

УДК [930.85(100=411.16)''08'':27-048.53]:930.2''09/13''

DOI: <http://dx.doi.org/10.30970/fhi.2024.25.4543>

ЄВРЕЙСЬКА ПЕРЦЕПЦІЯ ПОЛІТИКИ ПРИМУСОВОЇ ХРИСТІЯНІЗАЦІЇ У ВІЗАНТІЇ (друга половина IX ст.)

Руслан МЕЛЬНИКОВИЧ

Львівський національний університет імені Івана Франка
катедра історії середніх віків та візантиністики
вул. Університетська, 1, 79000, Львів, Україна
e-mail: ruslan.melnikovych@lnu.edu.ua
ORCID ID: 0009-0004-6075-8400

На основі низки текстових джерел IX–XIII ст., які територіально походять із південноіталійського регіону, розглядається перцепція політики примусової християнізації в другій половині IX ст. її безпосередніми жертвами – візантійськими євреями. Дані події залишили помітний слід в колективній пам'яті тамтешніх спільнот вказаної етнорелігійної групи, що знайшло свій вияв у творчості літургійного та історичного характеру. З'ясовано, що розглянута вибірка джерел репрезентує переживання травмуючого досвіду розставання з рідною вірою всупереч власній волі, а також містить в собі відображення ставлення вимушених прозелітів до зачинателя тих подій і до самої Візантії.

Ключові слова: Візантія, Василій I Македонянин, юдеї, євреї, політика навернення, християнізація, сприйняття влади.

У другій половині IX ст. деякі єврейські спільноти Візантії переживали період неспокою, через намагання імператора Василя I (867–886), засновника Македонської династії, змусити їх зректися юдейської віри та прийняти християнство. Наміри правителя стосувалися всієї держави, але примусові навернення, які вочевидь супроводжувалися використанням військового контингенту для спонукання до християнізації незгідливих, мали регіональний характер. Безпосередніми наслідками цього політичного рішення були охоплені лише ті євреї, котрі проживали у південній частині Апеннінського півострова, бо основні згадки про застосування емоційного та фізичного насилля походять саме звідти¹. Опираючись на ці згадки, ми ставимо собі за мету з'ясувати, який спадок по собі залишили ті події у творчості та колективній пам'яті єврейських спільнот, які зазнали примусового навернення у християнство; а також висвітлити особливості переживань, які супроводжували сучасників вказаних перипетій.

Насамперед слід зазначити, що рішення василевса християнізувати візантійських юдеїв не було ультимативним, а радше спонукало потенційних

¹ Припущення про винятково регіональний характер примусових навернень запропонував Ендрю Шарф, опираючись на територіальне походження джерел та ту геополітичну ситуацію, заручником якої південноіталійські землі були в IX ст. Див.: Andrew Sharf, *Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade*. (London: Routledge, 1971), 90–91.

прозелітів схилитися на бік християнської віри заради запропонованих офіційною пропагандою вигод². Про них, зокрема, повідомляє “Хроніка” Симеона Магістра (перша половина X ст.)³; дещо детальніше вказаний аспект описаний в анонімному “Vita Basilii” (середина X ст.)⁴, створеному, ймовірно, під керівництвом Костянтина VII (905–959)⁵. Проте найбільш виражено реагує на заохочення до навернення сучасник тих подій Григорій, митрополит Нікеї (більш відомий як *Асвеста*, 844–880), у своєму полемічному трактаті супроти нещирих навернень (написаний у 870–х рр.)⁶.

Однак відособлено від таких повідомлень стоять свідчення представників південноіталійських єврейських спільнот, зміст яких говорить про більш радикальні дії зі сторони влади, задля уніфікації ідейного ландшафту імперії. Передусім, це покайання молитва–селіха⁷ ребе Сілану з м. Веноза⁸. Також

² Про характер цих вигод говорити важко. З наявних свідчень можна виділити послаблення тиску (фіскального та громадського), відкриття доступу до посад державної служби та “підняття до гідності”. Також цікавим питанням є цільове адресування подібних дарунків, оскільки нам видається сумнівним той факт, що вони нібито були гарантовані всім новонаверненим. Загалом проблема видів і поширеності ймовірних “спонукань” до християнізації заслуговує окремого дослідження.

³ “І цей василевс [Василій] також охрестив усіх євреїв, які тоді були під його владою... дав їм багато розуму [сприяв їхньому “розумнішанню”] та дарів”, цит. Symeonis Magistri et Logothetae, “Chronicon,” in *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Berolinensis 44*, recensuit Staphusan Wahlgren. (Berlin: Walter de Gruyter, 2006), 263–264.

⁴ “...[Василій] роздав наверненим чини, зняв з них тягар колишніх податків, обіцяв піднести до честі з безчестя, і у багатьох зняв пелену з очей і направив у віру Христову...”, цит.: “Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur,” in *Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis 42*, ed. Ihor Ševčenko. (Berlin, New York: De Gruyter, 2011), 310.

⁵ Constantinou Stavroula, “Vita Basilii,” in *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*, ed. Graeme Dunphy, Cristian Bratu. (Leiden, Boston: Brill, 2010), vol. 2, 1487.

⁶ “...якщо саме в такому [маргіналізованому] стані його [єврея] негайно покличе той, хто має верховну владу [василевс], і якщо він [єврей] спочатку отримає гроші, а потім офіційні запевнення, що відтепер буде позбавлений свого смердючого ремесла, і всього того, що досі обтяжувало його, що він буде поставлений у становище, яке дозволить йому панувати над справжніми християнами, і що, живучи безтурботним і легким життям, він отримає все, що йому потрібно, що він досягне гідності, про яку не міг навіть мріяти, якщо він відречеться від юдаїзму і висміє християнство, охрестившись, – я ніколи не назву цю людину християнином”, цит.: “Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs,” éd Gilbert Dagron, in *Juifs et Chrétiens En Orient Byzantin*, eds. Gilbert Dagron et Vincent Déroche. (Paris: ACHCByz, 2010), 319.

⁷ Селіхоти – особливий тип молитов, які виголошуються переважно в дні постів і покайання. Див.: Wilhelm Bacher, Max Seligsohn, Cyrus Adler, Francis Cohen, “Selihah,” in *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. (New York: Funk & Wagnalls Company, 1916), vol. 11, 170–180.

⁸ На виявлений в каїрській Генізі твір (Ms. Adler 1208 Verso) звернув увагу Джозеф Маркус, який опублікував його у своїй статті. Див.: Joseph Marcus, “Studies in the Chronicle of Achimaaz,” *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, № 5 (1933): 85–93. Ця покайання селіха підтвердила реальне існування свого автора, яке раніше викликало сумніви: ребе Сілану був сучасником іншого знаного автора того періоду, Амітая Бен Шефаті, і плоди політики Василя І вочевидь спостерігав власними очима.

декілька творів юдейської літургійної поезії, відомих як піюти⁹. Перш за все, це анонімний вірш¹⁰, опублікований в 1944 р. Бенджаміном Кларом (1901–1948), фахівцем у галузі середньовічної єврейської поезії¹¹. До цієї групи також належать кілька поетичних доробків Амітая Бен Шефатії¹² – одного з ключових поетів IX ст.¹³. Не менш важливими для розуміння глибоких внутрішньорелігійних переживань, котрі стали результатом тих подій, є гомілетичний мідраш “Аггадат Берешит”, датований кін. IX або поч. X ст.¹⁴ і апокаліптичний твір “Видіння Даниїла”¹⁵, що ймовірно належить до X ст.¹⁶. Єдиним джерелом нерелігійного характеру, яке опосередковано репрезентує потерпання від примусових навернень, є сімейна хроніка Ахіма’аца Бен Палтієля з м. Капуя, написана в 1054 р. – більше ніж через півтора століття після вказаних подій¹⁷. Така територіальна насиченість джерелами, які повідомляють про примус під час реалізації рішення Василя I, лише підтверджує винятково регіональний характер застосування сили¹⁸.

⁹ Про вірші–піюти див.: Gotthard Deutsch, “Piyyut,” in *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. (New York: Funk & Wagnalls Company, 1912), vol. 10, 65–68.

¹⁰ Див.: *Megillat Ahimaaz: The Chronicle of Ahimaaz, with a collection of poems from Byzantine Southern Italy and additions*, ed. Benjamin Klar. (Jerusalem: Tarsis, 1944), 106. (in Hebrew)

¹¹ Уродженець м. Іллінці на вінничині.

