

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

Выпуск 5

Еврейское население
в Центральной, Восточной
и Юго-Восточной Европе.
Средние века – новое время



МОСКВА «НАУКА» 1994

Редколлегия:

Г.Г. ЛИТАВРИН (отв. редактор серии)

Л.В. ЗАБОРОВСКИЙ (отв. редактор выпуска)

Н.С. ЗАХАРЬИНА (отв. секретарь)

Выход в свет настоящего труда – результат совместных финансовых усилий Института славяноведения и балканистики РАН (Москва) и Издательства Нормана Росса (Нью-Йорк), специализирующегося на издании справочной литературы для библиотек. В рамках сотрудничества с этим американским партнером Институт славяноведения и балканистики, кроме ежегодников "Славяне и их соседи", намерен продолжить выпуск еще пяти своих серийных изданий:

Балканские исследования.

История славяноведения.

Славянский и балканский фольклор.

Балто-славянские исследования.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры.

Издательство Нормана Росса получило эксклюзивные права на распространение книг из названных серий за пределами стран СНГ.

По вопросам приобретения и распространения ежегодников следует обращаться:

В СНГ – 117334, Москва, Ленинский проспект 32-а, Институт славяноведения и балканистики РАН. Тел.: (095) 938-1780; Факс: (095) 938-2288; Электронная почта: GORIZONT@ISB.MSK.SU

This collection of articles is co-published by the Institute of Slavic and Balkan Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow) and Norman Ross Publishing Inc. (New York). The American firm funding the book is specializing in publishing reference materials for libraries. In the framework of cooperation with its American partner, besides the yearbook "Slavs and their Neighbours", the Institute of Slavic and Balkan Studies is planning to issue five more annual publications:

Balkan Studies

The History of Slavic Studies

Slavic and Balkan Folklore

Balto-Slavic Studies

Studies on Balto-Slavic Cultural Interrelations.

Norman Ross Publishing Inc. received the exclusive right to distribute books from the series named above outside the CIS.

On purchasing and distributing of the yearbooks address to:

within the CIS – the Institute of Slavic and Balkan Studies, 117334, Moscow, Leninsky prospect, 32-a. Tel.: (095) 938-1780; Fax: (095) 938-2288; E-mail: GORIZONT@ISB.MSK.SU.

outside the CIS – Norman Ross Publishing Inc. 330 West 58th Street, New York, NY, 10019 Usa; Tel.: (212) 765-8200, (800) 648-8850; Fax: (212) 765-2393; TLX: 237334 CPC UR; E-mail: nross@igc.apc.org.

С 0503030000-075
042(02)-94

Заказное

ISBN 5-02-008578-2

© Институт славяноведения и балканистики, 1994

© Российская академия наук, 1994

ПРЕДИСЛОВИЕ

В нашем сегодняшнем обществе популярен старый спорный тезис: история учит тому, что ничему не учит. Не лишенный остроумия и доли правды, он все же банален, скользит по поверхности явлений. На самом деле *история учит*, но только тех, кто желает учиться по-настоящему, кто готов приложить в такой учебе немалый труд, значительные усилия мысли, проявить объективность и способность подходить к историческим проблемам и событиям в рамках многостороннего, не однолинейного, многовариантного анализа. Она учит, но только тех, кто имеет мужество трезво оценить фактологию истории во всем многообразии, не позволяя себя обманывать и, что еще важнее, самому обманываться призраками эфемерных концепций, основанных на произвольно отобранных и сгруппированных источниках, сколь бы эти концепции не льстили личному и национальному чувству.

