



Еврейско-христианские отношения в Речи Посполитой в XVI-XVIII в. в современной историографии: основные методы и направления

Андрей Шпирт | 31.05.2011

О старых и новых подходах к истории западноевропейского и польского еврейства.

Настоящая статья не претендует на полный охват проблематики еврейско-христианских отношений в Польше в XVI-XVIII в. Автор стремится ознакомить читателя лишь с некоторыми основными направлениями и методами в этой области исследований, как в общеевропейском, так и специфически польском контексте.

Систематическое академическое исследование еврейской истории и еврейско-христианских отношений началось лишь после Второй мировой войны. До этого времени еврейская история интересовала лишь еврейских историков, а в работах христианских авторов еврейская тематика занимала маргинальное положение. Католические авторы, если и обращались к истории еврейско-христианских отношений, то, в первую очередь, указывали на «справедливый гнев» христианского населения на деятельность кровожадных еврейских ростовщиков и «преступный характер» еврейской хозяйственной деятельности. Протестантские историки, наоборот, антиеврейское насилие считали проявлением нехристианской католической нетерпимости [10. Р. 3].

История, как наука, во многом кристаллизовалась из романтической историографии раннего европейского национализма. Как в национальных, так и наднациональной историографиях до сих пор тиражируются работы о месте евреев в государстве, возможности их ассимиляции и аккультурации. Основными темами становятся лояльность евреев, их вклад в национальную историю, положение в экономике, культуре, роль в ключевых моментах национальной истории или истории государства. Эта традиция, которая требует от евреев лояльности, самоопределения или какого-либо «полезного вклада», сохраняет свое значение до сих пор, особенно в новых условиях украинского или белорусского историописания.

В традиционных работах по еврейско-христианским отношениям выработалась общая схема, в которой «еврейское» противопоставлено «нееврейскому»; еврейский *Volkgeist* противопоставляется греческому духу, иудаизм – эллинизму, Иерусалим – Афинам; подлинная еврейская культура считается обособленной и даже противоположной западной культуре. Вариацией этой темы становится нарратив, в котором еврейская история и ее отношение к христианской истории интерпретируется в рамках внешнего нееврейского вызова и внутреннего еврейского ответа [1. с. 123].

По всей видимости, такая традиция онтологического противопоставления еврейской и христианской истории во многом следует историографической традиции Средних веков и Нового времени. В греческом и в христианском понимании истории, история – это история правителей и войн. Врач и историк Йосеф ха-Коген (1496, Авиньон – 1575, Генуя) пытался вписать еврейскую историю в христианскую, когда в свою хронику «История королей Франции и Османской Турции» (*Диврей хаямим ле-малкей Царфат у бейт-Оттоман Ха Тогар*) он включил обзор еврейской истории – «Долину плача» (*Эмек ха-баха*). Еврейский хронист заострил средневековую дихотомию между «еврейским» и «нееврейским». Эта дихотомия определила целую систему оппозиций: «активный» – «пассивный», «радостный» – «плаксивый». «Плаксивый» стал синонимичен «еврейскому» – в смысле пассивности,

отсутствия политической власти, военной силы. С этой точки зрения история неизбежным образом становилась историей Другого, т.е. историей христианского и мусульманского миров. Эта история занимательна, развлекательна, но она носит профанный, материальный и насильственный характер. В то же время еврейская история написана быть не может [1. с. 111].

Еврейские историки до Второй мировой войны – М. Балабан, И. Шор, М. Шипер – и их наследники – Э. Рингельблюм и Р. Малер – в целом следовали схеме противопоставления еврейской и христианской истории. В отличие от своих предшественников, они были уже хорошо знакомы с христианскими (польскими) источниками. Отношения евреев с внешним миром – миром христианства – это отношения иерархии и зависимости. Однако в культурном плане еврейская и христианская (польская) культуры – функционально равные, но разные, независимые, хотя и тесно переплетенные. В работах этих историков подчеркивается, что еврейская культура в Польше достигла высших достижений ашкеназской средневековой традиции. На примере социально-политических реалий (еврейское самоуправление и Ваад четырех земель, сбор налогов, благотворительность) и истории культуры (архитектура синагог, раввинская ученость, новый стиль преподавания в иешивах, язык, музыка, театр и др.) они хотели показать, что культура польских евреев была самодостаточной, творческой и утонченной [22 - 23].