¹² “Чому, Господи, залишаєшся осторонь?” і “Я полюбив тебе безмежною любов’ю”. Перший вірш є пізномом – піснью, яку декламує кантор, а аудиторія відповідає рефреном; другий – зулат, – особливий тип вірша, який читається в суботу та святкові дні після Шема: заповіді з Тори, що декларує єдинство Бога, любов до нього і вірність його заповідям. Обидва твори разом з перекладом і коментарями опублікував Іво Фасіорі. Див.: Ivo Fasioli, “Le conversioni forzate degli ebrei nella Oria del IX secolo nei piyyutim di Amittay ben Šefatyah,” *Materia giudaica*, № 19 (2014): 71–80.

¹³ Richard Gottheil, “Amittai ben Shephatiah,” in *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. (New York: Funk & Wagnalls Company, 1901), vol. 1, 521: òâêîæ Ivo Fasioli, *La scuola poetica ebraica di Oria nel secolo IX – Inni per lo Shabbat di Amittai ben Shefatiah*. (Bari: Messaggi Edizioni, 2012), 175.

¹⁴ *Aggadat Bereshit*, ed. Lieve Teugels. (Leiden: Brill, 2001), 306.

¹⁵ Andrew Sharf, “The Vision of Daniel as a Byzantine–Jewish Historical Source,” in *Jews and other minorities in Byzantium*. (Jerusalem: Bar–Ilan University Press, 1995), 119–136.

¹⁶ Час створення твору “Видіння Даниїла” є лише гіпотетичним. Під XIII ст. датують документ з архіву Генізи, тобто переписану копію. Припускають, що оригінал був створений ще в X ст. Див.: Andrew Sharf, “Vision of Daniel,” in *Encyclopaedia Judaica (second edition)*, eds. Fred Skolnik and Michael Berenbaum. (Detroit: Thomson Gale, 2007), vol. 5, 426.

¹⁷ Останнє критичне видання цієї хроніки з перекладом на англійську мову див.: Ahima’az Ben Paltiel, “The Family Chronicle of Ahima’az Ben Paltiel,” ed. and trans. Robert Bonfil, in *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima’az Ben Paltiel*. (Leiden: Brill, 2009), 226–355; Robert Bonfil, “Introductory essay,” in *Ibidem*, 3–188.

¹⁸ Про локальність примусових навернень див.: Sharf, *Byzantine Jewry*, 90–91.

Оскільки розглянуті в цій роботі джерела значною мірою є споріднені за своїм походженням, вони таки належать до різних жанрів і виконували несхожі функції. Саме тому слід коротко охарактеризувати наш підхід до роботи з цими текстами. Їхні літературно-поетичні якості не є предметом дослідження у даній статті, як і їхня релігійна складова, – закономірно, що від них ми абстрагуємось. Насамперед, нас цікавлять відображення примусової християнізації у цих творах; сприйняття й емоції, які ті події залишили в осіб, що пережили її або перейняли пам'ять про це від предків. Тому увага буде звернена на конкретні речення, фрази, метафори й алюзії, ймовірне смислове наповнення авторських слів – саме на ті елементи, які дозволяють нам бодай якоюсь мірою зрозуміти перцепцію тогочасних південноіталійських євреїв щодо насильницьких навернень. Для розгляду джерел з такого кута огляду, ефективним є герменевтичний підхід. Однак, розуміючи його широку варіативність та беручи до уваги певну суб'єктивність результатів, які він може дати, наш спосіб застосування слід точніше окреслити. Ми, слідуючи настановам основоположника метода Фрідріха Шляйєрмахера (1768–1834)¹⁹, прагнемо зуміти перейнятися настроєм авторів досліджуваних джерел і уявити, як розуміли вищевказані твори їхні перші реципієнти. Вказаний підхід буде враховувати контекстуальний і критичний погляди на досліджувані джерела. Перший – необхідний для розуміння соціокультурних умов, в якому були створені ці свідчення, а другий – для пояснення намірів їхніх авторів.

Оцінюючи стан розробки даної проблематики в історіографії, не можна не відзначити, що їй приділено небагато уваги²⁰. Незважаючи на це, існуючі дослідження, котрі, зазвичай, лише опосередковано торкаються сприйняття примусових навернень безпосередньо єврейською спільнотою все-таки становлять надійну основу для детальнішого розгляду²¹.

¹⁹ Friedrich Schleiermacher, "Hermeneutics," in *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, trans. Andrew Bowie. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 146–157.

²⁰ Треба також зауважити, що в українській історіографії ця тема, як і *quaestio* політики навернень у друг. пол. IX ст. в цілому, на превеликий жаль залишається поза увагою істориків.

²¹ Уродженець м. Мостиська, Ісайя Зонне (1887–1960), приділив увагу аналізу та співставленню інформації з тексту Ахіма'аца Бен Палтієля зі свідченнями з твору Амітая Бен Шефатії, див.: Isaiah Sonne, "Note sur une Keroba d'Amitad' publiée par Davidson," *REJ*, № 98 (1934): 81–84. На твори вказаних хроніста і поета, а також на селіху ребе Сілано, звертав увагу Джозеф Маркус (1897–1977) у своїй статті, див.: Marcus, "Studies in the Chronicle of Achimaaz," 85–93. На проблемі примусової християнізації коротко зупиняється Джошуа Стар (1907–1949). Він також опублікував перекладені фрагменти багатьох джерел до предмету історії юдеїв у Візантії. Див.: Joshua Starr, *The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204*. (New York: Burt Franklin, 1970), 267. Також Ендрю Шарф (1915–1990), чия головна праця є першочергово цікавою для нас своїм четвертим розділом "The Macedonian Persecutions", де розглянуто скрутне становище єврейської спільноти у Візантії від часу сходження на престол Василя I в 867 р. і до середини X ст. Автор виділяє цей період завдяки чітким згадкам в джерелах про санкціоновані правителями Македонської династії випадки переслідувань нащадків Ізраїлевих на підставі їхнього юдейського віросповідання. Див.: Sharf, *Byzantine Jewry*, 82–102. Також див. Sharf, "The Vision of Daniel as a Byzantine–Jewish Historical

Перш ніж перейти до основного викладу, потрібно зазначити, що початок застосування сили до єврейської спільноти ймовірно пов'язаний з тодішнім геополітичним контекстом життя візантійської Італії та її супутніх територій²². Вони були головним болем Константинополя, безперестанку відіграючи роль арени змагань для мусульманських завойовників, лангобардських князівств і самих же греків²³. Значна частина південних Апенін у той час була вже відвойована армією імператора Василя, але адміністративна столиця сусіднього стражденного острова Сицилії – Сіракузи, – все ж, остаточно впала перед мусульманськими загарбниками у 878 р.²⁴ Швидше за все, що ця подія стала поштовхом до радикалізації антиюдейської ініціативи василевса з уніфікації ідейного ландшафту в конкретно взятому регіоні, незважаючи на те, що доволі мало ймовірно є існування певного зв'язку нащадків Ізраїлевих з військовим фіаско Візантії²⁵. Вочевидь велику роль зіграли старі стереотипи про “неблагонадійність” представників цієї етнорелігійної спільноти²⁶, які завдяки

Source,” 119–135, де звернено увагу на ставлення автора(ів) “Видіння Даниїла” до Візантії та імператорів Македонської династії. Пропливає світло на зміст і роль мідрашу “Aggadat Bereshit”, як відповіді на християнські аргументи (і коротко зупиняться на творі Ахіма’аца), Стивен Боуман у своїй статті. Див.: Steven Bowman, “Jewish Responses to Byzantine Polemics from the Ninth through the Eleventh Centuries,” *Shofar*, № 28 (2010): 103–115. Аспект передачі інформації про ті події від сучасників до їхніх нащадків і прояв цього в джерелі, близькому за характером до агіографії, висвітлив Роберт Бонфіл. Див.: Bonfil, “Introductory essay,” 54–84. По-іншому аналізує це джерело Юваль Ротман, намагаючись збагнути як єврейство сприймало своє протистояння з християнами. Див.: Youval Rotman, Christians, “Jews and Muslims in Byzantine Italy: Medieval conflicts in local perspective,” in *The Byzantine World*. (London: Routledge, 2010), 230–232. Відображенню примусової християнізації в поезії IX ст. надав належної уваги Іво Фасіорі, див.: Fasioli, “Le conversioni,” 71–80. Також Віра Фон Фалькенгаузен, розглядаючи історію єврейсько-візантійського співіснування в Італії та звертаючись до вищенаведених джерел, зауважує, що політика навернень глибоко вкорінилася в колективну пам'ять тамтешніх єврейських спільнот. Див.: Vera von Falkenhausen, “The Jews In Byzantine Southern Italy,” in *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, ed. Guy Stroumsa, Robert Bonfil, Rina Talgam, Oded Irshai. (Leiden: Brill, 2012), 271–296.

