

Подольский Вадим Андреевич

кандидат политических наук, научный сотрудник сектора истории политической философии, Институт философии РАН

Адрес: 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

E-mail: deomniscibili@yandex.ru

Социальная политика в политической философии эпохи Иерусалимского королевства

DOI: 10.24411/2587-9316-2021-10010

XII–XIII века, эпоха крестовых походов, — это период наиболее интенсивного развития практик социальной поддержки в средневековой Европе, которые впоследствии послужили фундаментом для становления социальной политики в XIX–XX веках. Происходит расцвет схоластической философии, которая получила доступ к древнегреческим текстам в арабском переводе. Также существенный вклад в формирование политико-правовых идей в Европе внесло знакомство с византийскими практиками благотворительности, византийским законодательством. Цель настоящей статьи — сравнить политическую философию латинского Запада, Византии, арабских и еврейских мыслителей и выделить основные идеи, относящиеся к проблематике благотворительности, которые впоследствии проявили себя в административных решениях при организации социальной поддержки. Статья использует сравнительно-исторический подход, анализ институтов и правовых документов и показывает содержание социальной философии ряда ключевых мыслителей периода существования Иерусалимского королевства. Благодаря арабским мыслителям Европа смогла использовать наследие Аристотеля, а рецепция византийских правовых и институциональных норм позволила придать новый импульс развитию социальной поддержки в Европе. Собранная информация о развитии политической философии в эпоху Иерусалимского королевства представляет ценность для изучения благотворительности, самоорганизации, социальной политики, истории политической философии.

Ключевые слова: благотворительность, Иерусалимское королевство, Фома Аквинский, Маймонид, Анна Комнина, Аль Газали.

...

Для цитирования: Подольский В.А. Социальная политика в политической философии эпохи Иерусалимского королевства // Христианство на Ближнем Востоке. 2021. Т. 5. № 2. С. 22–65.

Vadim A. Podolskiy

*Candidate of political sciences, Researcher, Sector for History of Political Philosophy,
Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences*

Address: Goncharnaya str., 12, building 1, Moscow, Russia, 109240

E-mail: deomniscibili@yandex.ru

Social policy in the political philosophy during the time of the Kingdom of Jerusalem

DOI: 10.24411/2587-9316-2021-10010

XII–XIII centuries, the age of the Crusades — is the period of the most active development of the social support practices in the Medieval Europe, which afterwards became a foundation for the emergence of the social policy in the XIX–XX centuries. In this time the scholastic philosophy blossoms, which gained access to Ancient Greek texts in Arabic translation. Acquaintance with Byzantine practices of charity and Byzantine law also contributed significantly to the development of the political and legal ideas in Europe. The aim of the present article is to compare political philosophy of the Latin West, Byzantine, Arab and Jewish thinkers and point out the main ideas, related to the problems of charity, which afterwards expressed themselves in administrative solutions for organisation of the social support. The article relies on the comparative and historical approach, analysis of institutions and legal documents and presents the reasoning in the social philosophy of several key thinkers of the time when the Kingdom of Jerusalem existed. Thanks to the Arab thinkers Europe could use the heritage of Aristotle, and reception of the Byzantine legal and institutional norms allowed to give a new impulse to the development of the social support in Europe. The presented information on development of the political philosophy in the age of the Kingdom of Jerusalem is valuable for studies on charity, self-organisation, social policy, history of political philosophy.

Keywords: charity, Kingdom of Jerusalem, Thomas Aquinas, Maimonides, Anna Komnene, Al-Ghazali.

...

For citation: Podolskiy V.A. Social policy in the political philosophy during the time of the Kingdom of Jerusalem. *Christianity in the Middle East*, 2021, vol. 5, no. 2, pp. 22–65.

Иерусалимское королевство, возникшее в результате крестовых походов западноевропейских рыцарей, просуществовало почти два столетия, с 1099 по 1291 год. Позднее средневековье в Европе — время существенных изменений в политической философии и политике. Заметной силой становятся итальянские города-государства с республиканской формой правления. Болонская правовая школа изучает «Свод гражданского права» Юстиниана [Watson, 2020. P. 133], благодаря чему римское право оказывается в центре внимания европейских юристов. В XII–XIII веках начинает усиливаться влияние древнегреческих политических концепций, полученных из арабских источников, на европейскую политическую мысль [Carlyle, Carlyle, 1962a. P. 2], а в 1267–1268 годах Вильгельм из Мёрбеке переводит на латынь «Политику» Аристотеля [Марей, 2016. С. 90]. Смешение нескольких правовых традиций приводит к оформлению уникального феодального строя в Иерусалимском королевстве. Возникают религиозные ордена, чья благотворительная активность заметно влияет на развитие социальной поддержки в Европе. По примеру Византии создаются благотворительные учреждения. Знакомство с отношением к социальной политике в политической философии XII–XIII веков представляет интерес для изучения институционализированного альтруизма, философии власти и значения религиозных предписаний в политике.

Существует значительное количество работ по истории социальной проблематики на Ближнем Востоке позднего средневековья. Большую ценность представляет собой исследование историка Марка Когана благотворительности в еврейской общине в Египте по документам «генизы» города Фустат, уникального по своему объёму собрания средневековых документов [Cohen, 2005]. Сетина Уотсон проанализировала развитие правовых норм, регламентировавших функционирование благотворительных учреждений в Средние Века, и рецепцию Европой византийских практик и законов [Watson, 2020]. В работе Якова Льва изучена организация благотворительности в средневековом исламском мире [Lev, 2005]. В контексте исследования социальной политики и политической философии из авторов Иерусалимского королевства наибольший интерес представляют архиепископ Тира Гийом (1128–1186), также бывший канцлером Иерусалимского королевства, и епископ Акры Жак де Витри (1170–1240). Гийом Тирский и Жак де Витри — авторы исторических сочинений о Ближнем Востоке и современники крестовых походов.

Жак де Витри был одним из наиболее заметных сторонников движения бегинок, которое, в частности, занималось помощью нуждающимся [Watson, 2020. P. 286]. Иоанн Ибелин (1215–1266), граф Яффы и Аскалона, составил юридический трактат, известный как «Книга Ассиз», то есть «заседаний», в котором описывался порядок работы и сфера компетенции Верховной курии королевства. Анна Комнина (1083–1153), дочь императора Византии Алексея Комнина, в своей книге «Алексиада» описывала эпоху первых крестовых походов, а также элементы социальной поддержки, существовавшие в Византии. Трактат «О правлении государей» Фома Аквинского (1225–1274) был адресован, по разным сведениям, королю Кипра Гуго II, который имел статус регента Иерусалимского королевства, но не дожил до совершеннолетия, или королю Кипра Гуго III [Марей, 2016. С. 90]. Фома Аквинский внёс вклад в развитие теории социальной политики, описывая проблему нужды в категориях права [Carlyle, Carlyle, 1962a. P. 19]. После взятия Иерусалима крестоносцами руководители еврейской общины переместились в Египет. Известный еврейский мыслитель Моисей Маймонид (1135–1204) переехал в Египет из Испании из-за экспансии берберов-Альмохадов и кодифицировал предписания из Библии и Талмуда, в том числе относящиеся к попечению о бедных [Cohen, 2005. P. 22–24]. Его родственники служили при дворе Саладдина [Davidson, 2005. P. 5]. Сам он посещал Палестину в годы правления крестоносцев [Davidson, 2005. P. 29]. Исламский правовед и философ Аль-Газали (1058–1111) посещал Иерусалим незадолго до того, как город взяли крестоносцы, а затем написал свою главную работу, «Возрождение религиозных наук», где, в частности, рассмотрел и вопросы социальной поддержки [Аль-Газали, 2007. С. 18–30]. Этих авторов объединяет внимание к философии Аристотеля. Если Анна Комнина опирается на «Никомахову этику» [Анна Комнина, 1996. С. 37], а Фома Аквинский и Маймонид выстраивают свои философские рассуждения с помощью аристотелевской методологии, то Аль-Газали критикует аристотелизм в исламе. Впрочем, при этом его размышления одобрительно относятся к рассуждениям Аристотеля о тирании и отсылают к важнейшей в социально-политическом контексте категории «общего блага».

Социальная проблематика в философии в позднем средневековье определялась скорее приоритетом религиозных соображений, чем политических. Для всех четырёх традиций характерна «экономика спасения», подаяние служит средством для приобретения

молитвенного заступничества получателя милостыни. В европейской средневековой философии формальная организация этой экономики имела персонализированный и корпоративный характер. В исламской и еврейской мысли благополучие общества связывается с подаванием, то есть «экономика спасения» была по своей организации коллективной, что в Европе произойдёт только в эпоху Реформации. Византийское отношение к социальной поддержке может быть расположено между латинской личной религиозной этикой и исламской организацией. Формализация из всех четырёх традиций больше всего свойственна исламскому подходу, но и в нём многое остается на усмотрение подающего.

Особенности средневекового государства влияли на спектр проблем, которым уделяла внимание политическая философия в эпоху Иерусалимского королевства. Политическая философия в Византии через Евсевия Кесарийского с IV века усвоила эллинистический категориально-понятийный аппарат и апологетику монархической власти и была практически статична на протяжении всего существования Империи [Dvornik, 1968]. Политическая философия в исламском мире претерпела существенное влияние Платона и Аристотеля. За исключением полемики по поводу руководства общиной, уммой, между суннитами, шиитами и хариджитами [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 14–15], в основном она была сосредоточена на анализе и применении фикха как правовой системы для уммы [Аль-Газали, 2007. С. 254]. Еврейская политическая философия была ограничена отсутствием государственности, но отражала включённость представителей общины в административный аппарат других государств и, вслед за исламской, переняла многое от Платона и Аристотеля [Leo Strauss on Maimonides, 2003]. Политическая философия в Западной Европе в XII–XIII веках была нацелена на выстраивание отношений между светской и церковной властью, а также занималась проблемой договорных отношений и иерархии, создавая предпосылки как для развития теории общественного договора в XVII веке с одной стороны, так и для апологетики абсолютизма с другой [Carlyle, Carlyle, 1962b. P. 5–6]. Именно в период существования Иерусалимского королевства Западная Европа переняла больше всего идей и практик у остальных традиций, зачастую обновляя те правовые и концептуальные форматы, которые существовали на Западе ещё до распада Римской империи. Наиболее явно эти процессы проявлялись в контексте социальной поддержки: хотя приюты на Западе упоминает уже Иероним

Стридонский в конце IV века, который хвалил их создателей, отдавших свои силы и богатства, чтобы служить благосостоянию бедных [Watson, 2020. P. 5], сложная византийская типология благотворительных учреждений в Европе не укоренилась, и в XII–XIII веках Запад фактически осваивал организованную благотворительность заново. В эллинистический период приюты для странников назывались пандохейонами, но они чаще всего брали плату за постой и получили благотворительный смысл уже после распространения христианства, став первичной формой благотворительного учреждения [Cohen, 2005. P. 233] под именем «ксенодохий», странноприимных домов [Watson, 2020. P. 5], Впоследствии используется синонимичный термин «госпиталь» [Ibid. P. 240] для обозначения разнообразных учреждений, предлагавших постой для путешественников, приют для пожилых, инвалидов, душевнобольных [Cohen, 2005. P. 5], бедных, вдов, сирот. В Византии же специализированные учреждения для разных категорий нуждающихся обрели специализацию ещё со второй половины IV века: брэфотрофии для найдёнышей, орфанотрофии для сирот, птохотрофии для бедных, носокомии для больных, ксенодохии для странников и геронтокомии для пожилых [Watson, 2020. P. 5]. Помимо приютов, и в Европе, и в Византии помощь бедным оказывалась через распределение милостыни, обычно еды, одежды или топлива церквями и монастырями и частную благотворительность [Cohen, 2005. P. 4]. Для социальной поддержки в Европе также служили благотворительные столы, на которых церкви и города собирали пожертвования для нуждающихся [Frohman, 2008. P. 27]. Благотворительные учреждения создавались вблизи церквей, а также на основных маршрутах и альпийских перевалах [Watson, 2020. P. 5]. Базой для регулирования их работы были новеллы Юстиниана [Ibid. P. 243], вплоть до XII века действовали правила Халкидонского собора V века [Ibid. P. 239]. Постановления Папы Римского и рассуждения правоведов были единичными. Например, папа Люциус III в декрете 1185 года устанавливал число врачей в госпитале Иерусалима [Edgington, 2016. P. 27]. Теоретик канонического права из Болоньи Симон Бизиньянский в конце XII века в «Сумме» отметил, что монахи не должны строить госпиталь без лицензии епископа [Watson, 2020. P. 239]. До XIV века только специалист по каноническому праву Бернар из Павии целенаправленно собирал законы о госпиталях. Он указывал, что госпитали должны подчиняться епископам, учреждаться и упраздняться ими, ссылаясь на Юстинианов кодекс. Его идея о покровительстве епископа была