Не следует забывать и о том, что М. Балабан, И. Шипер, М. Шор являлись, прежде всего, политическими деятелями различных еврейских движений и были активно вовлечены в борьбу за предоставление польским и русским евреям гражданских прав национального меньшинства. Их обращение к истории, в том числе к польским сюжетам, было непосредственно связано с злободневными политическими проблемами текущего дня. Древность еврейского поселения в Польше и их благоприятное правовое положение, благотворный вклад евреев в экономическую жизнь страны были призваны отразить лояльность еврейского населения правящим режимам, создать позитивный образ польского еврейства [8].

Хотя в работах довоенных польско-еврейских историков еврейско-христианские отношения занимали второстепенное место, тем не менее, выработанные ими представления об амбивалентном отношении к евреям со стороны королевской власти, шляхты и церковных институтов, и неприязненных – со стороны мещан и крестьян, в целом до сих пор разделяются большинством историков польского еврейства.

Второе направление представляют еврейские национальные историки – С. Дубнов, Х. Бен-Сассон, Я. Кац, Д. Бен-Динур, Я. Эльбаум, Х. Шмерук и др. Для этих историков польское еврейство была частью мирового еврейства, которое считало себя единой нацией [4. с. 26-32]. По их представлениям, история польских евреев – это развитие традиционной, автономной и аутентичной еврейской культуры, которая органично развивается с библейских или талмудических времен.

Альтернативу сионистской национальной историографии составили работы Бернарда Дова Вайнриба. В 1973 г. вышла его монография, в которой он рассмотрел внутренние институты еврейского самоуправления и правовой статус евреев в Польше в терминах польской политической системы и развития социальных структур. Место евреев и их история стали рассматриваться в контексте социальной, религиозной, политической и экономической жизни Речи Посполитой. Американский историк ввел даже специальную главу («Польша глазами польских евреев»), в которой стремился показать, что польские евреи в XVI-XVIII вв. ассоциировали свою судьбу с польским государством и польской историей, но не с еврейской диаспорой или мессианскими ожиданиями государственного возрождения [28].

Я. Гольдберг, М. Горн, А. Лещиньский и А. Цигельман относятся к старшему поколению

послевоенных историков польского еврейства. Я. Гольдбергу принадлежит заслуга переоценки социальных еврейско-христианских отношений: он показал, как складывавшиеся отношения между евреями и их соседями находились в прямой зависимости от сословного и социального статуса [13].

С конца 70-80 гг. к этой группе историков присоединилось новое поколение исследователей польского еврейства, родившихся уже после Второй мировой войны. Его представляют Г. Бэкон, Г. Хундерт, Х. Левин, Д. Толле, М. Росман, М. Титер, А. Михаловская, А. Казьмерчик, С. Гонсеровский и др. [22-23].

Новейшие академические исследования в области средневековой еврейской истории евреев и еврейско-христианских отношений меняют наши представления о характере средневековой еврейской общины и взаимоотношениях христиан и евреев. Корректируются и переоцениваются прежние исторические нарративы, в частности, представления о «преследуемом сообществе» и виктимности еврейского меньшинства.

Взгляд на средневековое европейское общество как на «преследуемое сообщество» укрепился в целом ряде послевоенных работ, посвященных истории преследований меньшинств. В контексте этих работ евреи являются одними из многих жертв репрессивной политики. Вместе с ними жертвами дискурсов власти и господства становились еретики и прокаженные, гомосексуалисты и сумасшедшие, ведьмы и мавры, проститутки и женщины вообще. Эти группы меньшинств объединяют в одну девиантную группу, постулируют однотипность и синхронность их преследований, взаимозаменяемость по свойствам и функциям: «Они обладали одними и теми же качествами... и представляли одну и ту же угрозу: через них дьявол стремился разрушить христианский порядок и ввергнуть мир в хаос» [3. с. 13-14].