²² Sharf, *Byzantine Jewry*, 90–91.

²³ Руслан Мельникович, “Регіональні особливості християнізації візантійських юдеїв у 873/4–886 рр.,” *Етнічна історія народів Європи*, № 74 (2024): 46.

²⁴ Thomas Brown, “Byzantine Italy (680–876),” in *The Cambridge History of The Byzantine Empire, c. 500–1492*, ed. Jonathan Shepard. (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 462.

²⁵ Мельникович, “Регіональні особливості християнізації,” 46.

²⁶ Відомо про існування кількох гетеростереотипів щодо єврейства у свідомості візантійців того часу. Перший відзначався своєю стійкістю, адже існував ще задовго до вказаного періоду та зміг згодом пережити навіть саму імперію. Маємо на увазі уявлення про те, що для юдеїв є звичною практика окультизму та магії. Інший, – про нібито “неблагонадійність” представників цієї спільноти, – був наслідком ображеного почуття ромейського патріотизму. Стержнем даної образи було уявлення про хронічний опортунізм нащадків дванадцяти колін Ізраїлевих. Для них характерними рисами нібито були пристосуванство та відсутність чіткої політичної позиції. Подібне висвітлення представників цієї спільноти можна зустріти в “Анналах” Євтихія Александрійського (877–940), де вони зображуються як безпринципні та цинічні колаборанти. Див.: “Eutychii Annales,”

даним подіям отримали нове емоційне наповнення²⁷. Однак на решті візантійських територій євреї, швидше за все, не зазнали якого–небудь примусу та могли сповідувати юдаїзм далі, звісно, якщо вони не спокусилися на пропонувані для новонавернених вигоди.

Про присутність фактору насилля у південноіталійському регіоні згадує покайсна молитва–селіха, написана ребе Сіланом в розпал тих подій (або незадовго після них). Її автор висловлює свою жалобу з приводу репресій та страждань, які були завдані єврейським громадам у період правління Василя I: “*Нас зневажали... [греки] прийшли з мечем і наказували [нам] грішити проти Єрусалиму*”²⁸.

Природньо, що те залякування зброєю, яке мало місце в ході примусових хрещень, знайшло своє відображення в різновиді молитов, які виголошуються перед єврейським Новим роком (Рош ха–Шана), щоб розкаятися за власні помилки та гріхи перед Всевишнім. Адже сам факт принесення клятв зречення від батьківської віри та прийняття християнства, хоч і не з власної волі, вочевидь викликав гострі внутрішні протиріччя та переживання у багатьох представників єврейської спільноти²⁹. І своєрідним проявом тих саморефлексій та моральних суперечностей, які турбували одного з вимушених прозелітів після його присяги на вірність іншій релігії, стала ця сповідь перед Господом. Вона – каяття за його помилку, котра була здійснена через страх загрози постраждати від грецького меча.

Якщо ребе Сіланом згадує про грецький примус до хрещення в безособовій формі, то автор анонімного вірша, опублікованого Б. Кларом, прямо покладає вину за це на імператора, окреслюючи його як зятятого лиходія. Невідомий

in *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society*, trans. Aubrey Stewart. (London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1895), 36, 39–40, 47–49. Згідно з влучною заувагою Еміля Де Ступа, євреї в очах візантія – це насамперед зрадник. Див.: Emile de Stoop, Edward Gaillard, “Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër,” *Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde* (1913): 461. Такий гетеростереотип виник не на пустому місці – він був закономірним проявом історичної травми, яка зародилася в серцях і умах ромейського суспільства спершу в ході війни з персами в VII ст. Однак згодом він утвердився після анексії частини східних провінцій мусульманами у VIII ст., бо ці терени були заселені значною кількістю єврейських громад, значна частина яких не чинила опору загарбникам. Адже від останніх очікували покращення соціально–економічного становища релігійних меншин. Див.: Мельникович, “Регіональні особливості християнізації,” 46–47; Steven Fine, “Jews and Judaism between Byzantium and Islam,” in *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th century*, eds. Helen Evans and Brandie Ratliff. (New York: Metropolitan Museum of Art, 2012), 102–115.

²⁷ Sharf, *Byzantine Jewry*, 91.

²⁸ Цит.: Marcus, “Studies in the Chronicle of Ahimaaz,” 88–89.

²⁹ Це спостерігаємо в наступних словах, де виражене каяття. Автор у своєму творі не просто покладає всю вину на зовнішню силу, яка схилила його зрадити рідну віру, а також зосереджується на сповіді за цей акт перед Всевишнім, беручи на себе частину провини: “...ми грішили і тепер Сіон осоромлений... Ми зволікали і вороги перемогли”; також: “Божже мій, прости мене. Піднеси мене з сорому...”), цит.: *Ibidem*, 88.

поет розповідає про події, сучасником яких ймовірно був сам³⁰, наступним чином: “Цар Едома вчинив насильство наді мною – чому наді мною? Коли я вимовляв ‘Шема, Ізраїль’, він мені сказав: ‘Замовкни!’”³¹. Тут пайтанім³² уникає власного імені василевса, називаючи його “царем Едому”³³, що, як ми побачимо згодом, перегукується зі змістом інших творів. Таке уникання імператорського імені пов’язане з тим, що у рабинській літературі Едом спершу ототожнювався з Римом, згодом з самими християнами, які мислилися ворогами євреїв³⁴. Сприйняття держави і її правителя в такому ракурсі вказує на очевидний ресентимент автора та делегітимацію влади в його очах. Окрім того, це засвідчує його відмежування від політичного середовища – Візантії, – де волею обставин довелося терпіти лихоліття пайтаніму та його спільноті одновірців.

Тут треба зауважити, що усвідомлення власної окремішності й орієнтація на взаємодію всередині своєї культурно-релігійної групи є однією з основних рис юдейських спільнот середньовіччя. Однак прийняття і розуміння оточуючих політичних систем саме як “своїх” також є частиною самоідентифікації кожної громади в діаспорі. Тому вказане відмежування анонімного пайтаніма від Візантії (як Едому) і її влади є свідченням розчарування в “чужому” правлінні та замиканні на відносинах лише зі Всевишнім і одновірцями. Це не індивідуальна риса автора, бо далі ми зустрічаємо таку тенденцію у піюті Амітая Бен Шефатії і творі Ахіма’аца Бен Палтіеля. Тому можна припустити, що подібними настроями були охоплені цілі громади³⁵. Очевидно, що існування в рамках своєї культурно-релігійної групи рятувало невідомого нам поета від глибокої внутрішньоособистісної кризи, котру може переживати людина, навколо якої руйнується звичний ритм життя.

Окрім цього, у вищенаведених рядках анонімний пайтанім ототожнює імператора Василя I з нечистою силою: правитель емоційно реагує на

³⁰ Потрібно зазначити, що Б. Клар лише приблизно датує цей піют між 867–886 рр., тобто періодом правління Василя I. Однак сьогодні відомо, що політика навернення почалася не раніше 873/4 рр. Тому нижню хронологічну планку можна посунути принаймні на сім років вперед (якщо відштовхуватися від гіпотетичного початку застосування примусу з 878 р. – на одинадцять років).

³¹ Цит.: Klar, *Megillat Ahimaaz*, 120.

³² Літургійний поет, автор піютів. Див.: John Bowker, “Paytanim,” in *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. (New York: Oxford University Press, 2000), 440.

³³ У тексті Танаху для Едому й едомців відведена роль одвічного ворога Ізраїлю та Юдеї. Див.: *Книга Чисел* 20:21, *Книга пророка Амоса* 1:11, *Книга пророка Єзекіїля* 35:15.

³⁴ Fasiori, “Le conversioni forzate degli ebrei,” 74, n. 29; Gerson Cohen, Esau as Symbol in Early Medieval Thought, in *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, ed. Alexander Altmann. (Cambridge: Harvard University Press, 1967), 19–48.

³⁵ Не буде перебільшенням сказати, що у єврейській творчості ототожнення Візантії з Едомом виявляється саме в кризові для історії цієї імперії періоди – тоді, коли, піддаючись впливу гетеростереотипів, об’єктом колективної ненависті греків ставали єврейські спільноти. Детальніше про це див.: Sharf, “The Vision of Daniel,” 317; також див.: Arthur Marmorstein, “Les signes du Messie,” *Revue des études juives*, № 52 (1906): 176–186.