основана на обязанности епископа следить за тем, чтобы душеприказчики выполняли требования, изложенные в завещании: предполагалось, что епископы имели власть над дарами верующих. Бернард пытался создать правовое основание для того, чтобы госпиталь стал типом церковного учреждения, но идея не сработала, и право учреждать госпитали осталось за всеми желающими [Ibid. P. 242–247]. В эпоху существования Иерусалимского королевства Европа знакомится с византийскими и исламскими практиками, и в XII и XIII века в Западной Европе происходит массовое учреждение новых домов для прокаженных, хостелов для паломников, госпиталей, «домов бога» для службы обездоленным и больным беднякам, пожилым или инвалидам. Они могли быть маленькими, на 2–3 человек, или, к концу XIII века, сложными учреждениями на сотни человек, имели разные задачи. Многие госпитали были рассчитаны на 13 человек, в память о Христе и апостолах. Некоторые управлялись духовными лицами, некоторые светскими, иногда даже семьями. Весь спектр общества был представлен в числе создателей и администраторов: короли, бароны, епископы, монастыри, феодалы, священники, городские власти, светские гильдии и братства, религиозные ордена, соборы. Регулирование было полисубъектным и разнообразным. Большие госпитали, особенно богадельни при соборах, получали статуты от епископов или капитулов, которые могли включать клятвы, ритуальную рутину, поведенческие постановления, административные порядки, обязанности, штат и управление, но даже эти тексты примечательно индивидуальны. Некоторые получали обычаи от монастырей, другие — уставы от городов или светских покровителей. Многие учреждения управлялись просто согласно хартиям или устоявшейся практике [Ibid. P. 6–10]. Жак Де Витри описывал религиозные учреждения, принимавшие бедных и прокаженных и наставлявшие их в вере, высоко оценивая подвиг служения больным. Впрочем, он отмечает и распространение злоупотреблений, когда организация помощи бедным была обманом, и средства, которые поступали в качестве пожертвований от верующих, присваивались получателями, не доходя до бедных. Он перечислял госпитали, в которых их служители выполняли свои обязанности с дисциплиной, благочестием и честностью – в Риме, Константинополе, Париже, Льеже, Брюсселе [Hinnebusch, 1972. P. 148–150]. Книгу «Жизнь Марии д’Оньи», создательницы движения бегинок, де Витри написал в поддержку этого движения, которое представляло собой вариант коллективного хозяйствования и исполнения религиозных правил,

близкий к общежительным монастырям. Развитие госпиталей, в частности, благодаря деятельности бегинок, интенсивно шло в Нидерландах, а через торговые сети распространялось по Европе. В этом же регионе на северо-западе Европы началось систематическое регулирование социальной поддержки местными властями и церковью в конце XII — начале XIII века. Когда местные прелаты вернулись с 4-го Латеранского собора 1213–1215 годов, внимание к богадельням возросло [Watson, 2020. P. 282–286]. Церковь инициировала политику по подчинению госпиталей религиозным правилам на соборах в Париже в 1212 и Руане в 1214 годах [Ibid. P. 13]. В правила для приютов вошло требование содержать больше больных, чем здоровых, потому что пожертвования шли на больных, а также требования к дисциплине постояльцев [Ibid. P. 265]. Врачи, прикрепленные к госпиталям, появляются в документах Европы только с XIII века, в госпиталях обычно было по одному врачу [Kedar, 2016. P. 12–13]. Собор в Вене 1311–1312 годов был единственным общим собором в Средние века, который разрабатывал политику реформы госпиталей, и его «Происходящее» было единственным последовательным правовым инструментом для госпиталей и управления ими. Канон обращался к дурному управлению ксенодохиями, лепрозориями, богадельнями и госпиталями, многими местными благотворительными учреждениями, которые не были в руках религиозных заведений или орденов, предписывая епископам обеспечивать надлежащий порядок [Watson, 2020. P. 295–299]. В XV веке светская власть постепенно вводит контроль над соблюдением тех законов, которые в XIV установила духовная [Ibid. P. 307]. Этот процесс завершился после Реформации, когда социальные функции церкви перешли муниципалитетам.

Противостояние духовной и светской властей в начале эпохи Иерусалимского королевства происходило по поводу права назначения епископов. Спор об инвеституре имел масштабные политические последствия и оказал заметное влияние на политическую философию. Фома Аквинский, творивший через полтора века после спора, поддерживал сторонников первенства пап относительно светских властей. Он использует Цицероновскую идею о смешанном правлении, но отсылает к Моисеевой системе [Bigongiari, 1957. P. XXX], доказывая возможность объединения духовной и гражданской власти в одном лице, как в случае с Папой [Ibid. P. XXXV]. В своих рассуждениях о цели государства, законе и роли правителя Фома повторяет те же идеи, которые ранее выражали Аль-Фараби и Маймонид, совмещая

аристотелевское представление о благе с платоновским представлением о руководителе. Фома Аквинский следует логике трактате «О Граде Божьем», когда в работе «О правлении государей» доказывает, что целью хорошо управляемого государства должна быть не просто жизнь в добродетели, а достижение божественного плода посредством добродетельной жизни. Коль скоро материальные задачи государства подчинены нематериальным, заключает Фома, то логично, чтобы церковная власть, которая ведёт к первостепенной цели духовного развития, имела приоритет перед светской [Figgis, 1921. P. 96]. Светская власть подчиняется духовной власти, как тело подчиняется душе, и, следовательно, вековой спор между римским престолом и Священной Римской Империей должен быть решен в пользу Папы Римского [Bigongiari, 1957. P. XXXIV].

Обе стороны спора, впрочем, считали, что власть происходит от Бога, согласно доктрине Павла, а функция власти состоит в поддержании правосудия и праведности [Carlyle, Carlyle, 1962b. P. 111]. Суждение, что власть нужна для поддержания правды, лежит в основании всей структуры феодального права. В «Ассизах курий горожан Иерусалима» сказано, что власть леди или лорда — это власть вершить правосудие, они не имеют власти поступать несправедливо. Если рыцарь или горожанин получил решение суда, и король препятствует его исполнению, — это грех против Бога и его клятвы. Поскольку король поклялся поддерживать добрые обычаи королевства, защищать бедных, как и богатых, в осуществлении их прав, люди не должны разрешать ему нарушать клятву. «Ассизы курии горожан» были под сильным влиянием римского права. Ассизы начинаются с переформулированного первого титула Институций Юстиниана «Справедливость есть постоянная и твёрдая воля предоставить каждому его право», и совмещают религиозные и правовые концепции [Ibid. P. 32–34]. Упор на защиту личных прав делает и Иоанн Ибелин в своём правовом трактате [Edbury, 1997. P. 100]. Такой акцент подчеркивал тот факт, что Иерусалимское королевство было светской монархией [Лапо, 2015. С. 12], основанной на феодальном договоре, который прообразом общественного договора в организации власти [Ришар, 2002. С. 374], и опиралось на систему законов с обеспечением прав жителей страны.

Властные структуры Иерусалимского королевства были перенесены из Франции. Центральная власть была представлена Верховной курией, прообразом парламента, где заседали епископы и феодалы, под председательством избираемого курией короля. Эта курия решала

споры между феодалами, а для споров между горожанами существовали городские курии. Привластикороля Фулька, в 1130-е, сложилась традиция приглашать представителей горожан на заседания Высокой Курии, которые подписывали акты Курии вместе с феодалами и духовными лицами [Лапо, 2015. С. 74]. Формат сословно-представительной монархии устоялся к 1160-м годам, времени правления короля Амори I [Ibid. С. 50], король мог обращаться к горожанам за советом при принятии законов [Nader, 2006. Р. 69]. Помимо Высокой курии, законотворчество шло в феодах, городах, латинских деревнях, силами церковных судов. Например, госпитальеры действовали как законодатели для жителей своих земель. У каждого феода были свои собственные законы, которые имели приоритет [Ibid. Р. 42–43], действовали обычаи тех мест, из которых прибыли поселенцы, и нередко даже старые порядки, существовавшие при мусульманах. Судебный прецедент был заметным инструментом курий горожан [Ibid. Р. 69]. Иерусалимское королевство не имело единого правового кодекса, для анализа государственной структуры и правовой системы могут быть использованы ассизы Верховной Курии и курий горожан, составленные в XIII веке из постепенно собираемых законов [Ibid. Р. 49]. И сам термин «Ассизы», и правила пришли из Франции, некоторые части «ассиз» городских курий воспроизводят законы из правового сборника Прованса [Ibid. Р. 63], а часть церковных законов повторяет византийскую «Эклогу» [Ibid. Р. 45]. Впоследствии «Ассизы» служили в качестве основы правовой системы Кипра [Ibid. Р. 57].

Король был главным собственником, и ниже его были арендаторы, некоторые из которых пользовались правами юрисдикции над территориями, которые они получили в качестве феода или пожертвования [Ibid. Р. 74]. Латинское общество укреплялось и стабилизировалось иерархией собственности и связывалось воедино системой юрисдикции, строго следившей за соблюдением правил владения и пользования. Отчуждение собственности не могло быть осуществлено в частном порядке, и для того, чтобы сделка с имуществом была признана по закону, она должна была происходить только в курии [Ibid. Р. 78], в том числе при отчуждении на благотворительные цели. Дарение собственности как милостыни для церкви или благотворительных задач передавало её из королевской или феодальной юрисдикции во власть церковного суда [Ibid. Р. 8–9]. Церковное учреждение могло завещать имущество, пожертвовать его на милостыню или сдать в субаренду на неограниченный срок [Nader, 2006. Р. 116]. Военные ордена, в частности, госпитальеры, получили много объектов через благотворительные

пожертвования [Ibid. P. 9]. Ордена тоже были феодалами, которые собирали налог с жителей [Ibid. P. 96].

При завоевании ближневосточных земель рыцари раздавали земли, вводя требования использовать их, чтобы предотвратить миграцию [Ibid. P. 39]. Для многих бедных семей предложение земли давало возможность построить дом, и хотя религиозные ордена обычно получали финансовую прибыль от сдачи в аренду собственности, они также были готовы делать исключения в благотворительных целях, взимая только символическую арендную плату. В сельских поселениях время от времени предоставлялись льготы по аренде с целью привлечения новых поселенцев, как и в Европе [Ibid. P. 75–77].

Горожане получали право владения имуществом от светских и церковных феодалов. Собственность горожанина была арендованной, он платил ренту каждый год в установленный праздничный день. Собственность включала в себя дома, придомовые участки, магазины или сельскохозяйственные земли. Другой характеристикой, которая определяла горожанина, было то, что он находился под юрисдикцией курии Горожан. Курия была правовым, административным и финансовым инструментом лорда. Судьи выбирались, лорд советовался с ними, они были местными лидерами, уполномоченными не только судить, но и, например, собирать средства на местные нужды [Ibid. P. 8–17]. В Иерусалимском королевстве среди латинского населения не было крепостных, все европейские католики и их потомки были свободны [Ibid. P. 34]. Численность населения Иерусалимского королевства была сравнительно невелика, и европейцы не составляли большинство. Местные порядки во многом сохранялись. Латиняне, в основном, из Франции и Италии, жили в городах, а православные, армяне и мусульмане — в сельской местности [Ришар, 2002. С. 151]. Финансовой опорой иерусалимского королевства была торговля [Edbury, 1997. P. 100]: итальянские города-государства, Генуя и Венеция, смогли получить ту нишу по торговле с Востоком, которую ранее занимала Византия [Ришар, 2002. С. 317]. Ко второй половине XIII века европейцы контролировали только прибрежные города, каждый феодал фактически правил самостоятельно, в том числе договариваясь с мусульманами [Edbury, 1997. P. 95–96], а Иоанну Ибелину пришлось тратить своё имущество для защиты Яффы [Ibid. P. 91].