Особенно необходим реализм исторического мышления в наше бурное время, когда в России и других государствах, возникших вместо бывшей большевистской империи, слишком часто и многие с различными, но неизменно недобрыми целями стремятся превратить Клио из служанки партийной идеологии в подпорку для честолюбивых политических и идеологических притязаний. В такой обстановке неизмеримо возрастает ответственность историков за результаты их научной деятельности, современному Пимену необходимы максимум научности и минимум воздействия злобы дня. Именно поэтому темы, подобные истории еврейства в Восточной, Центральной и Юго-Восточной Европе, представляют особый вызов для исследователя: в течение веков накопилось слишком много предрассудков, мифов, взаимного непонимания, обид, враждебности, нередко преступлений и бесчеловечности, и только скальпель настоящего ученого способен мало по малу облегчить этот груз. Сверх того, разработка данной проблематики, даже применительно к эпохе средневековья, была у нас в недавние времена затруднена, а ныне на нашем диковатом книжном рынке появляется слишком много псевдонаучной макулатуры, которой следует противопоставить подлинно научные труды.

Примерно таким кругом соображений руководствовался Отдел истории средних веков ИСБ РАН, решив посвятить очередную ежегодную конференцию "Славяне и их соседи" названной тематике, хотя в строгом смысле слова о соседстве тут можно говорить не без натяжки. Впрочем, важность темы служила достаточным извинением, а успех конференции, проведенной в 1993 г. как международной, подтвердил обоснованность нашего замысла¹. Следующим шагом является предлагаемый сборник, в

основу которого положены расширенные варианты части сделанных в ней докладов (но не только они). Это именно сборник, а не систематическое исследование, которое сейчас по состоянию историографии и кадровому обеспечению не реально. Поэтому редколлегия стремилась обеспечить максимальную широту (с разных точек зрения) труда, с тем чтобы прояснить важные для дальнейших штудий масштабы сделанного и в особенности узкие места в разработке темы по различным направлениям. Представляется, что в определенной мере этого удалось достичь. Обширен как хронологический – от византийской эпохи вплоть до XIX в. включительно, так и почти всеобъемлющий территориальный (в рамках нашей специализации) охват – от Древней Руси–России до Польши–Речи Посполитой и Чехии, от Балканского п-ова до Венгрии.

Можно наметить и несколько крупных тематических комплексов, не забывая, разумеется, о всей условности подобного деления. Первый из них есть основание определить как преимущественно агиографически-источниковедческий и вместе с тем древнееврейско-русский и византийско-славяно-русский. Так, в статье В.М. Лурье подвергнут рассмотрению эпизод с Чашей Соломона в 13 главе Жития св. Кирилла в рамках анализа агиографического значения этой главы в целом, при сопоставлении с соответствующими местами двух иерусалимских преданий: о обретении мощей св. Стефана (415 г.) св. Иоанном II архиеп. Иерусалимским и проповеди св. Иоанна на обновление церкви Св. Сиона. В.Я. Петрухин исследовал проблему использования в Повести временных лет чрезвычайно популярного в средневековые еврейского хронографа середины X в. “Книги Иосиппон”, опиравшегося на латинский перевод IV в. “Иудейских древностей” и пересказ “Иудейской войны” Иосифа Флавия, включая вопрос о ряде спорных до настоящего времени этнонимов и этниконов. М.В. Бибилов проанализировал многочисленные списки одного из византийских памятников, флорилегия Псевдо-Анастасия Синаита, возникшего на основе сочинения “Ответы на вопросы”, дошедшего под именем Анастасия Синаита (VII в.) и ко второй половине IX в. получившего форму полемико-экзегетического произведения. Автора в данном случае интересовало прежде всего использование некоторых ветхозаветных сюжетов из него в ПВЛ, Изборнике Святослава 1073 г. и ряде памятников Древней Руси. Ему удалось показать общеевропейский историко-культурный аспект проникновения этого источника на Русь. А.М. Ранчин на широком агиографическом фоне проследил бытование в древнерусских памятниках одного из важных библейских сюжетов – чуда с огненным столпом, причем тема освещена им в контексте религиозной борьбы (православные – иудеи – католики).