проголошення уривка з Тори про єдність Бога різким наказом негайно припинити промовляти це³⁶, наче слова чинили на нього негативний вплив. Згодом таке зіставлення розвивається наступним чином: *“Лукавий зруйнував синагоги³⁷, – чому я? Щоб не молився в них за спасених”³⁸*. Автор дає змогу зрозуміти, що агресором щодо нього і його спільноти одновірців є фігура не надто політична і чужа ідеологічно, скільки абсолютно непримиренна до єврейства. Непримиренна настільки, що вона цілком може бути охарактеризована як втілення лихого, навіть демонічного. Християнство пайтанімом вочевидь сприймається не менш зловісним і неприйнятним саме через специфіку культу, який йому нав’язували. Оскільки він також пише, що правитель *“затуманився дурістю”*, бо прагнув повернути його *“до свого небіжчика”*, тобто до Христа³⁹. Проте основне призріння в цьому вірші спрямоване на Василя і породжене ним становище для єврейської спільноти.

Свою жалобу також висловлює Амітай Бен Шефатія в піюті *“Чому, Господи, залишаєшся осторонь?”⁴⁰*, звертаючись до Всевишнього питанням: *“...чому ховаєшся в часи лиха?”⁴¹*. Він пише про образи та знущання над своїми одновірцями в ході примусової християнізації⁴², про яку говорить наступним чином: *“Вороги змусили нас зануритися у смердючі води. А що може зробити дитина серед сімдесяти левів?”⁴³*. У вислові про занурення *“у смердючі води”* ймовірно криється алюзія на обряд хрещення⁴⁴, в той час, як слова про дитину серед сімдесяти левів натякають на психологічний тиск або залякування, котрі мали місце в контексті тієї ситуації.

Візантія фігурує у цьому вірші як абсолютно чужа *“земля ворогів”⁴⁵* і таке сприйняття слід вважати закономірністю. Оскільки кризове становище, в якому опинився пайтані і його спільнота, породжувало відповідне ставлення до держави, винної в цьому, попри минуле відносно спокійне життя в її межах. Також, як і в попередньому анонімному піюті, тут наявне ототожнення з Едомом. Але в цьому вірші Амітай заходить далі, прохаючи Всевишнього знищити християнську імперію: *“Почуй крик тих, які йдуть за Тобою: Нехай загине*

³⁶ Див. примітку №31.

³⁷ Чи були реальні руйнування єврейських споруд? Це питання залишається відкритим. На наш погляд, цей елемент в тексті слід розуміти, як своєрідну гіперболу для стилістично більш грізного образу імператора.

³⁸ Цит.: Klar, *Megillat Ahimaaz*, 120.

³⁹ *“Нечистий затуманився у своїй дурості – чому я? Він прагнув спрямувати мене до свого небіжчика”*, цит.: *Ibidem*, 120.

⁴⁰ Див.: Fasiori, *“Le conversioni forzate degli ebrei,”* 73–75, 77–78.

⁴¹ *“Чому, Господи, Ти залишаєшся осторонь, ховаєшся в часи лиха? Чому твоя страшна [присутність] стала об’єктом насмішок?”*, цит.: *Ibidem*, 77.

⁴² *“У нещасті нас ображають і знущаються над нами...”*, цит.: *Ibidem*, 78.

⁴³ Цит.: *Ibidem*, 78.

⁴⁴ Пор.: Sonne, *“Note sur une Keroba d’Amitai,”* 81–84.

⁴⁵ *“Як нам підняти голову в землі наших ворогів?”*, цит.: Fasiori, *“Le conversioni forzate degli ebrei,”* 77.

Едом і буде спустошений. Він утвердить Царство з приходом Іллі”⁴⁶. Останні слова є напрочуд цікавими, адже дозволяють збагнути есхатологічну перцепцію тих подій автором⁴⁷. Крах усталеного життя мислився ним як доказ близького кінця часів і приходу Спасителя, що повинен врятувати Обраний Народ. Ворожість щодо його віри лише посилювала таке сприйняття навколишньої ситуації. Бо не можна не зауважити, пайтанім благає Господа про порятунок цілком в дусі Месіанських очікувань. Ймовірно його твір написаний в розпал примусових навернень і він щиро пов’язував свої сподівання на спасіння від наявного лиха саме з приходом небесного Визволителя⁴⁸.

Зрозуміло, що юдаїзм, як елемент ідентичності та духовний прихисток, для автора становить виняткову цінність, і це особливо помітно у його жалкуванні про вимушене відсторонення від своєї релігії⁴⁹. Окрім цього, у своєму піюті Амїтай зробив наголос на скрутї, в якій опинилися його одновітці. Зокрема, він неодноразово наголошує на ворожості християн стосовно його спільноти: *“Наши вороги знищували нас од самого народження. Вони засудили нас як зловмисників... Нас заманили в жорстокі та оманливі пастки*”⁵⁰. В іншому своєму творі *“Я полюбив Тебе безмежною любов’ю*”⁵¹ цей пайтанім більше зосереджується на апеляції до небесного покровителя, який приносить *“умиротворення сердець насильно навернених*”⁵². Він розповідає про Василя в біблійній манері як про *“зловісного з вигляду*”⁵³, котрий виявився лиходієм, що *“...із завзяттям примушував мудреців до нечистоти*”⁵⁴, а молодих бути

⁴⁶ Цит.: Fasioti, “Le conversioni forzate degli ebrei,” 78.

⁴⁷ Пророк Ілля, який боровся за чистоту віри та соціальну справедливість, є важливою фігурою в юдаїзмі. Див.: Emil Hirsch, Eduard König, Solomon Schechter, Louis Ginzberg, Max Seligsohn, Kaufmann Kohler, “Elijah,” in *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. (New York: Funk & Wagnalls Company, 1916), vol. 5, 121–128. Він був вознесений на небеса, і його повторне пришествя знаменуватиме близький прихід Месії: *“Тож я пошлю до вас пророка Іллію перед приходом жахливого, страшного дня Господнього*”, цит.: Книга Малахії 3:23.

⁴⁸ *“Зроби так, щоб з презирства і відрази виникло спасіння, принеси ліки на наші рани і зціли їх... Кожне серце неодмінно повернеться до спасіння в Тобі. Врятуй боязких від нещастя і місце дай ‘Бо коли мене охоплює страх, в Тобі я знаходжу притулок’*”, цит.: Fasioti, “Le conversioni forzate degli ebrei,” 78.

⁴⁹ *“Я оплакую те, що вони [греки] змусили замовкнути подвійні свідчення [мається на увазі ‘Шема, Ізраїль’, що проголошується двічі]”*, цит.: Ibidem, 78.

⁵⁰ Цит.: Ibidem, 78.

⁵¹ Ibidem, 75–77, 79.

⁵² *“Брехня тих, хто зневажає і ненавидить – ось що вони хочуть вселити в наші серця! Щоб з’єднати того, кого розіп’яли насильники [мається на увазі Христос] – з Живим [Богом], який творить чудеса! Того, який спостерігає [і бачить] працю і страждання, – і дає мир серцям насильно навернених. О Могутній, врятуй тих, які були приведені до Тебе – із середини землі Анусіс [Єгипту]”*, цит.: Ibidem, 79.

⁵³ Див.: Книга Даниїла 8:23 (залежно від перекладу – “похмурий”, “жорстокий”, “грізний” тощо).

⁵⁴ Мається на увазі прийняття християнства, див.: Fasioti, “Le conversioni forzate degli ebrei,” 76, n. 45.

необрізаними, підмінюючи Єдиного [Бога] у громаді вірних на Трійцю вельмож”⁵⁵. Наведений уривок дає змогу нам збагнути розуміння автором і його сучасниками—одновірцями чужої релігії. Бо тут Амітай натякає на ієрархічну структуру християнства, називаючи триєдину сутність Бога в цій вірі “трійцею вельмож”, і відповідно сприймаючи свою юдейську “громаду вірних” як більш демократичну релігійну спільноту рівноправних членів, де “вельможам” немає місця. Це доволі оригінальний і стилістично витончений елемент, який вочевидь використовувався як аргумент в міжгруповій полеміці.