Социальная поддержка в Иерусалимском королевстве отчасти определялась особенностями экономической и политической структуры государства крестоносцев, а отчасти воспроизводила сложившиеся

в Европе практики. Гийом Тирский упоминает, что король Амори I давал подарки бедным и нуждающимся [William of Tyre, 1943b. P. 339], подтверждая сохранение традиционных европейских практик подаяния. При введении всеобщего налога в 1180-е он был пропорционален доходам, чтобы не быть в тягость бедным [Ibid. P. 488], а его сбор был поручен самим горожанам [Лапо, 2015. С. 51]. Фермеры платили церкви десятину [Nader, 2006. P. 93], которая традиционно использовалась в том числе и для помощи нуждающимся. Наиболее примечательной была активность религиозных орденов. Так, тринитарики выкупали пленных [Edbury, 1997. P. 100]. Наконец, самым заметным феноменом благотворительности в Иерусалимском королевстве был госпиталь Иерусалима. Гийом Тирский описывает историю возникновения госпиталя. По его сообщению, изначально рядом с монастырем Святой Марии в Иерусалиме, принадлежавшем жителям Амальфи, был госпиталь с часовней в честь патриарха Александрии, Иоанна Милостивого. В VII веке патриарх Иоанн был известен своей благотворительной деятельностью, а также тем, что помогал жителям Иерусалима, которые бежали из города после его разгрома персидским царем Хосровом II в 614 году. Эта часовня была под попечением аббата монастыря Святой Марии. Здесь предоставлялась помощь паломникам из денег монастыря или пожертвований верующих. По замечанию Гийома, едва ли один из тысячи прибывавших паломников мог позаботиться о себе. Многие утрачивали свои деньги и были настолько истощены тяготами, что с трудом могли добраться до места назначения [William of Tyre, 1943a. P. 80]. После взятия Иерусалима поток паломников увеличился, и востребованность госпиталя возросла [Edgington, 2016. P. 32]. Для его содержания был создан новый орден, получивший имя Святого Иоанна Крестителя, более известный как орден госпитальеров. Благодаря пожертвованиям орден стал крупным владельцем собственности [Nader, 2006. P. 17], также средства на госпиталь поступали и от королей, например, от Фридриха Барбароссы [Edgington, 2016. P. 31]. Сам термин «госпиталь» получил значение медицинского учреждения в позднем средневековье благодаря распространению госпиталей, в том числе и подведомственных ордену Иоанна [Watson, 2020. P. 34]. В Иерусалимском госпитале при тысяче коек было лишь 4-5 врачей [Edgington, 2016. P. 27–28] и около ста человек вспомогательного персонала [Kedar, 2016. P. 8]. Исламский путешественник Ибн Джубаир отмечал, что госпитали крестоносцев подражали мусульманским [Kedar, 2016. P. 11], методы лечения также были взяты у арабов — по Гиппократу и Галену, лечение

во многом опиралось на диету [Edgington, 2016. P. 29–30]. Низкое число врачей было связано с тем, что в иерусалимском госпитале были скорее немощные, чем больные, и им не требовались медицинские услуги [Kedar, 2016. P. 12]. Функциями госпиталя были восстановление здоровья пилигримов, которые были истощены и недоедали, страдали от хронических заболеваний, то есть санаторный уход, а не лечение [Edgington, 2016. P. 29–31]. Во время острых конфликтов вместимость госпиталя удваивалась, и он выполнял уже непосредственно медицинские функции [Kedar, 2016. P. 8]. Врачи госпиталя должны были обещать, что будут помогать наиболее слабым пациентам бесплатно. Госпиталь функционировал как приют для бедных [Edgington, 2016. P. 27–30], заботился о сиротах. Вспомогательный персонал [Kedar, 2016. P. 6] и врачи получали зарплату [Edgington, 2016. P. 28]. Госпиталь помогал и евреям и мусульманам [Kedar, 2016. P. 7], работали врачи-евреи. В ассизах для горожан указана процедура лицензирования врачей с экзаменами [Edgington, 2016. P. 28]. Лицензии вручали епископы, и врачи были им подчинены [Ришар, 2002. С. 126]. Существовало профессиональное сообщество врачей, из которого и нанимались сотрудники госпиталя [Edgington, 2016. P. 28]. Госпиталь служил для исполнения почти всех видов благодеяния, которые перечислял Фома Аквинский: еда для голодных, питье для жаждущих, одежда для нагих, приют для странников, посещение болящих, выкуп пленных, похороны умерших [Фома Аквинский, 2011. С. 405].

В средние века не стояло вопроса об искоренении бедности, только облегчении [Cohen, 2005. P. 243]. Во-первых, это было связано со статичным восприятием сложившейся иерархии. Гийом Тирский, описывая эпоху, в качестве негативных характеристик указывает пренебрежение классовыми различиями [William of Tyre, 1943a. P. 75]. Во-вторых, действовала «экономика спасения». Католицизм превозносил бедность как религиозную добродетель и благотворительность как средство достижения спасения. Дары служили возмещением греха, а молитвы бедных способствовали спасению богатых. Те, кто добровольно выбирал жизнь нищенского существования, включая нищенствующих монахов XIII века, считалось, выражали одну из наивысших степеней христианского благочестия [Cohen, 2005. P. 4]. Пренебрежение милосердием, по мнению Гийома Тирского, было дурным признаком эпохи и спутником бедствий [Ibid. P. 75].

Фома Аквинский анализирует условия предоставления милостыни. Он рассуждает, что коль скоро один человек не может помочь всем,

то ему следует в первую очередь помогать тем, кто не может рассчитывать на чью-либо ещё помощь. В противном случае, ссылаясь Фома на Амвросия Медиоланского, отказавший голодному в пище будет повинен в его смерти. Следовательно, обязательно подавать от избытка и тем, кто находится в крайней нужде, заключает Фома, а в остальных случаях — по усмотрению [Фома Аквинский, 2011. С. 414]. Фома Аквинский также указывает, что помогать нужно святым и, вносит он социальный смысл в подаяние, тем, кто более всего полезен для общего благополучия. Лишь потом, отходит Фома от тех принципов, которыми руководствуется исламская и еврейская благотворительность, следует подавать родственникам или близким. Благодаря молитвам получателя, подающий обретает вечную награду, пишет Фома [Ibid. С. 424].

Рассуждения Фомы Аквинского о условиях предоставления помощи нуждающимся от этического-религиозного контекста приближаются к правовому дискурсу. В святоотеческом понимании частная собственность была следствием грехопадения — в первоначальном состоянии все вещи были общими — и средством для защиты от алчности. Когда богатый человек помогает бедным, он совершает акт справедливости, а не одолжение [Carlyle, Carlyle, 1962b. P. 6]. Фома Аквинский указывал, что учреждение человеческого закона не может упразднить естественное или божественное право, и в соответствии с естественным порядком, который был учрежден божественным промыслом, вещи должны служить нуждам людей, следовательно, разделение или присвоение вещей, которое было осуществлено человеческим законом, не может препятствовать их использованию для этой цели. Фома Аквинский считал, что если какому-то человеку принадлежит избыток вещей, естественный закон требует, чтобы они были использованы для содержания бедных. Управление этой помощью обычно оставляется на усмотрение владельца избыточной собственности [Ibid. P. 19]. Он пишет, что блага предоставляются людям Богом во временное владение и принадлежат в смысле обладания, но они также принадлежат нуждающимся. Он цитирует Василия Великого, указывая, что смысл имущественного неравенства — богатым заслуживать награду за правильное использование, бедным за смирение. Неиспользуемые излишки богатых по праву принадлежат бедным, убежден Василий Великий [Фома Аквинский, 2011. С. 414–415]. Отношение Фомы к вопросам имущества согласуется со святым Августином, особенно когда он защищает социальное законодательство системы Моисея как основанное на идее товарищества [Figgis, 1921. P. 95]. Аналогичные

рассуждения в XII веке выводил из «Декреталий» Грациана специалист по каноническому праву Руфиний из Болоньи. Согласно «Декреталиям», человек обладает только тем, что он использует надлежащим образом, поскольку природа дала все вещи людям для общего использования [Carlyle, Carlyle, 1962a. P. 141–142]. В подобном ключе будет рассуждать Локк, доказывая законность отчуждения неиспользуемой собственности [Локк, 1988. С. 279] и справедливость передачи излишков как основание для благотворительности [Ibid. С. 169–170].

Идея о праве на материальные блага со временем стала основанием для социализма в XIX веке, в том числе в католическом прочтении, например, Фелисите Робера де Ламенне или барона Вильгельма фон Кеттелера, епископа Майнца. Идея о праве на помощь вкупе с рассуждениями о добродетельном правлении имплицитно предполагала участие светской власти в достижении общего блага с помощью перераспределения ресурсов, и в XVI веке Европа пришла к такой системе как в протестантских странах, так и в католических. Наиболее заметным политическим последствием развития феодального права в Иерусалимском королевстве, особенно учитывая фон, сложившийся после спора об инвеституре, стало закрепление правовой системы, содержащей элементы представительства, договорных оснований и приоритета светской власти и, следовательно, развитие парламентаризма в Европе. Благотворительная деятельность военных и религиозных орденов и распространение модели госпиталей по торговым маршрутам из Северо-Западной Европы заложили полисубъектную модель социальной политики, сохраняющуюся в Европе по сей день.

В Византии основная идея политической философии в отношении социальной политики состояла в том, что император должен быть первым по благотворительной деятельности, подражая Богу в милосердии [Constantelos, 1968. P. 136]. Император был подчинён божественной морали и в этом он был равен подданным, но по своему статусу правителя, вследствие рецепции эллинистического восприятия монархической власти в византийской политической философии, император олицетворял живой закон. Империя была воплощением божественного порядка, а монархическая форма правления стала аксиомой для восточно-римской политической философии [Dvornik, 1968]. Сочинения авторов были посвящены отношениям между императором и церковью, наставляли правителя в вопросах кадровой политики и учили добродетельному правлению [Nicol, 2008. P. 56]. Важнейшей

добродетелью, как и в Европе, считалась справедливость, которая гарантировала империи устойчивость и должна была проявляться в том числе и в заботе о нуждающихся. Византийская доктрина о симфонии властей, священства и царства, воплощалась и в смешанной церковно-государственной организации благотворительности. И государство, и церковь устанавливали правила социальной поддержки и осуществляли управление благотворительными учреждениями. За благотворительность отвечали епископы [Constantelos, 1968. P. 67]. Руководители учреждений были государственными чиновниками или священниками. При создании благотворительных учреждений формулировались правила их работы и назначались источники финансирования, например, поля [Ibid. P. 204], также благотворительные организации получали ресурсы из епархиальных средств, пожертвований и завещаний. Благотворительные учреждения часто создавались при монастырях [Ibid. P. 102]. Многие императоры строили или восстанавливали благотворительные учреждения, к числу наиболее активных благотворителей может быть отнесен император Алексей Комнин.

Анна Комнина в 1140-е годы продолжила труд своего супруга, Никифора Вриенния, и составила историю правления императора Алексея [Анна Комнина, 1996. С. 19]. Работа имела политический подтекст, и содержала не только восхваление отца Анны за достигнутое империей благополучие, но и упрек брату, который опередил её в борьбе за власть и при ком, по мнению Анны, благополучие пошатнулось [Ibid. С. 35]. Одним из аргументов в защиту императора Алексея, который приводит Анна, стало его внимание к нуждающимся. Алексей опекал сирот, поручал их заботам родственников, отдавал их в монастыри, чтобы их обучали наукам и наставляли в вере. Также Алексей устроил школу грамматики для сирот из различных стран [Ibid. С. 416] и подбирал для них учителей [Constantelos, 1968 P. 126–130]. По сообщению Анны, Алексей организовал целый город для бедных и инвалидов у храма апостола Павла в Константинополе. Обитатели города для бедных получали питание за счёт дохода от поместий, которые император назначал для их содержания. Количество получателей помощи Анна оценивает в несколько тысяч, напоминая о евангельской истории умножения хлебов. Император накормил алчущих во исполнение евангельской заповеди, пишет она. Император не мог, подобно Христу, исцелять больных, но он мог дать инвалидам помощников. К тем постояльцам города для бедных, которые нуждались в уходе, были приставлены помощники из числа менее немощных постояльцев. Император предоставлял

в их распоряжение дары земли и моря. Городом для бедных, который назывался Приют, управлял попечитель, велось бюрократическое сопровождение его работы, составлялись отчеты от лиц, ответственных за имущество бедных. В приюте содержались сироты и бывшие воины [Анна Комнина, 1996. С. 416–418]. Историк Иоанн Зонара, в основном критически относившийся к Алексею, подтверждает, что император передал поместья в пользу приюта, поселил в нём пожилых людей и организовал школу для сирот. Он уточняет, что Алексей не строил приют, но восстановил заброшенные здания, которые упоминались в качестве зданий богаделен ещё в VI веке [Ibid. С. 618]. При описании храма Павла Анна упоминает диаконисс, не указывая на их социальные задачи. Но ещё с IV века диакониссы выполняли функцию социальной поддержки. Диакониссы обычно служили в качестве медсестёр в больницах, домах для пожилых, лепрозориях, приютах для сирот. Они распределяли подавание, посещали бедные семьи и собирали сведения о больных и нуждающихся для епископа [Constantelos, 1968. P. 84–87], который, согласно 41-му апостольскому правилу, был обязан передавать дьяконам социальные обязанности [Ibid. P. 218].

Император Алексей Комнин посещал известного аскета, преподобного Кирилла Филеота, который призывал его править со справедливостью и человеколюбием [Ibid. P. 55]. Кирилл Филеот в своих наставлениях защищал бедных и критиковал богатых за жадность, оперируя почти теми же категориями, которые будут использовать социалисты в XIX веке в рассуждениях об эксплуатации трудящихся [Ibid. P. 108–109]. Кирилл Филеот, впрочем, считал, что при подавании нужна осмотрительность и учил, что подавать милостыню нужно путникам, вдовам и сиротам, то есть только тем, кто не сможет позаботиться о себе сам [Ibid. P. 25]. Дидактическая поэма XII века для молодых аристократов «Спанеас», часто приписываемая Алексею Комнину, призывает не отвращаться от нуждающихся, напоминая, что нищелюбие желанно для Бога [Ibid. P. 27].