Между тем теория «преследуемого сообщества» в известном смысле страдает анахронизмом. Историки, пораженные беспрецедентной трагедией Холокоста и Второй мировой войны, проецируют на Средние века отношения, которые были характерны для тоталитарных государств XX в. Между тем средневековые институты власти никогда не имели того могущества и силы, которыми обладали тоталитарные режимы. Таким образом, сторонники концепции «преследуемого сообщества» оперируют произвольными категориями, которые часто не отражают сложных средневековых реалий [10. р. 4-7].

Особый интерес в этом плане представляет, на первый взгляд, далекая от польских реалий, монография Давида Ниренберга об отношениях между христианами, евреями и арабами в Арагоне XIV в. Методы, наблюдения и выводы Ниренберга представляют особый интерес для каждого исследователя, который занимается еврейско-христианскими отношениями. Ниренберг радикально пересматривает дихотомию терпимости и нетерпимости и показывает, что насилие выполняло важную функцию в создании возможностей для мирного сосуществования. Насилие является краеугольным и необходимым элементом сосуществования большинства и меньшинства. Оппозиции терпимости и нетерпимости, взаимного интереса и враждебности, открытого и закрытого общества не противостоят, а фундаментально друг от друга зависят. Враждебность и добрососедство постоянно и неизбежно сочетались даже в самые кризисные эпохи [20].

Концепция «преследуемого сообщества» сводит евреев лишь к одностороннему виктимному дискурсу. Статьи и книги И. Юваля и Э. Горовица не только ставят под сомнение адекватность «страдательного» стереотипа, но и показывают, что в ряде ситуаций евреи в этом конфликте были в неменьшей степени носителями агрессии и враждебности, чем христианская сторона [5. С. 191].

Одновременно отношение христианства к современному ему иудаизму необязательно должно

сводиться к тотальному полемическому отвержению. Не только еврейское Священное Писание, но и живая еврейская традиция продолжает оставаться для христианского мира источником авторитета [5. с. 190].

Результаты новых исследований демонстрируют, что несмотря на обострение вражды между евреями и христианами в средневековье, продолжалось столь характерное для более ранних периодов «перетекание» идей, в том числе и заимствование евреями важных элементов религиозного мировоззрения их христианского окружения, например, мессианизма [7], мученичества [17] и даже восприятия себя как святой общины (ср. с «телом христианского мира» у Р. Кеннет-Стоу) [29. р. 230], а также гендерных практик [9].

Эти работы представляют ревизию концепции, представленной в работах «старой иерусалимской школы» – Гершома Шолема и Ицхака Бера, – концепции, согласно которой влияние средневекового христианства на современное ему еврейство касалось лишь второстепенных деталей религиозной мысли или культа, не затрагивая сферы «аутентичного еврейского духа» [5. с. 191].

Еврейская культура являлась и является частью европейской и многие представления, разделяемые христианским обществом, находили свое отражение в еврейских образцах поведения, начиная с поддержания политики протекционизма в экономической сфере и кончая верой в демонов, в необходимости распределения и строгого соблюдения гендерных ролей. Подобного рода совпадения нельзя назвать «влияниями», но лишь частью общей многообразной системы. В таком случае, как полагает М. Росман, следует говорить не о влияниях, но о культурном росте, во время которого предполагаемые внешние (христианские) элементы быстро становятся неотъемлемой частью еврейских символов [22-23].

Если еврейская община в Речи Посполитой традиционно изображается изолированной от христианского общества, то составление своего рода индекса обособленности, возможно, укажет на степень ее замкнутости и открытости. Насколько общими были товары, продукты питания, одежда, мебель, средства гигиены, используемые евреями и христианами, которые относились к одной социальной группе и обладали общими экономическими возможностями [23. р. 125, 129]? Такие вопросы, как играли ли вместе их дети или одалживали ли женщины друг у друга соль, обычно ускользают из метанарративной истории, в которой универсалы, взаимные жалобы и полемическая литература диктуют нам выводы о конфликтной стороне отношений. Вместе с тем, как показывает М. Титер, привлечение таких источников, как судебные акты или раввинские респонсы, дают возможность увидеть, что барьеры между христианами и евреями не были такими непроницаемыми [26-27]. Если Я. Гольдберг продолжает идею изолированности польских евреев от христианского общества [12], то И. Калик обнаруживает новые точки соприкосновения между двумя общинами. В этом плане интересны исследования, касающиеся христианской прислуги, работавшей в еврейских домах: Как показывает И. Калик, наем евреями христианской прислуги был, за некоторыми исключениями, единственным источником, по которому христиане получали возможность познакомиться с образом жизни, языком, религией и культурой своих соседей [14].