Окремо слід зауважити про достовірність розглянутих піютів і селіхи як історичних джерел, адже їхні автори, будучи упередженими, могли описувати пережиті події гіперболізовано для емоційного підкреслення пережитих перипетій. Однак навряд чи це дійсно так. Такі вірші створювалися з потреби їхніх авторів виразити своє релігійне переживання, а тому є певною мірою інтимним продуктом: для власного умиротворення і для тих, хто потребує цього також. Юдейська спільнота, котра слухала канторський спів вказаних поетичних творінь в умовах літургійного виконання в Синагозі, повинна була розділяти згадані в них переживання та бути знайомою з контекстом, якщо не особисто, то з оповідей. Тому навряд чи доречно заперечувати репрезентативність піютів і селіхотів як історичних джерел. Якщо спотворення фактів у суто наративному тексті не викликає подиву, то ймовірна брехня перед Всевишнім у покайній молитві чи іншому конфесійному творі виглядає як вкрай екстраординарний випадок.

Однак відомості про ті події містяться не лише в джерелах релігійного призначення. Примус і насилля, котрі мали місце під час навернень, вочевидь, залишили глибоку рану в народній пам’яті південноіталійських євреїв. На це вказує зміст сімейної хроніки Ахіма’аца Бен Палтієля⁵⁶, попри те, що вона була створена більше ніж через півтора століття після вказаних перипетій (бл. 1054). В цьому творі міститься інформація, яка дозволяє збагнути наскільки той неспокійний час був травмуючим для єврейської спільноти в південноіталійському регіоні. Дещо легендарні оповідання про членів однієї родини дають можливість деконструювати певну частину сприйняття та емоцій представників згаданої етнорелігійної групи щодо тогочасної політичної реальності, котра мала безпосередній стосунок до них. Ахіма’ацова хроніка містить відображення перцепції примусової християнізації, що переказувалася з покоління в покоління, а тому є чудовим зразком передачі спогадів про травму в минулому.

⁵⁵ “Цей “зловісний з вигляду” вчинив злочин – коли його зробили царем гідних людей. Він наказав відокремити мудреців – від принципу, дорожчого за перли. Він із зав’язанням примушував старших до нечистоти, а молодих бути необрізаними, підмінюючи Єдиного у громаді вірних на Трійцю вельмож”, цит.: Ibidem, 79.

⁵⁶ Ben Paltiel, “The Family Chronicle,” 226–355.

Найбільш виразно в цьому тексті виділяється фігура імператора, опис якого рясніє різко негативними характеристиками, такими як “шанувальник ідолів”⁵⁷, “лихий чоловік”⁵⁸, “зрадницький вбивця”⁵⁹ тощо.

Розповідь про Ахіма’ацового предка – ребе Шефатію⁶⁰, – котрий нібито брав участь у влаштованому Василієм диспуті, розпочинається загальним окресленням намірів ініціатора гонінь на юдаїзм. Його надміру грізний образ дає можливість без зайвих роздумів зрозуміти абсолютну антипатію єврейської меншини щодо правителя держави, в якій вони жили: “У цей час і в ті самі дні царював над едомцями цар, злий чоловік, зрадницький вбивця; у своєму серці він замислив змусити замовкнути визнання Єдності Склі [Божої], чий справи досконалі завдяки святим і чистим плодам”⁶¹. Кілька разів упродовж всієї легенди хроніст кладе до вуст засновнику Македонської династії різноманітні погрози⁶², довершуючи таким чином історичний портрет ворога своєї спільноти. А закінчує автор цю оповідь про пригоди власного предка прокльонами на адресу правлячої персони: “Нехай будуть прокляті його

⁵⁷ Ben Paltiel, “The Family Chronicle,” 261.

⁵⁸ “Навіщо ти приносиш полегшення дочці цього лихого чоловіка [Василія], в якому переважає злоба і який зробив стільки шкоди Обраному Народу?”, а також “Тоді злий чоловік послав гінців та агентів у всі свої провінції – чинити насильство та змусити їх [євреїв] відмовитися від своєї віри”, цит.: Ibidem, 266, 271.

⁵⁹ Ibidem, 261.

⁶⁰ Це розповідь про те, як в Апулію прибули Василієві посланці та забрали з собою до Константинополя місцевого равина, на ім’я Шефатія, для участі у публічному диспуті. Предметом цього диспуту був спір: чи дійсно собор Святої Софії є величнішим від храму Соломона? Ребе, як подає джерело, зумів довести, що останній був набагато більшою і знаковішою спорудою, чим відстояв честь єрусалимського оригіналу. Див.: Ibidem, 260–264. Однак така фантастична оповідка репрезентує тодішній малодосліджений сучасною історичною наукою політико-культурний феномен, який умовно можна назвати “змаганнями з єврейською історією”. Це змагання вочевидь було складовою частиною візантійської адаптації концепту Обраного Народу, див.: Shay Eshel, *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*. (Leiden — Boston: Brill, 2018), 86–96. Проявом вказаного ідеологічного протистояння варто вважати інтенсифікацію робіт по оздобленню та довершенню у столичному соборі Святої Софії, котрі досягають свого апогею саме в IX ст. Про ці старання в головному храмі імперії див.: Gilbert Dagron, *Constantinople imaginaire: etudes sur le recited des “Patria”*. (Paris: Presses universitaires de France, 1984), 300–306. Адаже за своїм задумом це саме та споруда, котра повинна була перевершити храм Соломона. Опираючись на все сказане, можемо зробити припущення про усвідомлення єврейським населенням (або певною його частиною) факту існування такого негласного суперництва: про нього знали і його довго пам’ятали, оскільки це знайшло своє відображення в Ахіма’ацовій праці. Однак більш конкретно про те, якої думки з цього приводу були візантійські євреї говорити все ж важко. Вочевидь, це “змагання” мало своє відображення в широкому суспільному дискурсі.

⁶¹ Цит.: Ben Paltiel, “The Family Chronicle,” 261.

⁶² “Потім [імператор] вийшов з ним, погрозуючи побити його [Шефатію], влаштувати йому несподівану пастку та цілий перелік різноманітних проблем, які він [Василій] йому завдасть”, а також “Якби я не надав тобі свою [імператорську] печатку і сам не склав присягу, я б тобі наробив шкоди прямо зараз...”, цит.: Ibidem, 271.

нащадки, нехай пам'ятають про його гріх і зло, а його лиходійство ніколи не буде викреслене [з історії]...”⁶³.

Дуже показово, що пам'ять про зачинателя тих подій проіснувала більш як 150 років перш ніж змогла знайти своє втілення в цьому творі. Адже його образ за цей проміжок часу все ще продовжував залишатися уособленням абсолютної непримиренності, гріховності та лукавства що опосередковано демонструє всю важкість того жахливого досвіду, яке південноіталійське єврейство пережило в минулому.

Загалом болісне сприйняття цією етнорелігійною спільнотою порушення їхнього звичного релігійного та повсякденного порядку в Ахіма'аца втілюється у його проханнях до Всевишнього покарати імперію та її главу як єдине ціле, без розділення цих двох понять⁶⁴. Звісно, що таке ототожнення *princeps et statum* слід розуміти як усталену традицію середньовічного світосприйняття, сформованого історично та культурно. Однак потрібно зауважити, що держава на чолі з правителем, як спосіб організації, були певною мірою чужими тогочасному єврейству. Адже функція політичних інститутів, котрі мали б контролювати та консолідувати цей народ заради його виживання, підмінювалася більш відповідним для екстремальних та важкопрогнозованих умов засобом – текстом Танаху, котрий в якості ідеалу колективної організації часто висував саме общину, а не державу. Шляхом його інтерпретації равинами, спільнота могла вирішувати для себе оптимальну стратегію існування в нестандартній або небезпечній ситуації.

Приклад такого “рятівного тлумачення”, який очевидно має стосунок до політики намерень⁶⁵, міститься в мідраші “Аггадат Берешит”⁶⁶, де знаходимо опис однієї з поведінкових моделей юдеїв під час примусових намерень⁶⁷. Декілька рядків цього твору нагадують своєрідне керівництво щодо того, як потрібно сприймати клятви зречення від батьківської віри, котрі євреї, який підлягав хрещенню, мав публічно виголосити⁶⁸. Нащадкам Ізраїлевим вказано

⁶³ Цит.: Ibidem, 271.

⁶⁴ “...нехай відповідна винагорода відміриться на Едомське царство за його лиходійство та лють, нехай його [Василієвий] ангел-охоронець буде скинутий з висоти, нехай монархія буде знищена Небесами, щоб принести радість нещасним і надати належну втіху скорботним.”, цит.: Ibidem, 271.

⁶⁵ Такий зв'язок вбачає Стівен Боуман, опираючись на ймовірну дату створення цього мідраша. Див.: Bowman, “Jewish Responses to Byzantine Polemics,” 108.