Несмотря на то, что характер работы Анны с восхвалением её отца имплицитно предполагал некоторый упрек её братьям, оба они также уделяли большое внимание благотворительности. Так, одним из наиболее известных благотворительных учреждений в позднем средневековье был госпиталь при монастыре «Пантократор». Монастырь был учреждён Иоанном II Комниным и его женой Ириной в 1136 году. Госпиталь имел пять профильных подразделений для пациентов с различными заболеваниями. Для чрезвычайных случаев были отведены специальные

койки [Ibid. P. 171–172]. Врачи работали посменно, получали зарплату, также их обеспечивали жильём и лошадьми. При госпитале действовали образовательное учреждение для подготовки врачей [Иванов, 2012. С. 61–62], и приют для лежачих больных и для пожилых, предоставлялись амбулаторные услуги [Ibid. P. 174–179]. «Пантократор» сильно отличался от госпиталя в Иерусалиме: в нем было в 20 раз меньше пациентов при аналогичном количестве докторов [Edgington, 2016. P. 30]. Уровень византийской медицины был сравнительно высоким. Существовали специализированные медицинские учреждения, например, офтальмологические лечебницы, клиники матери и ребёнка, иногда в приютах предлагалось лечение [Constantelos, 1968 P. 152–153].

Сын Алексея Исаак Комнин раздал все свои средства на благотворительность монастырей [Ibid. P. 27]. В 1152 он учредил монастырь Космотера и в уставе монастыря указал, что еда у ворот монастыря должна была раздаваться ежедневно, а деньги - по праздникам [Ibid. P. 132]. Аналогичные предписания включила в устав монастыря Кекаритомен при его учреждении жена Алексея Комнина, Ирина. К монастырю также были пристроены благотворительные учреждения. По её инициативе организовывалось обучение сирот, также она принимала обращения нуждающихся. В своём завещании она велела раздавать бедным еду для поминовения её души. Для обоснования благотворительности она использовала те же аргументы, что и такие святые отцы как Афанасий Великий, Василий Великий и Фёдор Студит: Бог стал человеком из милосердия, и посредством милосердия человек становится подобен Богу-Отцу [Ibid. P. 130–132]. Благотворительность в Византии, помимо адресного или организованного подаяния, включала в себя предоставление свободы рабам, отмену долгов [Ibid. P. 139–144], особенно по праздникам [Ibid. P. 88] или на похоронах. Сохранение рабовладения, впрочем, означало сегментацию византийского общества. Анна Комнина фактически повторяла аристотелевское отношение к рабству и даже ужесточала его, утверждая, что рабы по природе враждебны господам, и критиковала толпу и чернь за непостоянство и изменчивость [Анна Комнина, 1996. С. 35]. Как и в Европе, в Византии существовали ограничения для предотвращения бродяжничества. Попрошайки изгоняли из столицы в те провинции, откуда они прибыли, если они отказывались работать. Работу им должны были находить городские квесторы [Constantelos, 1968 P. 259–260].

Византийская система благотворительности в политическом смысле решала задачи легитимизации монархической власти и выстраивания

иерархии. Благотворительность в Византии считалась ключевой добродетелью [Анна Комнина, 1996. С. 619], и примеру милосердия монарха нередко подражали чиновники и частные лица. Разнообразие частных и государственных благотворительных учреждений было ниже по типу организатора, чем в Европе, из-за отсутствия аналогов орденов в Восточной империи, но вплоть до XIII века значительно выше по функциям, вследствие более четкой категоризации. Встроенность учреждений в государственный аппарат поддерживала образ империи как божественного порядка, основанного на справедливости.

Вопрос божественного закона был ключевым для Маймонида. Лео Штраусс в своих статьях и лекциях объясняет происхождение политической философии Маймонида, связывая её с Платоном, Аристотелем и некоторыми арабскими мыслителями, в первую очередь, с Аль-Фараби. Идеи Маймонида, указывает Штраусс, и его арабских учителей состоят в том, что людям, чтобы жить, нужно руководство и закон, чтобы жить хорошо. Чтобы достичь счастья им нужен божественный закон, который направляет их не только к миру и моральному совершенству, как человеческий закон, но к пониманию высших истин и, следовательно, к высшему совершенству. Божественный закон дан людям человеком-посредником, пророком, то есть тем, кто сочетает в себе сущностные качества философа, законодателя и короля. И у греков, и у евреев божественный закон — единственный и полный, одновременно представляет собой религиозный, гражданский и нравственный закон. Согласно Авиценне, «Законы» Платона — это классическая работа по пророчеству и шариату [Leo Strauss on Maimonides, 2003. P. 276–277]. Аль-Фараби подчинял религиозные науки, юриспруденцию-фикх и апологетику-калам, политике [Ibid. P. 289]. Пророк занимает в этой средневековой политике то же место, что философ-король занимает в платоновской политике: он находит совершенный город [Ibid. P. 277]. Лидер совершенного города, по Фараби, должен быть пророком и имамом, определять порядок действий, с помощью которых люди способны достичь счастья. Политическая наука об управлении городом как практическая философия открывает счастье и способы его достижения в виде законов. Штраусс обращает внимание, что для Маймонида счастье — это не этическая, а политическая категория. Идея, что счастье достижимо только через политическое сообщество, Маймонид перенял у Фараби, который оценивал добродетели по тому, насколько они способствуют достижению счастья, как и мысль, что подлинно счастливы те люди, которые живут в идеальном сообществе,

управляемом идеальным лидером. Если политическая наука открывает счастье, и в нынешней жизни нет счастья, но только в будущем, то политическая наука должна заниматься божественными вопросами, развивает Штраус мысль Фараби и Маймонида. Политическая информация, по мнению Маймонида, содержится в Торе, а интерпретирует её он с помощью доктрин «Государства» и «Законов» [Ibid. P. 282–290]. Политическая иерархия — адекватно верное отражение космической иерархии. Вот почему так распространено сравнение Бога и короля [Ibid. P. 309]. Фараби показывал, что политическая жизнь становится возможной именно в результате природного неравенства между людьми. Неравенство — это обратная сторона иерархического порядка. Маймонид же пишет, что неравные люди могут жить вместе только если у них есть руководитель, который исправляет порочные крайности, предоставляя недостающее, или сокращая избыточное с помощью божественного закона. Подлинное счастье достигается после благополучия тела, которое следует из хорошего управления городом, поэтому божественный закон имеет целью две вещи, благополучие тела и души [Ibid. P. 299–301].

Маймонид отвечал и за первое, и за второе. Он работал врачом, оказывая услуги арабской элите Египта, в том числе и при дворе Саладдина, и преподавал медицинскую науку. Он происходил из семьи судей, и до переезда в Египет, ещё в Испании и Северной Африке изучил раввинское право. После прибытия в Египет он стал служить еврейской общине в качестве судьи [Davidson, 2005. P. 28–39]. Маймонид впервые собрал все разрозненные законы о благотворительности из Библии и постбиблейской литературы в раздел своего масштабного правового кодекса, «Мишна торы», составленного около 1178 года [Cohen, 2005. P. 24]. Сборники права Мишна, Тосефта и Вавилонский талмуд описывают общественные средства сбора даров для бедных, распределения еды и одежды и предоставления крова. В раввинской литературе ведется спор о том, как определять черту бедности, о различении заслуживающих и незаслуживающих бедных, и как устанавливать приоритет при выдаче благотворительности среди семьи, местных жителей и иностранных бедняков, но везде бедность считается несчастьем. В отличие от некоторых направлений христианства и суфийского ислама, иудаизм не одобряет добровольную бедность как форму благочестия и не поощряет ее. Само слово «благотворительность» в Библии, «седака», которое в более широком семантическом применении означает «праведность», часто связывается с термином «мишпат»

в смысле социальной справедливости. Для подающего это долг, предписанный Богом, для нуждающегося — это право. Согласно одной из концепций, все в материальном мире принадлежит Богу, поэтому дары бедным — это то, что им причитается с небес. Согласно другому взгляду, Бог сделал человека собственником материального мира. Люди должны подражать Богу в своих материальных благодеяниях, за что Бог вознаградит их в ответ. Библейские законы благотворительности в основном сельскохозяйственные, в соответствии с сельской природой древнееврейского общества. Бедные собирали злаки, оставшиеся в поле каждый год при сборе урожая, и благотворительность благодетеля состояла в том, что он оставлял их для сбора бедными. Странник, вдова и сирота особо выделяются как заслуживающие милости. Поскольку бедным часто приходилось брать в долг при нужде, Тора указала другие благотворительные действия, включая займы без процентов, отмену долгов и освобождение от долгового рабства через семь лет. Бог велел, чтобы бедному было предоставлено достаточно, чтобы поддержать его. В постбиблейский период благотворительность изменилась по мере того, как евреи перешли от сельскохозяйственной экономики к ремесленной и коммерческой городской жизни [Ibid. P. 5–7].

Фундаментальной ячейкой еврейской общественной жизни была местная община. Глава евреев — эта должность была введена при Фатимидах после перемещения евреев в Египет в конце XI века — назначал руководителя и судей общины. Как и глава евреев, руководитель общины получал письмо, подтверждающее назначение, от исламского правительства [Ibid. P. 21–22]. Еврейская община имела свою собственную судебную систему, которая применяла раввинское право ко всему спектру гражданских и религиозных вопросов [Davidson, 2005. P. 38]. Наиболее значимым с точки зрения социальной политики чиновником общины был парнас, от слова «обеспечивать пропитанием». Парнас, по палестинскому талмуду, отвечал за общинную собственность, в основном, религиозные фонды, чей доход использовался для трат общины. Он собирал пожертвования на общинную помощь и распределял милостыню нуждающимся и выполнял судебные функции. В вавилонском талмуде используется термин «габбай», «собиратель» [Cohen, 2005. P. 23]. Парнас избирался из зажиточных членов общины [Ibid. P. 215].

И как частная личность, и в своей роли одного из руководителей еврейской общины Фатимидской империи Маймонид активно занимался социальной поддержкой [Ibid. P. 24]. Маймонид зафиксировал

предписания о формах благотворительной деятельности. В каждом городе, населенном евреями, писал он, они обязаны назначить известных и благонадежных лиц в сборщики милостыни, чтобы каждую пятницу собирать с каждого столько, сколько он должен дать согласно оценке его имущества, и должны раздавать деньги каждую пятницу, давая каждому бедняку содержание, мезонот, достаточное для семи дней. Куппа, буквально «корзина», служила местным беднякам. Община могла предоставлять бедным либо деньги, в том числе на выплату джизьи, либо еду или одежду. Мезонот включал в себя пожертвования на жалованье, как правило, малооплачиваемых чиновников общины. Помимо «корзины» Маймонид также указывал на необходимость использования «подноса для милостыни». Евреи, пишет он, должны назначить сборщиков, чтобы собирать каждый день с каждого двора хлеб и другие съестные припасы, фрукты или деньги от каждого, кто желает сделать добровольное пожертвование. Они должны раздать их к тому же вечеру среди бедняков, давая из них каждому бедняку пропитание на день. «Поднос» был посвящен путникам или другим малоимущим из-за пределов города. Практики, впрочем, смешивались [Ibid. P. 204–208], и Маймонид разрешил перемещение средств между фондом для местных и фондом для странников, а также использование этих средств на нужды общины [Ibid. P. 219].

В исламском обществе беднякам регулярно раздавали еду по религиозным праздникам, христианам также было велено кормить бедняков по праздникам. Маймонид, возможно, обратил внимание на обычай своего окружения, которому подражали многие евреи, когда разработал талмудическую галаху о кормлении нуждающихся в праздничные дни. Пока человек ест и пьет сам, пишет Маймонид, его долг — накормить странника, сироту, вдову и других бедных и несчастных людей [Ibid. P. 157].

Странникам нужно было без проверки давать еду, а одежду — после проверки [Ibid. P. 97]. Общежитие-фундук, созданное, вероятно, по образцу арабских учреждений, содержалось за счет общины и предлагала приют бездомным и нуждающимся иностранцам [Ibid. P. 106]. Древняя синагога, по-видимому, также служила убежищем для нуждающихся. Общественные средства иногда использовались для субсидирования платы, нуждающихся за жильё [Ibid. P. 233–234].

Если человек заболел и не мог работать, его долги росли, в том числе и джизья, налог для немусульманского населения исламских стран [Ibid. P. 40]. Библия упоминает должника в заповедях,

касающихся благотворительности: долги следует отпускать каждый седьмой год и не следует отказывать нуждающимся в займах. В Египте джизью собирали с индивидов. В Палестине — с общин. Иногда делали послабления для бедных. Еще в IX веке вавилонские духовные лидеры, подражая исламской практике, ввели новые процедуры для установления подлинности заявлений о неплатежеспособности и проверки бедности должников, позволяя им погасить свои долги позднее. Больше всего проблем создавала джизья, поскольку бедным было трудно её платить, а за невыплатой следовало наказание. Пленение в виде заточения за неуплату долгов было настолько распространено в средневековом Египте, что Маймонид причислял должников к тем, на кого распространялась религиозная обязанность выкупа пленных [Ibid. P. 130–138]. Маймонид участвовал в организации выкупа пленных у крестоносцев [Ibid. P. 115]. Талмуд считает выкуп пленных самой важной формой благотворительности из всех, но именно Маймонид в своем Кодексе выразил это явно. Он писал, что выкуп пленных имеет приоритет перед кормлением и одеждой для бедняков. В самом деле, пишет Маймонид, нет более достойного религиозного долга, чем выкуп пленных, ибо пленник не только оказывается среди голодных, жаждущих и нагих, но и сама его жизнь находится в опасности [Ibid. P. 121–122].