Христиане для евреев не были невидимым "другим". В пинкасах (актовых книгах еврейской общины) и раввинских сочинениях существует множество упоминаний о христианах, в контексте судебных споров, долговых обязательств и деловых отношений. В еврейских источниках постулируется стремление поддерживать добрососедские отношения со своими соседями и своим поведением не вызывать у христиан гнева. Одновременно еврейские элиты выступали против обращения евреев, для решений внутренних споров, в христианские суды и всячески пытались оградить их от контактов с христианским окружением.

Следует отметить и новые исследования по истории отношений католического духовенства и евреев. Несмотря на высокий уровень враждебности к евреям в религиозной и светской

католической литературе, историки указывают на мирный характер этих отношений и показывают несовпадение нормативных идеалов и практики [16; 26-27].

Из поля зрения историков до сих пор выпадают отношения, которые складывались между евреями и другими конфессиональными (и национальными) меньшинствами Речи Посполитой.

Начиная с работы Мордехая Надава [20], в историографии [15; 25. р. 207-209] сложилось мнение о том, что характерной особенностью отношений между евреями и православными был более высокий, чем в католических регионах, уровень насилия. При этом к насилию прибегали как христиане, так и евреи. Конфликты возникали обычно на почве экономических отношений. Православные жители стремились ограничить монопольные права еврейских арендаторов, пользовавшихся поддержкой местной знати, которая обычно не исповедовала православия. С другой стороны, как показывают работы М.В. Дмитриева и Б.Н. Серова, в православной украинско-белорусской литературе до середины XVII в. «не получили сколько-нибудь широкого распространения особо агрессивные формы христианского антисемитизма, в том числе обвинения евреев в ритуальных убийствах» [2; 6].

Таким образом, наиболее ценными работами становятся исследования в области микроанализа, истории отдельных регионов и общин, авторы которых используют целый ряд междисциплинарных методов и подходов из истории, социологии, культурной и социальной антропологии [11; 18; 24]. И поэтому следует ожидать, что наиболее ценные результаты в области еврейско-христианских отношений будут достигнуты благодаря междисциплинарному обмену – истории повседневности, новой политической истории, социальной и культурной антропологии.

Используемая литература

1. Бонфиль Р. Насколько золотым был век Ренессанса в еврейской историографии? // *История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии.* М.; Иерусалим: Гешарим, 2008.
2. Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI в. // *До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя.* Київ-Львів, 2004. С. 186-206.
3. Зеленина Г.С. *От скипетра Иуды к жезлу шута.* Придворные евреи в средневековой Испании. М.; Иерусалим: Гешарим, 2008.
4. Кац Я. *Традиция и кризис. Еврейское общество на исходе Средних веков.* М.; Иерусалим: Гешарим, 2010 (первое издание, 1958).
5. Рузер С. Иудаизм и христианство в израильских гуманитарных исследованиях: модели интеракции // *Вестник Еврейского Университета.* 1999. №1. С. 178-193.
6. Серов Б.Н. Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. // *И. А. Воронков – профессор славист Московского университета. Материалы чтений / Отв. ред. Г.Ф. Матвеев.* М., 2001. С. 58-85.
7. Юваль И. Между политическим и утопическим мессианством в Средние века // *Вестник Еврейского университета.* 1999. №2. С. 216-236.
8. Aleksion N. Stosunki polsko-żydowskie w piśmienictwie historyków żydowskich w Polsce w latach trzydziestych XX w. // *Studia Judaica .* Vol. 9 (2006). №1. S. 47-67.
9. Baumgarten E. *Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe.* Princeton: Princeton University Press, 2004.
10. Elukin J. *Living together, Living apart. Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages.* Princeton: Princeton University Press, 2007.
11. Frick D. Jews and Others in Seventeenth Century Wilno: Life in the Neighborhood // *Jewish Studies Quarterly* Vol. 12 (2005). P. 8-42.
12. Goldberg J. *Dzieje Żydów w dawnej Rzeczypospolitej – próba syntecznego spojrzenia // Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i*