⁶⁶ *Aggadat Bereshit*, 306.

⁶⁷ Єврейські громади часто поклалися на мідраші в політично нестабільний період. Ці твори були своєрідними інструкціями з виживання в екстремальних ситуаціях і могли досить вільно інтерпретуватися равинами.

⁶⁸ Основу процедури переходу візантійських євреїв з юдаїзму в християнство становила формула зречення, котру неопіт мав проголошувати, як доказ щирості своїх намірів (у слов'янській літургійній практиці такі ритуальні промови більш відомі, як “чини приєднання іновірців до Церкви”). Одна з версій такої формули на думку Франца Кумонта (1868–1947) була

не брати ці присяги близько до серця, бо вони проголошувалися з волі правителя, а не їх власної: *“Але клятви Всевишнім не лякайтесь; просто віддайтесь від його [правителя] присутності”*⁶⁹. Фактично, цю фразу можна інтерпретувати як заклик до прихованого непослуху – здійснення демонстративної обітничі на вернення в християнство, але подальше таємне слідування букві Тори.

Як продукт неспокійного для єврейської спільноти часу, цей мідраш виправдовує вимушене пристосування до тієї ситуації, а також інтерпретує прийняття чужої віри лише на словах, як необхідну дію для виживання і відновлення спільноти в майбутньому. Існування такої “катакомбної Синагоги” в тих нелегких умовах вочевидь було єдиним способом для представників єврейської меншини не покидати рідні місця в пошуках більш лояльних і сприятливих середовищ для збереження власної культури та віри. Здатність приймати та переосмислювати нав’язані політичними рішеннями обов’язки й обмеження є визначальною рисою юдаїзму та єврейства в цілому, котра сприяла збереженню ідентичності цієї етнорелігійної групи протягом всієї її довгої історії перебування в діаспорі.

Причетна до створення мідраша “Аггадат Берешит” особа ймовірно сама спостерігала за тими подіями та розуміла неминучість зустрічі з візантійською карною системою в разі непослуху. Тому виправдання нав’язаних на вернень, яке опиралося на інтерпретацію Писання, стало чудовим інструментом з подвійною функцією. Перш за все, воно закликала до самозбереження спільноти в критичний для неї час. Окрім цього, воно опиралося на текстуальний авторитет, а це, ймовірно, мало нівелювати моральний занепад і відчуття провини вимушених прозелітів, які, для прикладу, ми можемо віднайти у творі ребе Сілану⁷⁰. Бо не можна не зауважити на чіткому розрізненні клятви проголошеної під примусом і по своїй волі, які у наведеному пасажі слід вважати стержневим елементом.

створена не без впливу патріарха Фотія (858–867, 878–886). Див.: Franz Cumont, “La conversion des Juifs byzantins au IXe siècle,” *Revue de l’Instruction publique en Belgique*, № 46 (1903): 8–15. Про варіанти цієї формули і рукописи, в яких вона розміщується див.: Владимир Бенешевич, “К истории евреев в Византии VI–X веков,” *Еврейская мысль* (1926): 197–224.

⁶⁹ “Ось що говорить Святе Письмо: Я кажу: ‘Дотримуйтеся наказу царя і не бійтеся здійснювати Божу присягу’. Святий Дух сказав Ізраїлю: Я даю вам клятву, що якщо царство здійснює над вами укази, ви не повинні повставати проти нього ні за що, бо воно править над вами; але якщо вам наказано відректися від Тори, заповідей чи суботи, то не дотримуйтеся їх [наказів]. Бо ось що написано: Я кажу: ‘Дотримуйтеся наказу царя’ – стосовно всього, що йому [правителю] потрібно. Але клятви Всевишнім не лякайтесь; просто віддайтесь від його [правителя] присутності”, цит. *Aggadat Bereshit*, 22. Текст мідраша на івриті був опублікований львів’янином Соломоном Бубером (1827–1906) у Кракові в 1902 р., див.: Salomon Buber, *Agadath Bereschith. Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis*. (Krakau: Josef Fischer Verlag, 1902), 165. Процитований вище уривок у Бубера знаходиться на ст. 15–16 його видання.

⁷⁰ Див. примітку № 31.

На тлі всіх вищезгаданих джерел вкрай неординарним твором є “Видіння Даниїла”⁷¹, оскільки не характеризує ініціатора примусової християнізації як однозначно негативну фігуру. Однак у ньому можна відшукати вельми промовисті свідчення про наявність в південноіталійського єврейства пам’яті про політичні перипетії, вимушеними учасниками яких їм довелося стати.

Текст починається з видозміненого біблійського сюжету про появу перед пророком Даниїлом ангела Гавриїла⁷², та містить історичний переказ у формі пророцтва: “...і Бог поставить на його місце іншого царя, який уб’є його за злі його вчинки”⁷³. І піднесеться це плем’я зі свого колишнього стану⁷⁴, і знаком імені його стануть дві літери ‘В’⁷⁵. Він почне будувати Синагогу, яку зневажало [його] плем’я до нього. Він збагатить своє царство великими багатствами, він завоює країни та підкорить народи своїй владі”⁷⁶. Такому виражено компліментарному опису Василія існує доволі просте пояснення: анонімний письменник вочевидь перебував під впливом т. зв. “македонської історіографії”⁷⁷, тобто політично вмотивованої традиції спотвореного переказу минулого. Її суть полягала у вихвалянні досягнень “благочестивого та богообраного” василевса з нової династії і його наступників, підкреслюючи некомпетентність попереднього імператора Михаїла III (842–867)⁷⁸. Зрозуміло, що на слова про “розбудову” Василієм зневаженої Синагоги варто дивитися, як на вкрай ідеалізоване уявлення, сформоване впливом сучасної автору ідеології⁷⁹.

⁷¹ Е. Шарф подає переклад на англійську мову разом з суттєвими коментарями. Див.: “The Vision of Daniel,” 119–135; або раннє видання цього матеріалу, див.: “A source for Byzantine Jewry under the early Macedonians,” *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, № 20 (1970): 302–318. На івриті див.: Louis Ginzberg, “Giose Schechter,” in *Genizah Studies in Honour of Dr. Solomon Schechter*. (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1928), vol. 1, 313–323 (in Hebrew); або Yehuda Ibn–Shmuel, *Midrasheh–Geulah*. (Tel–Aviv: Bialik Publishing, 1943), 199–228. (in Hebrew)

⁷² Оригінальний сюжет був значно трансформований анонімним автором. Для порівняння з біблійським прототипом див.: *Книга пророка Даниїла* 10 і далі.

⁷³ Тут вочевидь мається на увазі державний переворот, в ході якого був убитий імператор Михаїл III (842–867), а його колишній співправитель Василій захопив владу в імперії. Див.: Sharf, “The Vision of Daniel,” 124. Хоча Салоу Берон висуває іншу думку, припускаючи, що мова йде не про самого Михаїла, а його давнішого співправителя кесаря Варду (855–866). Див.: Salo Baron, *A Social and Religious History of the Jews*. (New York: Columbia University Press, 1980), vol. 3, 315.

⁷⁴ У своїх примітках до джерела Е. Шарф зауважує, що тут йдеться про династію нового правителя. Див.: Sharf, “The Vision of Daniel,” 121.

⁷⁵ На думку Е. Шарфа тут криється аббревіація “Василевс Василій”. Див.: Ibidem, 124.

⁷⁶ Цит.: Ibidem, 121. Також цей фрагмент в оригіналі див.: Ibn–Shmuel, *Midrasheh–Geulah*, 249–250.

⁷⁷ На це неоднократно звернено увагу в праці Е. Шарфа, див.: Sharf, “The Vision of Daniel,” 127, 129, 130 і 135.

⁷⁸ На основі повідомлень арабських літописців Анрі Грегуар (1881–1964) доводить, що попередник Василія не був таким нікчемним і некомпетентним правителем, як його змальовують літописці на службі в Македонській династії. Див.: Henri Grégoire, “Études sur l’épopée byzantin,” *Revue des Études grecques*, № 46 (1933): 26–69.

⁷⁹ Поп.: Sharf, “The Vision of Daniel,” 126–127.

Однак домінуючий в тодішній історичній думці наратив не закреслив пам'яті про примусові навернення. “Видіння” коротко подає відомості про це: “Тоді він [Василій] обернеться проти святого Обраного Народу. Він охрестить їх проти їхньої волі нещадно та [приведе їх] до великої біди, а тоді віддасть їх у рабство. І помре на ложі своїм у великих муках”⁸⁰.