В некоторых общинах евреи собирали налог с продажи мяса для помощи бедным [Ibid. P. 199]. Штрафы приносили дополнительный доход, поскольку люди часто оговаривали в юридических соглашениях, что они будут платить штрафы в общественный фонд за нарушение договора [Ibid. P. 225]. Люди откликались на частные просьбы бедняков, в завещаниях указывали распродажу своей собственности в пользу бедных, в том числе на оплату погребения бедных [Ibid. P. 196–199].

Евреев в Египте регулярно просили жертвовать деньги на содержание иешивы, главного образовательного учреждения для изучения еврейского закона, в Иерусалиме и её общины. Существовал специальный фонд для помощи неимущим Священного города [Ibid. P. 80–81], то есть фактически действовало межрегиональное финансирование социальной поддержки.

Еще одной религиозно-благотворительной формой была песика, специальные единовременные сборы, изначально производившиеся от имени высших еврейских учебных заведений, будь то большая иешива или местная школа. Средства поступали в результате открытых обращений, обычно в синагоге, или в результате просьб от нескольких жертвователей, которым сообщали цель и предполагаемого получателя.

Цели песики — выкуп должников, помощь семьям инвалидов, помощь больным бедным или надбавки к жалованью для общинных чиновников. Такой participatory формат предпочитали те, кто стыдился публичных еженедельных раздач [Ibid. P. 221–224].

Также для финансирования религиозных и благотворительных нужд евреи использовали фонды «хекдеш». Изначально это было имущество, пожертвованное на содержание Иерусалимского храма и его служителей, включая покупку жертвенных животных для культа. В постбиблейский период масштабы его задач расширились. В общинах на Ближнем Востоке основные расходы фондов хекдеш направлялись на стипендии или зарплаты ученым и чиновникам, а также учителям бедных или осиротевших детей, и на нужды синагог. Бедным шла примерно десятая часть. Средства фондов хекдеш использовали лишь в крайних случаях, например, для уплаты джизьи [Ibid. P. 200–204] или оплаты жилья [Ibid. P. 235]. В европейских еврейских общинах, напротив, потребности бедных, особенно больных, имели приоритет над потребностями синагоги в распределении фондов хекдеш [Ibid. P. 202], и само слово «хекдеш» стало означать «больницу». Хекдеш мог учреждаться завещанием, и после того, как наследники получали свою долю, остатки шли через хекдеш на нужды бедных: лечение, выплату джизьи, погребение [Ibid. P. 240–241]. В отличие от вакфов, благотворительных фондов в исламе, фонды евреев не дарились родственникам. Уровень доверия был чрезвычайно высоким. Маймонид пишет, что сборщики милостыни и казначеи фондов хекдеш не обязаны отчитываться о деньгах, переданных им [Ibid. P. 200–201].

Еврейские братства стали обычным явлением в христианской Испании с XIII века, а затем и в других европейских общинах. Они выполняли множество функций, в том числе благотворительные, обеспечивая приданое девочкам-сиротам, обучение бедных детей и сирот, одежду для нуждающихся, посещая больных, оказывая медицинскую помощь и погребая умерших. Финансировались за счет частных пожертвований, фондов хекдеш, денег, оставленных в завещаниях, и за счёт общественных благотворительных раздач. Братства, корпоративно организованные, как и гильдии, не существовали у мусульман, сам город в исламском обществе не был корпорацией, как в христианском мире. Как и среди мусульман, социальные и политические отношения между евреями протекали более неформально, а связи возникали по менее формальным принципам. Еврейская община не обладала той жесткой структурой, в противовес которой появились братства в Европе [Ibid. P. 197–198].

Маймонид убеждён, что лучше рассчитывать на свои силы, заниматься любым ремеслом и даже терпеть нужду, чем обременять общину просьбами о помощи, кроме случаев нетрудоспособности [Маймонид, 1990. С. 122]. Попрошайничество не одобрялось. По талмудическому закону, кодифицированному Маймонидом, нищих следовало отправлять за общинной помощью, а не давать крупного подаяния [Cohen, 2005. P. 186]. Маймонид указывал, что просящим у дверей не следует подавать много, но не подать ничего нельзя [Ibid. P. 245]. Резюмируя требования по объёмам помощи всем категориям нуждающихся, Маймонид говорил, что бедному нужно предоставить достаточно, чтобы покрыть недостаток — одежду, мебель, помощь со свадьбой, даже и лошадь — не возвращая его богатство [Ibid. P. 39].

По его мнению, благотворительность — признак праведника, опора веры и средство для избавления Израиля. Маймонид пишет, что пожертвование не делает человека беднее и не приносит никакого зла. Всякий, творящий милость, сам обретет милость. Немилосердными могут быть только неевреи. Еврей не может обратиться за помощью ко внешним, поскольку они преследуют его, и может рассчитывать на помощь только от других евреев. Отказывающихся давать пожертвование Маймонид приравнивает к идолопоклонникам, жестокость — признак нечестивости. Маймонид говорит, что необходимо внимать прошениям бедных, потому что Бог слышит бедных и хранит завет с ними. Пожертвования нужно давать благосклонно и с сочувствием, поскольку иначе вся заслуга от подаяния теряется. Если денег нет, то бедных нельзя ругать, а следует сказать утешительное слово, нужно стремиться подражать Иову в его заботе о бедных. Маймонид считает, что сбор пожертвований и побуждение других к подаянию даже выше самого подаяния.

Он выстраивает иерархию благотворительности из восьми ступеней, которая показывает, что солидарность была главным социальным смыслом предоставления поддержки. Наивысшая ступень — помощь еврею, в том числе ссуда, найм на предприятие, поиск ему работы, чтобы защитить его от нужды. Вторая ступень — когда подающий не знает, кому дает, а получающий — от кого получает, как это было организовано в Тайной комнате Храма. Похожая система — сбор денег в кружку на пожертвования, если, отмечает Маймонид, есть уверенность в том, что ответственный за сбор денег честен и умеет мудро распоряжаться деньгами. Третья ступень — когда подающий знает, кому дает, а бедный не знает, от кого получает. Пример — мудрецы, которые подбрасывали

деньги к дверям бедняков. Маймонид рекомендует действовать так, если подающий не доверяет качеству управления благотворительным фондом. Четвёртая ступень — когда подающий не знает, кому дает, а бедный знает, от кого получает. Пятая ступень — когда подающий дает до того, как его попросят. Шестая ступень — когда подающий дает, услышав просьбу. Седьмая — когда подающий дает меньше, чем нужно, но приветливо. Восьмая — когда подает угрюмо [Маймонид, 1990. С. 118–121].

Подобно исламу, отдающему первенство помощи семье в иерархии благотворительности в своих правовых источниках и хадисах, нормативный иудаизм на первое место ставит помощь родственникам [Cohen, 2005. P. 191] и соседям [Ibid. P. 107]. Маймонид считает благотворительностью содержание совершеннолетних детей и содержание родителей. Домашнюю прислугу Маймонид призывает содержать из бедняков, а не рабов, чтобы деньги получали евреи, а не гои, чтобы умножался не грех, а права и заслуги. Маймонид призывал кормить сирот [Маймонид, 1990. С. 121–122]. Воспитание сирот было одной из традиционных благотворительных обязанностей, которую брала на себя общественная благотворительность в иудаизме. Учителей бедных сирот нанимала община, хотя жалованье было настолько низким, что сами учителя обычно принадлежали к беднякам [Cohen, 2005. P. 238].

В 1150 году четверть евреев Фустата получала общинную помощь [Ibid. P. 15]. Помощь включала в себя хлеб, зерно, деньги, одежду, плату за обучение детей, оплату джизьи. Постоянно бедными были вдовы, сироты, беженцы, инвалиды, но была распространена и ситуативная бедность среди работающих [Ibid. P. 243–244]. Местные чиновники постоянно появляются в числе получателей помощи, поскольку они получали низкие зарплаты [Ibid. P. 59]. Благотворительность была религиозным долгом всех, даже бедняков, когда они могли позволить себе небольшой взнос [Ibid. P. 55]. Многие профессии фигурируют как в списках получателей, так и в списках доноров. Их состояние колебалось около уровня прожиточного минимума [Ibid. P. 59].

Многие просители стеснялись просить и получали помощь анонимно от частных благотворителей [Ibid. P. 244]. Термин «прикрытия» для обозначения скрытых бедных, в противоположность постоянно нуждающимся, используется в арабских источниках, в частности, известном суфийском трактате Аль-Газали «Возрождение религиозных наук». Среди тех, кого автор описывает как особо достойных получателей

милостыни, есть «человек, который скрывает и прячет свои желания и мало ропщет и жалуется» и который, отсылает Аль-Газали к традициям Пророка, «не просит настойчиво». Этих людей и должны разыскивать благотворители. Соккрытие бедности, пишет аль-Газзали, является одним из сокровищ благочестия [Ibid. P. 50].

В еврейском обществе не существовало феодалов, как в Европе. Высший класс состоял из небольшой группы богатых чиновников, судей, купцов и врачей. Средний класс и беднота состояли из служащих и ремесленников, но границы между классами были проницаемы, многие евреи были грамотны и социальные лифты работали. Разрыв между богатыми и бедными был сравнительно небольшим [Ibid. P. 71]. Благотворительная деятельность поддерживала еврейскую солидарность [Ibid. P. 23]. В средние века евреи могли занимать административные должности и служить советниками феодалов, как, например, в Лангедоке [Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia, 2016. P. 14]. В Арагонско-Кастилии раввины играли значительную роль в качестве советников королей. При рассмотрении дел, связанных с евреями, король должен был использовать еврейский закон [Ibid. P. 32]. Знакомство с моделью еврейской помощи, а также исламской благотворительности, могло повлиять на развитие социальной философии католического мыслителя еврейского происхождения, Хуана Луиса Вивеса (1492–1540). Он вырос в испанской Валенсии и мог видеть элементы светской социальной поддержки, созданной в городе в годы правления мусульман: больницы, где бесплатно лечили больных, а врачами были и евреи, и мусульмане, школы для бедных, особый налог в пользу бедных и городская поддержка для сирот [Vives, 1999. P. 19–21]. Впоследствии Вивес был одним из наиболее заметных апологетов развития социальной политики в Западной Европе в XVI веке. Социальная помощь в городе Ипр была выстроена почти по тем же принципам, которые предлагал Вивес [Ibid. P. 9].

При множестве параллелей в решениях и мотивации, исламская система социальной поддержки отличается от еврейской и христианской, вследствие особенностей государства и общества в исламе. В исламе нет разделения на светское и религиозное, ислам это одновременно и вера, и государство. Цель мусульманского государства, его правителей и чиновников — реализация предписаний ислама. В центре социальной системы ислама — закон, представляющий собой и правовые, и религиозные требования. Законы создаются исламскими учёными [Сюкияйнен, 1986. С. 8]. До X века правоведение и богословие были

объединены в фикхе. Фикх — это толкование предписаний Корана и сунны для превращения их в конкретные нормы. Шариат статичен и обязателен для всех, а фикх динамичен и служит ориентиром в первую очередь для правоведа при создании норм [Ibid. С. 13–15]. В исламе нет церкви как силы, структурирующей общество «сверху» [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 35]. Особенность исламского коллективизма в его сетевой идентичности поступка, отличной от общинной идентичности коллективного субъекта [Ibid. С. 44]. Исламская правовая система сфокусирована не на атомарном индивиде, как в Европе, а на правообязанности, которая возникает при взаимодействии двух сторон, формируя социальное пространство и объединяя общество «снизу». Поэтому фикх занимается классификацией поступков [Ibid. С. 35]. Власть в исламском процессуальном восприятии мира — это прежде всего действие [Ibid. С. 39]. Право содержит запрет действий и предписания, исходя из принципа приносимого блага. Как и в еврейской традиции, необходимость устраняет запрет: если обязанность выполнить невозможно, от её исполнения освобождаются, тем происходит приоритезация [Аль-Газали, 2007. С. 426]. Для определения приоритета в конкретной ситуации используется категория маслахи, то есть интереса, правильного, доброкачественного, действующего на благо [Смирнов, 2003]. Закон должен вести к благу и охранять благо уммы. Правовед-факих может принять решение, противоречащее Корану, если это в интересах уммы, адаптируя закон. Так, второй халиф, Омар, изменил применение правил Корана по разделу добычи для распределения захваченных территорий, оставив их в собственности казны, поделив не землю, а собираемый с неё налог [История арабо-мусульманской философии, 2020. С. 40]. В иерархии ценностей высшую степень занимает жизнь, затем следует материальное благополучие. Исламский закон ставит своей целью создание благоприятных условий на земле и на небе [Ibid. С. 46–47]. Для реализации социальной идеи благосостояния исламский закон запрещает ростовщичество [Ali, 1936. P. 719] и азартные игры, чтобы защитить от разорения [Смирнов, 2003], запрещает вино для сохранения сознательности при выборе между добром и злом [Ali, 1936. P. 735], использует систему дробления имущества между наследниками, чтобы все получали имущество [Ibid. P. 700], и, наконец, уделяет внимание благотворительности.