Тщательному источниковедческому анализу подверг Г.Г. Литаврин “Слово” 16-е Киево-Печерского патерика, посвященное мученичеству Евстратия Постника (1097 г.), с целью выделения в этом агиографическом источнике черт реальности, позволяющих гораздо разностороннее, чем прежде, охарактеризовать международные отношения в Северном Причерноморье конца XI в. Автор убедительно вписал имеющиеся в нем свидетельства в конкретную обстановку этого времени, доказав, что

культурные связи Киева и Херсонеса не прерывались в конце XI – начале XII в., а развивались и позже: греческий текст созданного в Херсонесе агнографического памятника был использован киевским книжником для создания русской версии, вошедшей в Киево-Печерский патерик.

К этой же группе статей можно отнести и текст А.А. Турилова, где исследуется редкий памятник русской сфрагистики XIV в., булла князя Дмитрия Донского и надпись на ней, им обоснованы предположения о датировке печати и приведены вероятные литературные источники из русских рукописей XVI–XVII вв.

Второй комплекс статей сборника можно назвать “еврейским”, поскольку они касаются разных аспектов статуса евреев в ареале, прежде всего – политики властей тех или иных государств по отношению к ним, а также сложных взаимоотношений иудеев с другими группами местного населения. Хронологически эта часть статей охватывает X–XIX вв., территориально – весь регион (хотя и неравномерно), что позволяет сделать ряд сравнительно-исторических наблюдений общего характера. Две из них относятся к Балканам. И.Ф. Макарова воссоздает историю возникновения и эволюции иудейской общины в крупных городах балканских владений Османской империи в XV–XVII вв. (частично и в более раннее время); ею затронут следующий круг вопросов: юридический статус; организационная структура; религия – цементирующий, но и обособляющий общину фактор; этническая консолидация разных групп внутри общины; языковое разнообразие; первоначальное культурное многообразие; равно как и процессы сглаживания различий – вот основной круг вопросов. Интересный материал, проливающий свет на своеобразную самоизоляцию еврейского меньшинства в другой части Балканского п-ова (Банате и Бачке) в условиях иной империи, монархии Габсбургов, и в более позднюю эпоху (XVIII–XIX вв.), содержит статья М.М. Фрейденберга. Подчеркну: самоизоляция еврейского меньшинства – черта, характерная и для других стран. Издание обширных, хотя и далеко не исчерпывающих, материалов местных архивов позволило автору нарисовать достаточно полную картину жизни еврейской общины в этих областях на протяжении длительного хронологического отрезка с момента появления здесь еврейских мигрантов. Характеризуя важнейшие аспекты статуса евреев в Воеводине, отношение к ним администрации, функционирование их общин, М.М. Фрейденберг выделил несколько временных этапов эволюции еврейства.

Основная часть статей этого раздела посвящена проблемам еврейства Центральной и Восточной Европы за почти тысячелетний период. А.В. Ратобыльская представила историю формирования и развития еврейской общины в раннесредневековой Венгрии на фоне изменения политических и торговых связей в этой части континента. Опираясь на тщательный анализ всех (обычно скупых и кратких) свидетельств источников, в первую очередь юридических памятников, автор очертила круг взаимоотношений христианского населения королевства с евреями, рассказала о переменах в их занятиях, о связях еврейства Венгрии с единоверцами в других землях. Два текста посвящены положению евреев

