фельдман Л. 42, 43, 44
Хайхельхайм Ф. 37
Чериковер В. 18, 73, 83, 96, 97, 146, 150, 153, 170, 172, 207, 208, 224
Шифман Л. 12, 41
Шюрер Э. 22, 24, 29, 30, 50, 51, 116

Оглавление

Введение 5

Глава 1
ИСТОЧНИКИ И ИСТОРИОГРАФИЯ
(общие замечания)

1. Источники 26
2. Зарубежная историография 35
3. Российская и советская историография 53

Глава 2
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРВОГО ПЕРИОДА
РИМСКО-ИУДЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

1. От восстания Маккавеев до династии Хасмонеев 70
2. Иудеи в дельфийских манумиссиях 75
3. Первый конфликт Рима и адептов иудаизма 77
4. От начала правления династии Хасмонеев до возвышения Ирода Великого 81
5. Ирод Великий и его правление 101
6. Развитие событий от смерти Ирода Великого до поражения восстания Бар Кохбы 116
7. Римские прокураторы в Иудее I в. н. э. 136
8. Восстание Бар Кохбы 138
9. Итоги 141

Глава 3
ИУДЕИ И ИУДАИЗМ В РИМСКОМ ПРАВЕ
(I в. до н. э. — I в. н. э.)

1. Предпосылки оформления политико-правовых взаимоотношений с Римом и источники информации по этому вопросу 146
2. Конфликтные ситуации в Малой Азии 156
3. Ответы римских властей на петиции 164
4. Итоги 170

Глава 4
ИУДЕИ И ИУДАИЗМ В РИМСКОМ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ —
ПРИТЯЖЕНИЕ И ОТТОРЖЕНИЕ

1. Иноземец в рамках Греко-римской культуры 188
2. Отношение к иудеям и иудаизму языческого римского общества 190
3. Иудейская литература на греческом языке 194

4. Отношение в римском обществе к христианству, иудаизму и в целом к экзотическим восточным культам 205
5. Влияние античной культуры на образ жизни иудеев. Греческие и латинские слова в древнем иврите 208
6. Попытки определения антисемитизма и антиисторичность большинства из них 219
7. Виды и формы антииудейских настроений 222
8. Антииудейские настроения римских писателей 225
9. Итоги 237

Глава 5

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ ПАЛЕСТИНЫ РИМСКОГО ВРЕМЕНИ
(II в. до н. э. — II в. н. э.)

1. Экономическая жизнь приморской зоны Палестины 243
2. Экономическая жизнь внутренних областей Палестины 248
3. Виды земельной собственности в Палестине римского времени 252
4. Общая оценка экономической жизни Палестины 262
5. Жизнь «ам-ха'арец» в свете папирусных источников I–II вв. 264
6. Сопоставление с соседними регионами 282

Глава 6

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ВТОРОГО ПЕРИОДА РИМСКО-ИУДЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

1. Предварительные замечания 291
2. Традиционное изложение историйо патриархах и законоучителях II в. Иудеи и римская власть 299
3. Информация традиционного характера о патриархате как общественном институте 309
4. Законоучителя II в. н. э. и Рим 313
5. Традиционное изложение историй о патриархах и законоучителях III в. Иудеи и римская власть в III в. 315
6. Обзор традиции о внутренней деятельности патриархов в III в. Традиционное изложение обостоятельств конфликтов с синедрионом 323
7. Экономическая жизнь Палестины II–III вв. по данным Талмуда 329

Глава 7

ТРЕТИЙ ПЕРИОД РИМСКО-ИУДЕЙСКИХ ОТНОШЕНИЙ

1. Вводные замечания 338
2. Иудеи и иудаизм в законодательстве Константина 340
4. Воздействие новых взглядов на общественную жизнь(события первой половины IV в.) 347
5. Иудеи и иудаизм в законодательстве Констанция 350
6. Юлиан и иудаизм 353
7. Иудеи и иудаизм в законодательстве Феодосия I, Аркадия и Феодосия II. Письма Либания как источник сведений о жизни и деятельности последних патриархов 366

8. Иудеи и иудаизм в V в. 380
9. Иудеи и самаритянские восстания 391
10. Иудеи и иудаизм в законодательстве Юстиниана 395
11. Иудеи и иудаизм в законодательстве преемников Юстиниана. «Доктрина новокрещенца Йакова» 402
12. Иудеи и иудаизм в годы персидского и арабского завоеваний Ближнего Востока (до битвы при Йармуке) 406

Приложение I. Важнейшие греческие и латинские надписи, характеризующие жизнь общин Диаспоры
1. Надпись из города Стобы 418
2. Другие надписи с упоминанием патриархов 421
3. Образцы надгробных надписей с упоминанием жизни, согласно предписаниям иудаизма 422
4. Надгробие Фаустины 423
5. Надпись с острова Делос (конец II — начало I в. до н. э.) 424
6. Надписи из Акмонии, Фригия 425

Приложение II. Иллюстрации и карты 430

Библиография 467
Список сокращений 489
Указатели 491
Исторический 491
Географический 492
Имена собственные 495

Научное издание

Александр Гаврилович Грушевой

ИУДЕИ И ИУДАИЗМ В ИСТОРИИ РИМСКОЙ РЕСПУБЛИКИ И РИМСКОЙ ИМПЕРИИ

Редактор *М. К. Одинокова*
Корректор *Г. С. Якушева*
Технический редактор *С. В. Кузнецов*
Художественное оформление *С. В. Лебединского*

Лицензия ЛП № 000156 от 27.04.99. Подписано в печать 11.10.2007
Формат 60 × 90 1/16. Усл. печ. л. 31,5. Тираж 800 экз. (РГНФ — 300 экз). Заказ № 542.

Филологический факультет Санкт-Петербургского государственного университета.
199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии Издательства СПбГУ.
199061, Санкт-Петербург, Средний пр. В.О., д. 41.