У звичній оповіді про попирання релігійних свобод єврейського народу доволі цікавою виглядає фраза про перетворення у невольників. Семюель Краус (1866–1948) вважав, що тут мається на увазі покарання за відступництво від нової віри після навернення⁸¹. Льюїс Гінзберг (1873–1953) у своїх коментарях до вказаного джерела висунув припущення, що згаданий “продаж у рабство” – це кара за відмову від хрещення⁸²; аналогічну точку зору знаходимо в Салоу Берона (1895–1989)⁸³. Абсолютно протилежної opinii дотримується Джошуа Стар (1907–1949), вважаючи згадку про рабство наслідком пізнішої традиції опису страждених, котра не заслуговує на довіру⁸⁴. Натомість Єгуда Евен–Шмуель (1887–1976) інтерпретує ці слова як своєрідну метафору для позначення прийняття християнства⁸⁵. З останнім погоджується Ендрю Шарф (1915–1990), підкреслюючи, що “рабство” в цьому пасажі варто сприймати символічно⁸⁶. Вочевидь таке трактування є найбільш близьким до реальності, адже у візантійських правових кодексах не виявлено жодної згадки про відповідальність, яку понесе юдей за відмову навертатися у християнство.

Цей анонімний твір за своїм літературним стилем є типовим прикладом єврейської апокаліптичної літератури⁸⁷, а тому концентровано відображає есхатологічну перцепцію тогочасної ситуації: неспокій, життєві труднощі сприймалися, як ознака близького настання судного часу. Однак юдейські очікування на спасіння тут тісно пов'язані з Візантією, де нібито Месія буде царювати⁸⁸. Це дуже контрастує з раніше наведеними нами пасажами інших джерел, в яких імперія ототожнюється з ворожим Едомом. Таку особливість “Видіння” Е. Шарф пояснює тенденцією до розвитку патріотичних почуттів щодо цієї держави⁸⁹. Він також припускає, що цей твір є відлунням тогочасних геополітичних перипетій⁹⁰. Анонімний автор вочевидь усвідомлював, що його одновітці перебували в статусі жертви обставин на фоні протистояння за південноіталійський регіон, і специфічне надання сенсу тому політичному

⁸⁰ Цит.: Sharf, “The Vision of Daniel,” 121. Також цей фрагмент в оригіналі див.: Ibn–Shmuel, *Midrasheh–Geulah*, 250.

⁸¹ Samuel Krauss, “Un nouveau texte pour l’histoire judéo–byzantine,” *REJ*, № 87 (1929): 8–9.

⁸² Ginzberg, “Gioze Schechter,” 315.

⁸³ Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 179.

⁸⁴ Starr, *Jews in the Byzantine*, 135.

⁸⁵ Ibn–Shmuel, *Midrasheh–Geulah*, 237, n.34; 250.

⁸⁶ Sharf, “The Vision of Daniel,” 126.

⁸⁷ Ibidem, 120.

⁸⁸ Ibn–Shmuel, *Midrasheh–Geulah*, 252; Sharf, “The Vision of Daniel,” 123.

⁸⁹ Ibidem, 135.

контексту знайшло своє відображення в цьому творі. Такі події стали переломним моментом в народній пам'яті візантійського єврейства, котре намагалося за допомогою такого біблійного сюжету, як “Видіння Даниїла”, надати сакрального сенсу тяжким випробуванням, які в минулому впали на плечі цієї спільноти.

Переходячи до підсумків, варто зазначити, що найголовнішим аспектом низки розглянутих джерел є їхня виняткова репрезентація переживань. Наприклад, у молитві ребе Сілано присутній опис пережитої загрози насилля, а також каяття за гріхи, котрі нібито призвели до “осоромлення” його спільноти одновірців. У Амітая Бен Шефатії наявна жалоба та виправдання за навернення, вчинене під примусом. А в анонімному піюті – прохання Всевишньому про допомогу в скруті, що склалася. Ці твори становлять собою якісне відображення травмуючого досвіду примусової християнізації, пережитого південноіталійськими громадами євреїв у друг. пол. IX ст. Всі вони однаково негативно зображують ці події. Окрім цього можна зробити наступні висновки:

1. Зречення своєї віри, хоч і не з власної волі, вочевидь викликало гострі внутрішні протиріччя та переживання у представників єврейської спільноти. Окрім покайної молитви ребе Сілано, де виражене каяття та жалоба, а також піюту Амітая, де присутнє виправдання за вчинене хрещення, на це також вказує мідраш “Аггадат Берешит”. Адже його практичне призначення полягає у виправданні хрещень, здійснених під примусом. Цей твір пропагує прийняття чужої віри “лише на словах” як необхідну дію для виживання і відновлення юдейської релігійної спільноти в майбутньому. Тому можна з деякою долею впевненості говорити про існування “катакомбної Синагоги” в тих умовах.

2. Розглянуті джерела демонструють виражений ресентимент щодо імператора Василя I Македонянина – людини, котра вважається ініціатором примусових хрещень південноіталійського єврейства. Його постать закріпилася у свідомості та історичній пам'яті представників цієї етнорелігійної групи як напрочуд негативний і грізний образ. Ми спостерігаємо це в усіх розглянутих піютах, а також в Ахіма'ацовій сімейній хроніці. Виняток становить апокаліптичний твір “Видіння Даниїла”, де компліментарний опис вказаного правителя прийнято пояснювати впливом традиції “македонської історіографії” на автора(ів) даного джерела.

3. Кризове становище південноіталійської єврейської спільноти породжувало відповідне негативне ставлення до держави, винної в цьому. Воно сприяло психологічному відмежуванню від візантійського політичного середовища, котре у розглянутих піютах, а також в Ахіма'ацовому творі, ототожнюється з біблійним “Едомом”.

4. Тогочасні перипетії залишили глибокий слід в колективній пам'яті південноіталійського єврейства. На це вказує Ахіма'ацова сімейна хроніка, написана більше ніж через півтора століття після тих подій, а також апокаліптичне пророцтво “Видіння Даниїла”. Перший твір є зразком передачі пам'яті про примусову християнізацію з покоління в покоління, а другий, своєю чергою,

демонструє сакралізацію травмуючого досвіду в минулому, який нібито був лише одним з етапів втілення старозавітного пророцтва про настання месіанських часів.

JEWISH PERCEPTION OF THE POLICY OF FORCED CHRISTIANIZATION IN BYZANTIUM (the second half of the IXth century)

Ruslan MELNYKOVYCH

Ivan Franko National University of Lviv
Department of History of Middle Ages and Byzantine Studies
Universytetska str., 1, 79000, Lviv, Ukraine
e-mail: ruslan.melnykovych@lnu.edu.ua
ORCID ID: 0009-0004-6075-8400

In the second half of the IXth century, some Jewish communities in Byzantium experienced a period of turbulence. This was due to the efforts of Emperor Basil I (867–886), the founder of the Macedonian dynasty, to compel them to abandon Judaism and convert to Christianity. The ruler's initiative touched the whole state. However, forced conversions, which apparently involved the use of military forces to enforce the Christianization of those who opposed it, were regional in scope. Only a certain portion of Jews from the southern part of the Apennines Peninsula, were directly affected by Emperor's the political decision, and it is precisely from there that the main references to the use of emotional and physical violence originate.

Those events left a significant imprint on the collective memory of the local communities of Jewish ethno-religious group, and it is reflected in liturgical and historical writings. On the basis of a number of textual sources of the IX–XIII centuries, which geographically originate from the southern Italian region, the article examines the perception of the policy of forced Christianization in the second half of the IXth century from the perspective of its direct victims – Byzantine Jews. The following sources of the IXth century are considered in the article: a penitential prayer by Rabbi Silano of Venosa and several products of Jewish liturgical poetry (a few poetic works by Amitai ben Shefatia and the anonymous verse published by Benjamin Klar). In addition, the homiletic midrash “Aggadat Bereshit”, dateable to the late IXth or early Xth century, and the apocalyptic work “The Vision of Daniel”, the time frame of which is disputed (from Xth to XIIIth centuries). The only non-religious source that indirectly represents the experience of forced conversions is the family chronicle of Ahima'az ben Paltiel of Capua, written in 1054.