в средневековой Чехии. А.В. Рандина интересует та основа, на которой чешское государство и общество в целом строили свои отношения с евреями в течение длительного периода (X–XVI вв.). Им прослежена эволюция правового положения евреев в королевстве от времени складывания “еврейской регалии” до этапа перехода евреев под контроль сословий. Анализ соответствующих мест из чешских хроник и летописей, текстов крупнейших проповедников, трактатов гуситских и утравкистских идеологов позволил автору воссоздать те представления по “еврейскому вопросу”, которые фигурировали в среде интеллектуалов, лишь частично отражая мнения более широких слоев населения Чехии. А.В. Рандин не ограничился этим, а, обратившись к жизненной практике, отраженной в ряде источников, изучил положение еврейства в королевстве, массовую базу антисемитизма, те реальные противоречия в экономической и религиозной жизни, которые приводили к преследованиям евреев. Логическим продолжением данного текста является статья Г.П. Мельникова, развивающая тему применительно к истории еврейского меньшинства в столице королевства на рубеже XVI–XVII вв. Автор охарактеризовал основные занятия пражских евреев и регламентацию этой стороны их деятельности городской общиной, проследил корни местного антисемитизма, выраставшего из сложного конгломерата этнорелигиозной конфронтации, этнической ксенофобии и экономических причин, что и обусловило массовые антисемитские настроения. Ценны страницы, посвященные культурной ситуации пражского гетто, а также своеобразные “портреты” наиболее видных ее представителей.

В нескольких статьях освещается состояние “еврейского вопроса” в Польше – Речи Посполитой, причем особенно привлекательным и важным представляется тот факт, что в них нашел отражение не только чисто исторический, но и литературоведческий подход, расширяющий наши познания о предмете исследования. Ю.Е. Ивонин дал оценку труда известного украинского историка, этнографа и фольклориста Д.И. Яворницкого “История запорожских казаков”, показав зависимость его взглядов на интересующий нас вопрос от суждений польских политических писателей XVI–XVII вв. Ценные, не известные ранее архивные документы об отношении жителей Восточной Украины к евреям в начале 30-х годов XVII в. приведены и проанализированы в тексте Б.Н. Флори. В.В. Мочалова на широком общеисторическом и литературном (в письменной и устной традиции) фоне исследовала такие важные аспекты темы, как положение еврейства в Польше в эпоху средневековья и в начале Нового времени, формирование этнического стереотипа еврея в христианской среде. Эта часть статьи особенно интересна сопоставлением разнородных источников, отражавших массовые представления, с работами, выходившими из-под пера интеллектуальной элиты. Любопытно и поучительно, в том числе и для нашего времени, знать, насколько легко антисемитские мифы распространялись в самых разных общественных слоях. В центре внимания автора – одно из интереснейших для избранной темы произведений такого рода – трактат М.С. Мичиньского “Зерцало Короны Польской...”, являющийся своеобразной энциклопедией анти-

еврейской фактологии и полемики, отразившей и реальное положение евреев в Польше, и параноидальный, нутряной механизм формирования антисемитских фобий. Поучительно сравнить подобные примитивные построения с концепциями по “еврейскому вопросу” (развиваемыми, правда, представителями высшего, тонкого слоя польских интеллектуалов гораздо позже, в конце XVIII–XIX вв.), которые проанализированы Л.А. Софроновой. Увы, в Польше, как и у нас, в массах гораздо легче прививались ядовитые “цветы” совсем иных идеологических оттенков. В статье рассмотрены прежде всего взгляды на проблему двух выдающихся польских поэтов, А. Мицкевича и З. Красиньского, в рамках осмысления исторических судеб Польши и ее будущего. Если для А. Мицкевича сопоставление и параллели еврейской и польской истории служили опорой для доказательства особой мессианской роли поляков на континенте в перспективе, а соседство двух народов в Речи Посполитой оценивалось как благоприятное и взаимополезное, то З. Красиньский основное внимание уделил другой теме – еврейство и революции, – весьма актуальной и для нас, если учесть споры о роли евреев в русском революционном движении и вообще – в послеоктябрьской истории России. В рамках этого сопоставления З. Красиньский характеризовал иудейский (во многом приравниваемый к революционному) дух как противоположный польским национальным началам, т.е. выдвигал тезис, в таком общем виде вызвавший критику А. Мицкевича.