- Europy ku czci J. Szaszewskiego*. Toruń, 1993. S. 337-252.
13. Goldberg J. Poles and Jews in the XVII-XVIII Centuries. Rejection or Acceptance? // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 22 (1974). P. 248-282.
 14. Kalik J. Christian Servant Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // *Polin*. 2001. Vol. 14. P. 259-270.
 15. Kalik J. The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Jewish history*. 2003. Vol. 17. №2. P. 229-237.
 16. Kowalski W. Ludność żydowska a duchowieństwo archidiakonatu sandomierskiego w XVII-XVIII w. // *Studia Judaica*. 1998. Vol. 1 № 2. S 177-199.
 17. Marcus I. Mi'deus vult ve'ad retzon ha'borei: idelogiyot datiyot kitzonijut u-metziut historit bi'shenat tatnu ve'etzel hasidei ashkenaz (От воли Бога к сознательному выбору. Религиозно-идеологический экстремизм и историческая реальность во время Первого крестового похода и в сочинениях немецких хасидов XIII в.) // *Yehudim mul ha'tzlav: Gezeirot Tatnu ba-historia u'ba-historiografia* / Ed. by. Y.T. Assis. Jerusalem, 2000. P. 92-100.
 18. Marcus I. Ha'historiografia ha'israelit shel toldot ha'yehudim .be'yemej ha'bejnaim: mi'pozitivizm leumi le'historia ha'tarbutit ve' hevratit hadasha (Израильская историография средневековой истории еврейского народа: от национального позитивизма к новой социальной и культурной истории) // *Zion*. Vol. 74 (2009). P. 109-140.
 19. Michałowska A. *Między demokracją a oligarchją. Władze gmin żydowskich w Poznaniu i Swarzędzu*. Warszawa, 2000.
 20. Nadav M. *Ma'asej alimut hadadiyim bein yehudim lelo-yehudim be-Lita lifnej 1648*. (Взаимное насилие между евреями и христианами в Великом княжестве Литовском до 1648) // *Gal Ed*. 1985. Vol. 7-8. P. 41-56.
 21. Nirenberg D. *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press 1996.
 22. Rosman M. Hybrid with What? The Variable Contexts of Polish Jewish Culture: Their Implications for Jewish Cultural History and Jewish Studies // *Jewish Literatures and Cultures: Context and Intertext* / Ed. By A. Norich, Y. Eliav. Providence: Brown University Press, 2008. P. 129-154.
 23. Rosman M. Reflections on the State of Polish-Jewish Historical Study // *Jewish history*. Vol. 3 (1988). №2. P. 115-131.
 24. Teller A. *Hayim be'tzavta: ha-rova yehudi be-Pozen bi-machtzit ha-rishona shel ha-mea ha-XVII* (Жизнь вместе. Еврейский квартал в Познани в первой половине 17 в.). Jerusalem, 2003.
 25. Teller A. *Tafkidam ha-kalkali u-ma'amadam he-hevratit shel ha-yehudim ba-ahuzot bet Radziwill be-Lita ba-meah ha-XVIII* (Экономическая деятельность и социальный статус евреев в поместьях Радзивиллов в Великом княжестве Литовском в XVIII в.). Jerusalem, 1997.
 26. Teter M. *Jews and Heretics in Catholic Poland. A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
 27. Teter M. Kilka uwag na temat podziałów społecznych i religijnych pomiędzy Żydami i chrześcijanami we wschodnich miastach dawnej Rzeczypospolitej // *Kwartalnik Historii Żydów*. 2003. №3 (207). S. 327-335.
 28. Weinryb D.B. *The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jews Community in Poland from 1100 to 1800*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1973.
 29. Woolf J.R. "Qehillah Qedosha": Sacred Community in Medieval Ashkenazic Law and Culture // *A Holy People. Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity* / Ed. by M. Poorthuis, J. Schwartz. Leiden: Brill, 2006. P. 217-236.

Впервые опубликовано в сб. "Религиозные традиции Европы и современность. Изучение и преподавание в российских и зарубежных университетах". Иваново, 2011. С. 180-189.