Благотворительность в исламе основана на хадисах и предписаниях Корана, важнейшее из которых — это закят, один из столпов ислама, очищение имущества, обязательные выплаты в пользу перечисленных

в Коране категорий получателей по базовой ставке в 2,5% от стоимости имущества. Отказ от заката приравнивается к неверию, а невыплата в срок считается тяжким грехом [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 406–407]. Неуплата заката может повлечь за собой наказание собственника имущества и конфискацию [Ibid. P. 417]. Мнения среди правоведов относительно того, что именно должно облагаться закатом, расходятся, но обычно зекат платится с собственности и урожая, товаров купцов. Зекат взимается с собственности только в том случае, если имеется минимально необходимый объём имущества, например, пять верблюдов, объём возрастает по сложной формуле по мере увеличения налогооблагаемой базы. Ставка заката с урожая зависит от способа орошения, применяемого при его возделывании: с расходами на орошение — 5%, без — 10%. Ставка заката на драгоценные металлы составляет 2,5%, а сокровища — 20%. Помимо заката в исламских странах собирали также десятину с посевов [Ibid. P. 410–413], а у шиитов имаму платили одну пятую, или хумс, с определённого имущества для указанных в Коране получателей [Crone, 2005. P. 307]. Институционализация заката во время жизни Мохаммеда подтверждается упоминанием агентов по его сбору [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 407–408]. Рекомендуется, чтобы правитель направлял чиновников для оценки причитающегося заката и обеспечения его выплаты. Если нет оценщика, плательщик просит двух человек оценить его имущество. Правитель и его сборщики заката считаются представителями получателей заката, интересы которых они обязаны защищать [Ibid. P. 415–416]. Административные расходы в худшем случае могли быть настолько высокими, что поглощали весь собранный зекат. Создание специального правительственного учреждения для получения заката произошло при халифе Хишаме в VIII веке, а в X веке сбор заката и управление доходами вакфов халифа были объединены [Ibid. P. 409].

Когда распределение заката находится в руках правителя, все существующие классы должны получать равные доли, и в той мере, в какой позволяет собранный зекат, все лица, имеющие право в каждом классе, должны получать то, что им требуется. Когда зекат распределяется плательщиком заката, он также, насколько это возможно, обязан давать зекат каждому правомочному получателю в его окрестностях из существующих классов, но не обязательно в равных долях. Плательщик заката должен выплачивать зекат как минимум трём лицам из каждого класса, чтобы выполнить свое обязательство. Выплата может производиться и в натуре, и в денежном эквиваленте.

Объём зависит от ситуации: от обеспечения на день до покупки участка, чтобы получатель смог обеспечивать себя сам. Закат, в отличие от вакфов, нельзя давать родственникам [Ibid. P. 416–417]. Аль-Газали упоминает локальность заката: выплаты предоставляются в том месте, где находится имущество [Ал-Газали, 2018а. С. 240]. Только в случае, если закат превышает потребности местных классов получателей, его можно направить для распределения в ближайший населенный пункт с подходящими получателями [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 417].

Аль-Газали, следуя Корану, описывает восемь категорий получателей заката. Закат предназначен нищим, то есть тем, у кого ничего нет, и кто не может работать. Дарвиши не имеют даже одежды и еды, а маскины — это бедняки, чьи расходы на потребности превышают доходы, даже если у них есть одежда и кров, и их ремесло не обеспечивает им достаточно средств [Ал-Газали, 2018а. С. 241–242]. Хотя различие между бедными, которые полностью зависели от других, и тех, чей труд не давал им достаточно существовало ещё в древней Греции [Cohen, 2005. P. 4], западная социальная мысль только в начале XX века благодаря использованию статистического инструментария пришла к пониманию того, что бедность связана не с дурными привычками и ленью рабочих, как это считалось в XIX веке, а с низкими зарплатами, что послужило причиной трансформации социальной политики в Европе и Америке в XIX–XX веке [Englander, 1998. P. 57]. Аль-Газали указывает, что закат следует выдавать новообращённым мусульманам, чтобы поддержать их веру, сборщикам заката, рабам, которые выкупают свою свободу, должникам, которые брали в долг ради общего блага [Ал-Газали, 2018а. С. 242]. Мусульманам предписывалось проявлять терпение к должникам, оказавшимся в затруднительном положении, вплоть до выплаты долга в качестве благотворительного акта [Cohen, 2005. P. 130]. Последними двумя категориями получателей заката были воины, которые не имеют жалования из казны, и путешественникам [Ал-Газали, 2018а. С. 242]. Аль-Газали призывал отдавать предпочтение при выплате заката бедным из числа суфиев [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 418]. Закат следует подавать тайно, чтобы подаяние было искренним, а не лицемерным [Ал-Газали, 2018а. С. 246]. Обязательное условие для дающего, указывает Аль-Газали, — считать ничтожным своё подаяние, даже если оно существенно [Ibid. С. 254]. Закат — это выражение благодарности за имущество. Аль-Газали призывает ставить себя на место нуждающегося, видеть в них равных себе, и благодарить Бога за свой достаток [Ibid. С. 245].

Аль-Газали также перечисляет обязанности получателей заката, демонстрируя схему, которая отчасти похожа на святоотеческую, но с обратной правообязанностью. Бог дал людям потребность вимуществеимногоимущества, пишет Аль-Газали. Тех, оком Богзаботился более всего, он освободил от мирских занятий и поручил богатым. Богатые, говорит Аль-Газали, занимаются принудительным трудом, чтобы содержать бедных, а те, в свою очередь, обязаны поклоняться Богу, благодарить богатых и служить энергией своей молитвы искуплением для богатых. В богатых дарвиш должен видеть слугителей Бога, а всё полученное от них, считать полученным от Бога. Получатель заката не должен брать больше, чем нужно [Ibid. С. 252–254].

Помимо заката как обязательного налога, в исламе существует традиция садаки как милостыни, в качестве некатегорического предписания [The encyclopaedia of Islam, 1995. P. 709]. В отличие от заката, который предназначен для определенных классов получателей, практически нет ограничений на тех, кому может быть дана садака, и подающему рекомендуется не ограничивать свое дарение одной группой, хотя законы, следуя хадисам, определяют предпочтительных получателей, таких как родственники и соседи. Садака, в отличие от заката, может быть выдана неверным [Ibid. P. 713]. Подающий обязан отдавать лучшее и не роптать, поскольку он подает Богу [Ал-Газали, 2018а. С. 250]. Дарение низкокачественного имущества считается предосудительным. Тем не менее, садака функционировала как средство утилизации непродávаемого товара, например, испорченных товаров, который иначе уничтожили бы, и доходов от незаконных сделок, что предпочиталось выбрасыванию сомнительных денег. Обсуждается, в какой степени садака человеку, находящемуся в крайней нужде, должна считаться обязательной. Кроме ограниченного числа исключений, в том числе крайней нужды, запрещается попрошайничество, и даже в этом случае бедным предлагается смириться со своей участью, не прося милостыни, хотя исламские богословы писали, что ангелы в образе нищих иногда приходят испытать семью.

Согласно хадисам, Мохаммед и праведные халифы щедро подавали. Садака воплощает добродетель щедрости, отражает щедрость Бога Вседающего. Дарение и получение садаки занимает особое место в суфизме, поощряющем добровольную бедность [The encyclopaedia of Islam, 1995. P. 710–714]. Аль-Газали указывает, что молитва дарвишей защищает от напастей [Ал-Газали, 2018а. С. 245]. Дарвиш оказывает услугу подающему: принимая садаку, которая очищает сердце от жадности,

он избавляет его от ада. Дарвиш представляет Бога как получатель садаки и не должен быть обязан признательностью. Давать, по мнению Аль-Газали, следует не всем подряд, но благочестивым, богобоязненным, многосемейным и больным, поскольку чем выше нужда, тем больше будущее воздаяние, а также родственникам, поскольку помощь родственникам — это совмещение заботы о родственных узах и садаки [Ibid. С. 249–252]. Некоторые правоведы утверждали, что наибольшее воздаяние получит тот, кто предоставит садаку учёным. Садака действует, в первую очередь, как искупление грехов, и ее рекомендуется давать сразу же после любого проступка. Добровольная милостыня может, таким образом, восполнить недостатки в прошлом уплате заката. Садака может быть выдана от имени умершего. Достоинство милостыни заключается в степени самоотречения: лучшая садака — это та, которую может дать человек с небольшим достатком. Подача милостыни родственнику особенно похвальна, поскольку человек получает вознаграждение как за садаку, так и за развитие семейных связей. Давать нужно втайне. Предлагается давать по пятницам и в рамадан, а также в святых местах [The encyclopaedia of Islam, 1995. P. 710–714]. Выше всего Аль-Газали ставит тех, кто отдавал половину или всё имущество, предпочтя привязанность к Богу привязанности к земному. Добропорядочными считает тех, кто держал себя с нищими на равных, принимал их как членов своих семей и не ограничивался обязательной мерой заката. Давать строго столько, сколько нужно, по мнению Аль-Газали, означает слабость и жадность и не очищает сердце от скупости [Ал-Газали, 2018а. С. 243–244].

Слово «садака» чаще всего понималось как подарок бедным, но получателем садаки может быть мечеть или иное учреждение [The encyclopaedia of Islam, 1995. P. 713]. Другим источником для содержания мечетей и финансирования благотворительных задач были вакфы. Арабский термин «вакф», от слова «останавливать», описывает создание благотворительного фонда и сам фонд. Учредитель вакфа приостанавливает владение своим имуществом, и назначает лиц или общественные организации бенефициарами его доходов. Институт основан на хадисах, отсылающих к повелению Бога или к высказыванию пророка о том, что подаяние переживает человека [Ibid. P. 59]. Ваkf передает верховную собственность на имущество Богу [Сюкияйнен, 1986. С. 8]. Бенефициарами вакфа могут быть как лица, например, родственники или потомки, чтобы обойти исламские ограничения наследования и сохранить имущество в семье, или бедняки отдельного

города, так и общественные организации, такие как мечети, школы, мосты, кладбища, источники воды [The encyclopaedia of Islam, 2002. P.59–60], больницы, приюты для неимущих. Вакф был основным и наиболее устойчивым институциональным средством благотворительности в исламском мире, служил для обеспечения бедных едой, одеждой и погребением [Cohen, 2005. P. 201]. Обычно упоминается несколько последующих классов бенефициаров. В таких случаях ни один класс не становится правомочным, пока предыдущий полностью не исчезнет [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 59–60]. В качестве последнего бенефициара обычно указывали бедных [Ibid. P. 203]. Вакфы должны быть бессрочными, и чаще всего представляют собой недвижимое имущество: коммерческую недвижимость, жильё, сдаваемое в аренду, сады. Вакф существует до тех пор, пока остаются товары или имущество, которые можно использовать каким-либо образом. Исламские судьи, кади, следили за управлением вакфом и назначением администраторов для вакфов.

В эпоху существования Иерусалимского королевства на ближнем востоке сменилось несколько типов обращения с вакфами. Фатимиды ещё в X веке стали переводить деньги вакфов в казну. Вакфы тогда подвергались своего рода откупам: приобретатель откупа управлял имуществом вакфа, собирал его доходы, а взамен платил фиксированную сумму, которой хватало на требования бенефициаров вакфа и остаток для казны. На эти средства фатимидское государство поддерживало все виды благотворительных фондов, в особенности тех, чьи активы были исчерпаны. С развитием Айюбидами системы наделов, икта, земля, которая ранее предназначалась для благотворительных целей, отдавалась в качестве икта офицерам и государственным служащим, и это часто наносило ущерб благотворительным услугам, которые изначально финансировались этой землей. После свержения Фатимидов, Саладин, стремясь справиться с угрозами крестоносцев, в больших масштабах отчуждал земли казны для выплаты выкупа мусульманских военнопленных и поддержки религиозных фондов, и различные благотворительные услуги, направленные на укрепление ислама, в том числе поддержку мусульман-мигрантов из Палестины. Было создано значительное количество медресе и крупных обитателей суфиев. Наконец, когда в XIII веке власть в Египте взяли мамлюки, они также реформировали систему вакфов. Использовались два типа фондов. Один — для поддержки Священных городов, религиозных учреждений и бедных и выплаты выкупа за мусульманских военнопленных,

а также доходов для семей. Другой тип наделял физических лиц сельскохозяйственными угодьями, которые приносили им доход, часто в сочетании с условием, что они содержат или обслуживают какое-либо религиозное, благотворительное или коммунальное учреждение в деревнях. Также выделялись средства на покупку сельхозинструмента. Бенефициарами вакфов были образовательные фонды, водоснабжение, больницы, различные службы, связанные с паломничеством. Были также общественные кухни [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 60–65], хотя их работа была нерегулярной [Cohen, 2005. P. 198]. Накопленные поколениями вакфы представляли собой значительную долю ресурсов Египта и в то же время большой соблазн для правителей. Всякий раз, когда государство нуждалось в средствах, особенно во время войны или других кризисов, использование ресурсов вакфа было неизбежным [The encyclopaedia of Islam, 2002. P. 65].