Близкая тема, хотя еще только мимоходом и в ином духе затронута на русском материале в богатом по содержанию исследовании В.Н. Топорова, посвященном одной из попыток претворить в реальность “русско-еврейскую встречу”, смягчить и урегулировать взаимоотношения двух народов в России в конце XVIII – начале XIX в., преимущественно в царствование Александра I. Тема вписана автором в контекст большой проблемы (во всей ее противоречивости) долгой, часто мучительной интеграции евреев и их культуры в соответствующие национальные и общеевропейские системы. В статье подробно охарактеризована деятельность тех представителей «еврейского актива», которые участвовали в работе “Еврейских комитетов”, в подготовке “Положения о евреях 1804 г.” и других мероприятиях властей, обрисована и “русская сторона” – деятели администрации, осознававшие необходимость решить проблему и предпринявшие соответствующие усилия. Как и многие другие начинания “дней Александровых”, эта попытка “новой встречи” окончилась в итоге ничем. Не приходится сомневаться, что данная неудача имела важные, длительные, во многом трагические последствия для обоих народов. Хотя, как показано в статье В.Н. Топорова, сами участники-евреи и их потомки в общем довольно успешно интегрировались в жизнь страны, для большинства еврейства этот путь оказался заказанным, оно оказалось на периферии общественной и интеллектуальной деятельности в России. Неудивительно, что в дальнейшем немалая часть невосребованной еврейской молодежи, нередко наиболее развитая и даровитая, пополнила лагерь революционного меньшинства. Дальнейшие печальные результаты известны.

Отмечу еще одно обстоятельство: во всех прежних выпусках сборника был специальный, особый раздел архивных публикаций. Ныне решено, в порядке эксперимента, присоединить источники к соответствующим статьям – читатель найдет их в текстах В.Я. Петрухина, А.В. Ратобильской, А.А. Турилова, Б.Н. Флори.

* * *

В заключение считаю уместным дать некоторую информацию о ежегоднике “Славяне и их соседи”. Он создавался постепенно, на основе материалов ежегодных конференций (союзных, российских, а затем международных), проводимых Отделом истории средних веков с 1982 г. “Чтений памяти В.Д. Королюка”, выдающегося историка-слависта и многолетнего руководителя нашего творческого коллектива (в марте 1993 г. были проведены XII такие Чтения – см. примеч. 1). Каждая конференция посвящалась одной крупной теме, обычно недостаточно разработанной или спорной, и предварялась изданием средствами малой полиграфии тезисов включенных в ее программу докладов. С 1988 г. и сами конференции и предварительные публикации тезисов получили общее название “Славяне и их соседи”. С 1989 г., наряду с публикацией тезисов, удалось наладить издание сборника материалов конференций под тем же названием (выпуск 1991 г. получил третий порядковый номер). Вышло в свет уже четыре сборника², нынешний – пятый выпуск, благодаря поддержке спонсора – американского издателя Н. Росса, удастся издать высокой печатью, большим тиражом и в более качественном, чем прежде, оформлении. Отдел надеется, что, несмотря на очень сложную и все ухудшающуюся ситуацию на рынке научно-исторической книги, нам удастся сохранить и традицию, и новый полиграфический уровень, публикуя сборник “Славяне и их соседи” как ежегодник. В нынешние сложные времена это недостижимо без спонсорской и иной помощи, мы же со своей стороны готовы сделать все от нас зависящее ради успеха дела.

Л.В. Заборовский

¹ См. в частности: Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века – начало Нового времени. Сборник тезисов XII Чтений памяти В.Д. Королюка. М., 1993.

² См.: Славяне и их соседи: Международные отношения в эпоху феодализма. Сборник. М., 1989; Славяне и их соседи: Этнопсихологические стереотипы в средние века. Сборник. М., 1990; Славяне и их соседи. Сборник. М., 1991. Вып. 3: Католицизм и православие в средние века; Славяне и их соседи. Сборник. М., 1992. Вып. 4: Османская империя и народы Центральной, Восточной, Юго-Восточной Европы и Кавказа в XV–XVIII веках.