It has been established that the examined sample of sources represents the traumatic experiences of leaving the native faith by Jews against their own wishes. The forced renunciation of their faith obviously caused sharp internal contradictions in members of the Jewish community. At the same time, those circumstances altered their perception of the oaths of conversion to Christianity that they were forced to make against their will: these oaths began to be perceived as false promises, for which they should not blame themselves. Regarding as the initiator of forced baptisms among the Southern Italian Jews, the examined sources reveal a significant resentment towards Emperor Basil I. His figure is deeply ingrained in the consciousness and historical memory of this ethno-religious community, portraying a remarkably negative and formidable image. The examined sources also contain a similarly negative perception of Byzantium itself, which was regarded as a foreign and hostile state. Those events were traumatic for the Jewish communities of Byzantine Italy, so the memory of the forced conversions has passed down through the centuries in the Achima'atz family chronicle and has gained a certain sacredness in “The Vision of Daniel”.

Keywords: Byzantium, Basil I, Judaism, Jews, policy of conversion, christianization, perception of authority.

REFERENCES

- Aggadat Bereshit*. Edited by Lieve Teugels. Leiden: Brill, 2001, 306. (in English)
- Bacher Wilhelm, Seligsohn Max, Adler Cyrus and Cohen Francis. "Selihah." In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Funk & Wagnalls Company, 1916, vol. 11, 170–180. (in English)
- Baron, Salo. *A Social and Religious History of the Jews*. New York: Columbia University Press, 1980, vol. 3, 358. (in English)
- Beneshevich, Vladimir. "K istorii evreev v Vizantii VI–X vekov." *Evreyskaya mysl'* (1926): 197–224. (in Russian)
- Ben Paltiel, Ahima'az. "The Family Chronicle of Ahima'az Ben Paltiel." Edited and translated by Robert Bonfil. In *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle: The Family Chronicle of Ahima'az Ben Paltiel*. Leiden: Brill, 2009, 226–355; Robert Bonfil, "Introductory essay," in *Ibidem*, 3–188. (in English)
- Bowker, John. "Paytanim." In *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. New York: Oxford University Press, 2000, 440. (in English)
- Bowman, Steven. "Jewish Responses to Byzantine Polemics from the Ninth through the Eleventh Centuries." *Shofar*, № 28 (2010): 103–115. (in English)
- Brown, Thomas. "Byzantine Italy (680–876)." In *The Cambridge History of The Byzantine Empire, s. 500–1492*. Edited by Jonathan Shepard. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 433–464. (in English)
- Buber, Salomon. *Agadath Bereschith. Midraschische Auslegungen zum ersten Buche Mosis*. Krakau: Josef Fischer Verlag, 1902, 218. (in Hebrew)
- "Chronographiae quae Theophanis continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii Imperatoris amplectitur." In *Corpus fontium historiae Byzantinae. Series Berolinensis 42*, sub editione Ihor Ševčenko. Berlin, New York: Walter De Gruyter, 2011, 570. (in Greek)
- Cohen, Gerson. "Esau as Symbol in Early Medieval Thought." In *Jewish Medieval and Renaissance Studies*. Edited by Alexander Altmann. Cambridge: Harvard University Press, 1967, 19–48. (in English)
- Cumont, Franz. "La conversion des Juifs byzantins au IXe siècle." *Revue de l'Instruction publique en Belgique*, № 46 (1903): 8–15. (in French)
- Dagron, Gilbert. *Constantinople imaginaire: etudes sur le recited des "Patria"*. Paris: Presses universitaires de France, 1984, 360. (in French)
- de Stoop, Emile en Edward Gailliard. "Het Antisemitisme te Byzantium onder Basilius den Macedoniër," Verslagen en mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde (1913): 449–511. (in Dutch)
- Deutsch, Gotthard. "Piyyut." In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Funk & Wagnalls Company, 1912, vol. 10, 65–68. (in English)
- Shay Eshel, *The Concept of the Elect Nation in Byzantium*. Leiden–Boston: Brill, 2018, 86–96. (in English)
- "Eutychii Annales." In *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society*. Translated by Aubrey Stewart. London: Committee of the Palestine Exploration Fund, 1895, 35–68. (in English)
- Fasiori, Ivo. *La scuola poetica ebraica di Oria nel secolo IX – Inni per lo Shabbat di Amittai ben Shefatiah*. Bari: Messaggi Edizioni, 2012, 175. (in Italian)

- Fasiori, Ivo. "Le conversioni forzate degli ebrei nella Oria del IX secolo nei piyyutim di Amittay ben Šefatyah." *Materia giudaica*, № 19 (2014): 71–80. (in Italian)
- Fine, Steven. "Jews and Judaism between Byzantium and Islam." In *Byzantium and Islam: Age of Transition, 7th–9th century*. Edited by Helen Evans and Brandie Ratliff. New York: Metropolitan Museum of Art, 2012, 102–115. (in English)
- Ginzberg, Louis. "Gioze Schechter." In *Genizah Studies in Honour of Dr. Solomon Schechter*. New York: Jewish Theological Seminary of America, 1928, vol. 1, 313–323. (in Hebrew)
- Gottheil, Richard. "Amittai ben Shephatiah." In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Funk & Wagnalls Company, 1901, vol. 1, 521. (in English)
- Grégoire, Henri. "Études sur l'épopée byzantin." *Revue des Études grecques*, № 46 (1933): 26–69. (in French)
- Hirsch Emil, König Eduard, Schechter Solomon, Ginzberg Louis, Seligsohn Max and Kaufmann Kohler. "Elijah." In *Jewish Encyclopedia: A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*. New York: Funk & Wagnalls Company, 1916, vol. 5, 121–128. (in English)
- Ibn-Šmuel, Yehuda. *Midrasheh–Geulah*. Tel-Aviv: Bialik Publishing, 1943, 487. (in Hebrew)
- Krauss, Samuel. "Un nouveau texte pour l'histoire judéo-byzantine." *REJ*, № 87 (1929): 1–27. (in French)
- "Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs." Edité par Gilbert Dagron. In *Juifs et Chrétiens En Orient Byzantin*. Edité par Gilbert Dagron et Vincent Déroche. Paris: ACHCByz, 2010, 313–357. (in French)
- Magistri et Logothetae, Symeonis. "Chronicon." In *Corpus fontium historiae byzantinae. Series Berolinensis 44*. Recensuit Staphusan Wahlgren. Berlin: Walter de Gruyter, 2006, 571. (in Greek)
- Marcus, Joseph. "Studies in the Chronicle of Ahimaaz." *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, № 5 (1933): 85–93. (in English)
- Marmorstein, Arthur. "Les signes du Messie." *Revue des études juives*, № 52 (1906): 176–186. (in French)
- Megillat Ahimaaz: The Chronicle of Ahimaaz, with a collection of poems from Byzantine Southern Italy and additions, edited by Benjamin Klar*. Jerusalem: Tarsis, 1944, 106. (in Hebrew)
- Melnykovich, Ruslan. "Rehionalni osoblyvosti khrystyianizatsii vizantiiskykh yudeiv u 873/4–886 rr.," *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*, № 74 (2024): 46. (in Ukrainian)
- Rotman, Youval. "Christians, Jews and Muslims in Byzantine Italy: Medieval conflicts in local perspective." In *The Byzantine World*. London: Routledge, 2010, 224–235. (in English)
- Schleiermacher, Friedrich, "Hermeneutics." In *Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, translated by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, 5–157. (in English)
- Sharf, Andrew. "A source for Byzantine Jewry under the early Macedonians." *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, № 20 (1970): 302–318. (in English)
- Sharf, Andrew. *Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade*. London: Routledge, 1971, 254. (in English)

- Sharf, Andrew. "The Vision of Daniel as a Byzantine–Jewish Historical Source." In *Jews and other minorities in Byzantium*. Jerusalem: Bar–Ilan University Press, 1995, 119–136. (in English)
- Sharf, Andrew. "Vision of Daniel." In *Encyclopaedia Judaica (second edition)*. Edited by Fred Skolnik and Michael Berenbaum. Detroit: Thomson Gale, 2007, vol. 5, 426. (in English)
- Sonne, Isaiah. "Note sur une Keroba d'Amitai publiée par Davidson." *REJ*, № 98 (1934): 81–84. (in French)
- Starr, Joshua. *The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204*. New York: Burt Franklin, 1970, 267. (in English)
- Stavroula, Constantinou. "Vita Basilii." In *Encyclopedia of the Medieval Chronicle*. Edited by Graeme Dunphy and Cristian Bratu. Leiden, Boston: Brill, 2010, vol. 2, 1487. (in English)
- von Falkenhausen, Vera. "The Jews In Byzantine Southern Italy." In *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*. Edited by Guy Stroumsa, Robert Bonfil, Rina Talgam and Oded Irshai. Leiden: Brill, 2012, 271–296. (in English)