Вакфы использовались для обеспечения работы больниц. Больницы строились также и на выкупы после военных конфликтов. Госпитали в исламском мире появились благодаря знакомству с греческой и индийской медициной и христианским врачам [Ibid. P. 1223–1224]. Первый известный исламский госпиталь был создан в Багдаде в 766 году, по примеру Гондешапура в Персии. В академии Багдада были переведены работы Гиппократ и Галена. В госпиталях были специализированные подразделения для хирургии, офтальмологии, психиатрии, ортопедии, лихорадки, и для выздоравливающих, амбулаторные клиники, аптеки, библиотеки и залы для лекций, наиболее важные госпитали могли возглавлять придворные врачи правителей. В 931 году после несчастного случая халиф ввел экзамены для всех багдадских врачей у своего придворного врача. Сохранились учебники для этого экзамена. Подобные экзамены ввели в Иерусалимском королевстве в середине XII века. Арабская медицина, впрочем, в основном пришла в Европу через Сицилию и Испанию [Toll, 2016. P. 37–41]. Ещё в конце XI века Константин Африканский на юге Италии перевел «Полную книгу медицинского искусства» Али ибн Аль-Аббаса аль Маджуси [Kedar, 2016. P. 13]. Фармакологические работы арабов использовались в Европе вплоть до XVII века. Европа достигла арабского уровня хирургии только в XVIII веке. Европейские средневековые госпитали предоставляли либо уход, либо изолировали пациентов [Toll, 2016. P. 39–41]. Исламские госпитали управлялись чиновниками [Kedar, 2016. P. 11], были светскими, врачами могли быть христиане или евреи [Toll, 2016. P. 39]. Арабские госпитали строились по плану, а госпиталь Иерусалима адаптировался

под обстоятельства [Edgington, 2016. P. 30]. Саладдин, захватив Иерусалим в 1187 году, расширил госпиталь и назвал его в свою честь [Toll, 2016. P. 40], также Саладдин основал больницу Насири в Каире. Спустя сто лет, в 1284 год в Египте в бывшем дворце Фатимидов был основан госпиталь Аль-Мансур, крупнейшее медицинское учреждение в мире на тот момент, рассчитанное на 8000 человек [The encyclopaedia of Islam, 1986. P. 1224].

В арабских странах различались «больницы», предназначенные для больных, и «хосписы» или «ночлежки», манзилы, предназначенные для путешественников. Существовали больницы для душевнобольных, для незрячих и для прокаженных, последних селили за пределами городов [Ibid. P. 1224–1225]. Ислам, подобно иудаизму и христианству, поощрял бесплатное лечение бедных [Cohen, 2005. P. 239]. Практикующие врачи иногда посещали деревни в формате передвижных амбулаторий, лечили немусульман так же, как и мусульман [The encyclopaedia of Islam, 1986. P. 1223].

Из средств вакфов также оплачивалось функционирование школ. Финансирование образования, которое велось в первую очередь по Корану, считалось благочестивым действием [Lev, 2005. P. 3], распространённой практикой были школы по изучению Корана для сирот. Количество таких школ могло быть достаточно велико и исчисляться десятками, в каждом районе города могло быть по школе. Ученикам в них могли предоставлять еду и одежду [Ibid. P. 85–87]. Помимо Корана в школах изучали арифметику и письмо [Ibid. P. 91]. Средства вакфов могли использоваться и на обеспечение колледжей по изучению права, которые также поддерживались и правителями, заинтересованными в легитимизации своей власти. Так, Саладдин основал колледж в Иерусалиме после того, как захватил город [Ibid. P. 97].

Наставляя властителей в добродетельном правлении, Аль-Газали призывал их слушать советы бескорыстных религиозных учёных [Ал-Газали, 2018b. P. 310]. Аль-Газали повторяет идеи Аль-Фараби, называя самой высшей формой политики деятельность пророков, которые дают народу закон [Аль-Газали, 2007. С. 87], и сравнивает примиряющее воздействие политики на общество с уравнивающим воздействием медицины на человека [Ibid. С. 254]. Решения властителя должны соответствовать закону Бога, а подданные должны быть ими довольны, но нельзя искать чьего-либо довольства вопреки закону Бога. Правитель должен представлять себя на месте подданных и не делать

другим того, чего не желает себе. Недопустима заносчивость правителя перед нищими. Он должен выслушивать нуждающихся до исполнения сверхобязательного поклонения. Правитель должен знать теорию и практику власти, но помнить, что земная жизнь — лишь этап. Он должен стремиться к тому, чтобы к завершению жизненного пути у него не осталось материальных богатств. Использовать только необходимое на своем пути, поскольку все излишнее станет для него лишь поводом к раскаянию. Довольствоваться малым в пище и одежде, поскольку иначе правосудие невозможно [Ал-Газали, 2018b. Р. 299–306]. Аль-Газали суммирует смысл социальной политики, когда утверждает, что правитель должен защищать людей от ада деньгами казны, передавая их нуждающимся [Ibid. Р. 311].

Восприятие социальной политике в исламской философии определялось религиозными предписаниями, относящимся к сбору и распределению заката, социального налога, и садаке, милостыне. В отличие от сравнительно абстрактных требований к подаянию в христианстве, исламская система социальной поддержки содержит конкретные указания, сохраняя при этом право выбора для благотворителя, особенно в части садаки и благотворительных фондов, вакфов. Если в Европе право бедного на помощь выводилось богословами в рассуждениях о божественном законе, то в исламе право нуждающихся на поддержку было закреплено и регламентировано предписаниями Корана. Функция социальной политики по легитимизации власти была не так явно выражена в исламе, как в византийской мысли, но присутствовали и непосредственно религиозные указания для правителя о нестяжании и внимании к нищим, и примыкающие к ним аристотелевские рассуждения об общем благе, и институциональные решения, выстраивающие властные отношения, в первую очередь, в сфере благотворительных фондов и больниц. Особенности институционализации заката, садаки и вакфов в купе с коллективистским этосом исламского права приближают исламское отношение к социальной поддержке к еврейскому общинному солидаризму. Важность солидарности имплицитно подчёркивается в комментарии Аверроэса к «Государству» Платона, когда он описывает недостатки города, в котором власть определяется богатством: такой город уязвим, поскольку фактически распадается на город богатых и город бедных [Lerner, 1974. Р. 122], то есть «две нации», по Дизраэли.

Хотя ислам выделяется тем, что участие в финансировании социальной поддержки было требованием закона, общим для всех

рассматриваемых направлений мысли было восприятие подаяния как исполнения религиозных обязательств. Смысл подаяния и других благотворительных инструментов как средства сплочения общества наиболее ярко выделен в исламе и еврейской мысли. В Византии социальная поддержка скорее служила для выстраивания и легитимизации социальной иерархии, а в латинской мысли — обоснования места корпораций в социальной системе.

Все рассматриваемые философские учения отсылали к Аристотелю, чья идея общего блага как смысла существования общества и государства может считаться отправной точкой при осмыслении политического значения социальной политики. Платоновские размышления об идеальном городе, совершенном сообществе, божественном законе и короле-философе практически без изменений перешли от таких арабских мыслителей как Аль-Фараби к Маймониду и затем к Фоме Аквинскому. Византийское восприятие монарха несколько отличалось вследствие перенятого из эллинистической философии описания правителя как олицетворения закона. Философия власти во всех традициях была сфокусирована на направляющем общество лидере: у евреев к благу вёл учитель-судья, у мусульман — мудрый светский правитель, которого наставляли учёные, на западе — светская или духовная власть, а в Византии — симфония властей. Исполнение религиозных предписаний было основанием для легитимности. Необходимость подражать милосердию Бога через милосердное отношение к нуждающимся выражалась всеми рассматриваемыми направлениями мысли. Во всех наставлениях по добродетельному правлению и в бытовых поучениях фигурирует требование с заботой относиться к бедным из-за особого внимания к ним Бога. Правосудие и справедливость правителя по отношению к слабым — это критерий, который, согласно политической философии эпохи Иерусалимского королевства, отличал праведного правителя от тирана.

Правовое регулирование социальной поддержки в Средние века в наибольшей мере было развито в Византии и исламском мире, но с точки зрения философии права осмысление значения и формата социальной помощи характерно для всех рассматриваемых традиций. Для латинского Запада в средние века благотворительность и социальная поддержка были вопросами частными или корпоративными. Для исламского мира и Византии — вопросами частной и государственной деятельности. Политическое значение социальной политики в Европе возникает значительно позже, в эпоху реформации, но институты,

сложившиеся во время крестовых походов, послужили фундаментом для развития социального государства на Западе. Еврейский философский дискурс по теме благотворительности был сфокусирован на религиозной проблематике, но сама архитектура социальной поддержки предвосхищала те решения, которые стали осуществляться на муниципальном уровне в Европе в более позднее время.

С точки зрения организации институционализированного альтруизма, еврейская, византийская и исламская системы имели похожие инструменты в виде фондов для содержания благотворительных учреждений, которые в Европе были значительно менее устоявшимися. Финансирование социальной поддержки велось за счёт пожертвований, в том числе и на благотворительные фонды, участие государства могло проявляться в том, что в качестве жертвователя выступал правитель. Только в исламе был специальный налог, направляемый на социальные цели, хотя часть церковной десятины нередко отводилась на благотворительность, обеспечивая аналогичную закату ставку в 2,5%. В еврейской общине существовали регулярные, оформленные правом, а не традицией, сборы на нужды бедным, но их строгость была меньше, чем в исламе.

В Европе вследствие того, что Папа Римский обладал светской властью, церковь была ключевым субъектом и регулятором социальной политики, устанавливая правила и предоставляя услуги, хотя и светские лица могли участвовать в организации и управлении благотворительными учреждениями. После Крестовых походов, в конце XII — начале XIII века на северо-западе Европы, в городах Фламандии, северной Франции и Германии постепенно начинается процесс секуляризации социальной поддержки, и административная нагрузка переходит к муниципальным властям. К концу XV века подобные процессы становятся массовыми, а в XVI веке в странах Северной Европы из-за реформации и муниципалитеты получают те функции, которые ранее исполняла церковь. Центральная власть в Европе становится субъектом социальной политики также лишь в XVI веке. В Византии же действовал принцип симфонии властей, церковная иерархия была фактически встроена в государственный аппарат, светская и церковная власти в равной мере участвовали в регулировании и осуществлении социальной политики. В исламском мире исполнение религиозных и светских правил, в число которых входил сбор и распределение заката, контролировали судьи. Еврейская

общинная помощь по своей организации напоминала и исламский подход, и муниципальные решения западной Европы.

Период существования Иерусалимского королевства был временем заметных изменений в сфере социальной политики и политической философии в Европе. Существовавшие практики получили новый импульс благодаря примеру византийской и исламской благотворительности, в государстве крестоносцев наиболее ярким примером может служить госпиталь Иерусалима. Госпиталь был воплощением корпоративной, полисубъектной социальной политики Запада: он был организован по инициативе снизу, управлялся орденом-корпорацией, но получал поддержку и правила от властей. Благодаря активности госпитальеров формат госпиталя как медицинского учреждения распространился по Европе, а поддержка Жаком де Витри активности бегинок стала одним из факторов роста благотворительности. Повторная рецепция римского права Европой обеспечила предпосылки для увеличения формализации законодательства и усиления роли государственных механизмов. Феодалный договор в Иерусалимском королевстве и прото-парламентская система предвосхищали демократизацию и теорию общественного договора Нового времени. Выраженная Фомой Аквинским идея о праве нуждающихся на материальные блага вкупе с артикулированной Иоанном Ибелином идеей защиты личных прав не столько подтверждала социальное значение патриархального, локального формата заботы феодала о подданных, сколько создавали политический контекст, в котором государство должно было постепенно стать гарантом материального обеспечения человека. Хотя Церковь в XII–XIII веках предпринимала попытки усилить регулирование в сфере благотворительности, религиозные предписания в отношении нуждающихся со временем превратились в обязанности светских властей. Европейское социальное государство возникло в XIX веке на базе законов периода становления промышленной экономики, но и философские, и институциональные предпосылки могут быть найдены в политической философии эпохи Иерусалимского королевства.