ЧАША СОЛОМОНА – ЧАША ЕЗДРЫ

ЭЛЕМЕНТЫ РАННЕХРИСТИАНСКОГО БЛАГОЧЕСТИЯ
В ЖИТИИ СВЯТОГО РАВНОАПОСТОЛЬНОГО КИРИЛЛА,
УЧИТЕЛЯ СЛОВЕНСКОГО
И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ИСТОРИИ ТЕКСТА

Эпизод с Чашей Соломона (ЖК, гл.13) находится между двумя значительными разделами Жития св. Кирилла, формально не принадлежа ни к одному из них – между рассказами о хазарской и славянской миссиях. В последние годы рассказ о хазарской миссии вместе с гл. 13 ЖК привлекал внимание многих ученых. Подводя итоги дискуссии относительно его историчности, во-первых, и исконности для текста Жития, во-вторых, можно сказать что последняя, во всяком случае, оспариваться не должна. Если и нельзя поручиться за точность фиксации исторических событий в этом рассказе, – здесь что-то могло быть и спутано, – то следует признать, что дошедший до нас рассказ вместе с гл. 13 не является интерполяцией в дошедшей редакции Жития¹. Применительно к гл. 13 такой же результат в свое время получил Р.О. Якобсон, акцентировавший более всего ее связь с последующим, а не предшествовавшим повествованием. Он показал органичность данной главы в литературной композиции всего Жития и в особенности ее значение в качестве пролога к славянской миссии². Связь гл. 13 с предшествовавшим рассказом, которому она служит как бы эпилогом, еще более эксплицитна: в гл. 8, где о хазарах впервые заходит речь, повествуется об изучении св. Кириллом еврейского и самаритянского языков – тех, которые ему понадобятся для расшифровки надписи на чаше.

Оказавшись между рассказами о двух миссиях, эпизод с Чашей участвует в симметричном обрамлении каждого из них эпизодами, связанными с толкованием письмен, в числе которых всегда присутствуют еврейские (еврейская грамматика в гл. 8, надпись на Кресте Господнем в спорах с триязычниками в гл. 15–16). Внимание к этому обстоятельству позволит нам, как я надеюсь, разрешить одну из многочисленных нерешенных проблем интерпретации гл. 13, а именно ее собственно агиографического значения в контексте Жития в целом.

Речь идет о том, что, тесно связанный с другими эпизодами Жития композиционно, эпизод с Чашей не обусловлен “сюжетно” ни одним из них (ведь даже изучение языков, гл. 8, не обязывает к именно такому их применению) и сам не обуславливает никаких других эпизодов. Он получает свое место в Житии, как может показаться из текста, лишь в силу хронологической последовательности событий – но этого-то для агиографического произведения и недостаточно: в агиографии нет случайностей. Недостаточно самих по себе и соображений, исходящих из литера-

турной композиции: она может служить лишь выразительным средством, не добавляя ни единого эпизода к подлинному и единственному сюжету житий и жизней всех святых – действованию неуклонного Промысла дивного во святых Своих Бога Израилева (Пс. 67, 36). Если именно в таком смысле понимать “сюжетную линию” Жития, то эпизод с Чашей выглядит на ней точкой перелома, “сингулярностью”... – До тех пор, пока мы не попытаемся прочитать этот эпизод на присущем агиографии ее собственном, “агиографическом” языке. В этом я не буду первопроходцем: в 1986 г. о. Михаил ван Эсбрук, О.И., опубликовал агиографический анализ рассказа о хазарской миссии – с 9 по 13 гл. ЖК³. Ниже речь пойдет лишь о том, чтобы продолжить некоторые его наблюдения и соотнести их с другим материалом Жития.