Литература

Аль-Газали Абу Хамид Мухаммад Ат-Туси. Возрождение религиозных наук. В 10 томах. Том I. Пер. с арабского Насыров И.Р., Ацаев А.С. Москва: Нуруль Иршад, 2007. 585 с.

- Ал-Газали Мухаммад Абу Хамид. Эликсир счастья, в 2 т. Т. 1. Пер. с перс. и вступ. ст. Хисматулин А. А. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2018а. 352 с.
- Ал-Газали Мухаммад Абу Хамид. Эликсир счастья, в 2 т. Т. 2. Пер. с перс. и вступ. ст. Хисматулин А. А. Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2018b. 328 с.
- Анна Комнина. Алексиада. Пер. с греч. Любарский Я.Н. Санкт-Петербург: Алетейя, 1996. 703 с.
- Иванов И.А. Социальный идеал, благотворительность и медицина в Византии // Христианское чтение. 2012. № 6. С. 44–66.
- История арабо-мусульманской философии: Учебник и Антология / под ред. Смирнова А.В. Москва: Академический проект; ООО «Садра», 2020. 623 с.
- Лапо П.В. Государственный строй Первого Латино-Иерусалимского королевства: историко-правовое исследование : диссертация ... кандидата юридических наук. Москва: РУДН, 2015. 202 с.
- Локк Дж. два трактата о правлении // Сочинения: В 3 т. Т. 3. Москва: Мысль, 1988. С. 137–405.
- Маймонид. Избранное: В 2 т. Т.1: Мишне тора. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1990. 242 с.
- Марей А.В. Фома Аквинский и европейская традиция трактатов о правлении // Социологическое обозрение. 2016. Т. 15. № 2. С. 87–95.
- Ришар Ж. Латино-Иерусалимское королевство / Пер. с фр. Карачинского А.Ю. Санкт-Петербург: Евразия, 2002. 447 с.
- Смирнов А.В. Классическая арабо-мусульманская этическая мысль // История этических учений / Ред. Гусейнов А.А. Москва: Гардарики, 2003. С. 204–309.
- Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. Москва: Наука, 1986. 254 с.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II-II. Вопросы 1–46. Киев: Ника-Центр, 2011. 576 с.
- Averroes. On Plato's Republic. Transl. and introduction by Lerner R. Ithaca: Cornell University Press, 1974. 206 p.
- Ali M.M. The religion of Islam. Lahore: The Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1936. 812 p.
- Bigongiari D. The political ideas of St. Thomas Aquinas. New York: Hafner Publishing company, 1957. 217 p.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J. A history of Medieval political theory in the West. In 6 vols. Vol. 2. New York: Barnes and Noble, 1962a. 274 p.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J. A history of Medieval political theory in the West. In 6 vols. Vol. 3. New York: Barnes and Noble, 1962b. 201 p.

- Cohen M.R. Poverty and charity in the Jewish community of medieval Egypt. Princeton: Princeton university press, 2005. 288 p.
- Constantelos D.J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick: Rutgers University Press, 1968. 356 p.
- Crone P. Medieval Islamic political thought. Edinburgh: Edinburgh university press, 2004. 462 p.
- Davidson H.A. Moses Maimonides. The man and his works. New York: Oxford university press, 2005. 567 p.
- Dvornik F. Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background. In 2 vols. Vol.2. Gluckstadt: J.J. Augustin, 1968. 534 p.
- Edbury P.W. John of Ibelin and the Kingdom of Jerusalem. Woodbridge: Boydell press, 1997. 222 p.
- Edgington S. Medical Care in the Hospital of St John in Jerusalem // The Military Orders Volume II: Welfare and Warfare. Ed. by Nicholson H. Abingdon: Routledge, 2016. 27–34 p.
- Englander D. Poverty and Poor Law Reform in Nineteenth-Century Britain, 1834–1914: From Chadwick to Booth. London: Routledge, 1998. 152 p.
- Figgis J.N. The political aspects of s. Augustine's city of God. London: Longmans, Green, and Co, 1921. 132 p.
- Frohman L. Poor relief and welfare in Germany from the Reformation to World War I. New York: Cambridge university press, 2008. 267 p.
- Hinnebusch J.F. The *Historia occidentalis* of Jacques de Vitry. A critical edition. Fribourg: The University press, 1972. 313 p.
- Kedar B.Z. A Twelfth-Century description of the Jerusalem Hospital // The Military Orders Volume II: Welfare and Warfare. Ed. by Nicholson H. Abingdon: Routledge, 2016. P. 3–26.
- Leo Strauss on Maimonides. The Complete Writings. Ed. by Green K.H. Chicago: Chicago university press, 2003. 654 p.
- Lev Y. Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam. Gainesville: University Press of Florida. 2005. 215 p.
- Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia. Ed. by Roth N. Abingdon: Routledge, 2016. 701 p.
- Nader M. Burgesses and burgess law in the Latin kingdoms of Jerusalem and Cyprus (1099–1325). Aldershot: Ashgate, 2006. 225 p.
- Nicol D.M. Byzantine political thought // The Cambridge history of medieval political thought. Ed by Burns J.H. New York: Cambridge University Press, 2008. P. 51–79.
- The encyclopaedia of Islam. In 12 vols. Vol. I, A-B. Leiden: E.J. Brill, 1986. 1359 p.

The encyclopaedia of Islam. In 12 vols. Vol. VIII, Ned-Sam. Leiden: E.J. Brill, 1995. 1060 p.

The encyclopaedia of Islam. In 12 vols. Vol. XI, W-Z. Leiden: E.J. Brill, 2002. 575 p.

Toll C. Arabic medicine and hospitals in the Middle Ages: a probable model for the military orders care of the sick // *The Military Orders Volume II: Welfare and Warfare*. Ed. by Nicholson H. Abingdon: Routledge, 2016. P. 35–42.

Vives J.L. On assistance to the poor. Translated with an Introduction and Commentary by Alice Tobriner. Toronto: University of Toronto Press, 1999. 73 p.

Watson S. On hospitals. Welfare, law and Christianity in Western Europe, 400–1320. Oxford: Oxford university press, 2020. 376 p.

William of Tyre. A history of deeds done beyond the sea. In II Vols. Vol. I. New York: Columbia University Press, 1943a. 556 p.

William of Tyre. A history of deeds done beyond the sea. In II Vols. Vol. II. New York: Columbia University Press, 1943b. 553 p.

References

Al-Ghazali Muhammad Abu Hamid At-Tusi. Revival of the Religious Sciences. In 10 volumes. Volume I. Transl. from Arabic by Nasyrov I.R., Atsaev A.S. Moscow: Nurul Irhsad, 2007. 585 p.

Al-Ghazali Muhammad Abu Hamid. Elixir of happiness, in 2 vols. Vol.1. Transl. From Persian and introduction by Hismatullin A.A. Saint-Petersburg: Petersburg Eastern Studies, 2018a. 352 p.

Al-Ghazali Muhammad Abu Hamid. Elixir of happiness, in 2 vols. Vol.2. Transl. From Persian and introduction by Hismatullin A. A. Saint-Petersburg: Petersburg Eastern Studies, 2018b. 328 p.

Anna Komnene. Alexiad. Transl. From Greek. by Lubarsky Ya.N. Saint-Petersburg: Aleteya, 1996. 703 p.

Ivanov I.A. Social ideal, charity and healthcare in Byzantium. Christian readings, 2012, no. 6, pp. 44–66.

History of Arabic and Muslim philosophy: a Manual and Anthology. Ed. by Smirnov A.V. Moscow: Academic project; Sadra ltd, 2020. 623 p.

Lapo P.V. Political system of the first Latin Jerusalem kingdom: historic and legal research: a thesis ... candidate of legal sciences. Moscow: PFUR, 2015. 202 p.

Locke J. Two Treatises of Government. Works: in 3 vols. Vol. 3. Moscow: Thought, 1988. P. 137–405.

- Maimonides. Selected works: In 2 vols. Vol. 1: Mishneh Torah. Jerusalem: Alia Library, 1990. 242 p.
- Marey A.V. Thomas Aquinas and European tradition of treatises on government. *Sociological review*, 2016, vol. 15, no. 2, pp. 87–95.
- Richard J. The Latin Kingdom of Jerusalem. Transl. From French by Karachinsky A.Yu. Saint-Petersburg: Eurasia, 2002. 447 p.
- Smirnov A.V. Classic Arabic and Muslim ethical thought. History of ethical teachings. Ed. by Guseinov A.A. Moscow: Gardariki, 2003, pp. 204–309.
- Sukiyanen L.R. Muslim Law. Questions of theory and practice. Moscow: Science, 1986. 254 p.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Part II–II. Questions 1–46. Kiev: Nika-Center, 2011. 576 p.
- Ali M.M. The religion of Islam. Lahore: The Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, 1936. 812 p.
- Averroes. On Plato's Republic. Transl. and introduction by Lerner R. Ithaca: Cornell University Press, 1974. 206 p.
- Bigongiari D. The political ideas of St. Thomas Aquinas. New York: Hafner Publishing company, 1957. 217 p.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J. A history of Medieval political theory in the West. In 6 vols. Vol. 2. New York: Barnes and Noble, 1962a. 274 p.
- Carlyle R.W., Carlyle A.J. A history of Medieval political theory in the West. In 6 vols. Vol. 3. New York: Barnes and Noble, 1962b. 201 p.
- Cohen M.R. Poverty and charity in the Jewish community of medieval Egypt. Princeton: Princeton university press, 2005. 288 p.
- Constantelos D.J. Byzantine Philanthropy and Social Welfare. New Brunswick: Rutgers University Press, 1968. 356 p.
- Crone P. Medieval Islamic political thought. Edinburgh: Edinburgh university press, 2004. 462 p.
- Davidson H.A. Moses Maimonides. The man and his works. New York: Oxford university press, 2005. 567 p.
- Dvornik F. Early Christian and Byzantine political philosophy. Origins and background. In 2 vols. Vol.2. Gluckstadt: J.J. Augustin, 1968. 534 p.
- Edbury P.W. John of Ibelin and the Kingdom of Jerusalem. Woodbridge: Boydell press, 1997. 222 p.
- Edgington S. Medical Care in the Hospital of St John in Jerusalem. The Military Orders Volume II: Welfare and Warfare. Ed. by Nicholson H. Abingdon: Routledge, 2016. 27–34 p.

- Englander D. *Poverty and Poor Law Reform in Nineteenth-Century Britain, 1834–1914: From Chadwick to Booth*. London: Routledge, 1998. 152 p.
- Figgis J.N. *The political aspects of s. Augustine's city of God*. London: Longmans, Green, and Co, 1921. 132 p.
- Frohman L. *Poor relief and welfare in Germany from the Reformation to World War I*. New York: Cambridge university press, 2008. 267 p.
- Hinnebusch J.F. *The Historia occidentalis of Jacques de Vitry. A critical edition*. Fribourg: The University press, 1972. 313 p.
- Kedar B.Z. *A Twelfth-Century description of the Jerusalem Hospital. The Military Orders Volume II: Welfare and Warfare*. Ed. by Nicholson H. Abingdon: Routledge, 2016, pp. 3–26.
- Leo Strauss on Maimonides. *The Complete Writings*. Ed. by Green K.H. Chicago: Chicago university press, 2003. 654 p.
- Lev Y. *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*. Gainesville: University Press of Florida. 2005. 215 p.
- Medieval Jewish Civilization. An Encyclopedia*. Ed. by Roth N. Abingdon: Routledge, 2016. 701 p.
- Nader M. *Burgesses and burgess law in the Latin kingdoms of Jerusalem and Cyprus (1099–1325)*. Aldershot: Ashgate, 2006. 225 p.
- Nicol D.M. *Byzantine political thought. The Cambridge history of medieval political thought*. Ed by Burns J.H. New York: Cambridge University Press, 2008, pp. 51–79.
- The encyclopaedia of Islam*. In 12 vols. Vol. I, A-B. Leiden: E.J. Brill, 1986. 1359 p.
- The encyclopaedia of Islam*. In 12 vols. Vol. VIII, Ned-Sam. Leiden: E.J. Brill, 1995. 1060 p.
- The encyclopaedia of Islam*. In 12 vols. Vol. XI, W-Z. Leiden: E.J. Brill, 2002. 575 p.
- Toll C. *Arabic medicine and hospitals in the Middle Ages: a probable model for the military orders care of the sick. The Military Orders Volume II: Welfare and Warfare*. Ed. by Nicholson H. Abingdon: Routledge, 2016, pp. 35–42.
- Vives J.L. *On assistance to the poor. Translated with an Introduction and Commentary by Alice Tobriner*. Toronto: University of Toronto Press, 1999. 73 p.
- Watson S. *On hospitals. Welfare, law and Christianity in Western Europe, 400-1320*. Oxford: Oxford university press, 2020. 376 p.
- William of Tyre. *A history of deeds done beyond the sea*. In II Vols. Vol. I. New York: Columbia University Press, 1943a. 556 p.
- William of Tyre. *A history of deeds done beyond the sea*. In II Vols. Vol. II. New York: Columbia University Press, 1943b. 553 p.