1. “*Агиографический субстрат*” хазарской миссии. “Кто бы ни был тот хазарский правитель, которого тронуло слово Кирилла, – заключает свою работу о. Михаил, – он понимал, как подобало выразить обращение своего народа в преемственности с традициями абхазов”⁴. История обращения хазарского кагана следовала схеме, не раз “опробованной” в течение V–VI вв. при обращении лазов, абхазов и грузин, а отдельными, но весьма важными своими элементами восходила еще глубже – к Иерусалиму IV в., где происходил глубочайшим образом сказавшийся на богослужении и всем благочестии христианского мира процесс унификации общецерковных обычаев с обычаями реликтовой иудео-христианской общины Иерусалима.

Исследования последних десятилетий показали, что понятие “иудео-христианство” для двух первых веков лишено особого смысла, так как по существу совпадает с “христианством” вообще⁵. Но в III и, еще более, в IV вв. подчеркиваемое противопоставление обычаев Церкви обычаям синагоги распространяется далеко за пределами Антиохийской церкви, где оно возникло еще во II в. как реакция на геноцид палестинских христиан при восстании Бар-Кохбы, когда была вырезана почти вся иерусалимская община⁶. Иерусалим в это время играет особую роль: устав храма Воскресения и “стациональная литургия” Святого Града задают тон всему христианскому миру, а на христианском Востоке (кроме Африки) усваиваются всеми поместными церквями⁷. Но иерусалимское богослужение IV в. сформировалось в результате встречи двух христианских традиций: “автохтонной” традиции местных христиан⁸ и константиновской, связанной с возобновлением Иерусалима как центра христианства и литургическо-каноническими решениями I Вселенского собора. Сказанное о богослужении не могло не распространяться и на все христианское благочестие. Иными словами, в обстановке Иерусалима IV в. картина иудейско-христианского противостояния чрезвычайно осложнилась наличием иудео-христианской общины.

В такой ситуации становится понятным возникновение той сцепки двух агиографических “топосов”, наличие которой о. ван Эсбрук проследил от Жития св. Кирилла вплоть до рассказов об обретении Честного Креста: топос иудейско-христианской полемики сопровождается топом “*veritas hebraica*”; под последним разумеется эпизод обнаружения ис-

тины посредством истолкования какого-либо иудейского предания – чаще всего, представленного текстом на “еврейском” (возможно, арамейском) языке⁹.

С рассказами о обретении Креста оказались связаны еще два иерусалимских предания – история обретения мощей св. Стефана (415 г.) св. Иоанном II архиеп. Иерусалимским (387–417), и запечатленное в дошедшей по-армянски проповеди св. Иоанна II Иерусалимского обновление церкви Св. Сиона 15 сентября 394 г.¹⁰ Последние документы особенно ясно показывают роль св. Иоанна Иерусалимского в объединении двух христианских традиций в Иерусалиме. Так, при обретении мощей св. Стефана лично через него открывается могила Первомученика, причем вновь как *veritas hebraica*: св. Иоанн сам прочитывает арамейские (в грузинском тексте названные “сирийскими”) надписи на могилах¹¹. Проповедь св. Иоанна на обновление св. Сиона обращена к св. Порфирию, впоследствии (с 395 г.) епископу Газскому, а в то время (с 392 г.) первому скевофилаксу – хранителю – Честного Креста. На основании этой проповеди о. ван Эсбрук показывает, что св. Порфирий, неизменный друг св. Иоанна, был выходцем из иудео-христианской общины, которой, по-видимому, принадлежала какая-то часть Честного Креста. Проповеди св. Иоанна на обретение мощей св. Стефана (дошла по-грузински; это важнейшая часть соответствующего комплекса документов, дошедшего частью еще на греческом, армянском, сирийском и латинском языках) и на Обновление Св. Сиона вообще слишком близки, сравнительно с остальной гомилетикой эпохи, к “иудео-христианской” (т.е. наиболее ранней христианской) традиции – в частности, по некоторым особенностям богословствования и по (наиболее интересным для наших целей) литературным реминисценциям; в Слове же на Обновление Св. Сиона эта близость простирается даже на литургический материал.

Некоторые мотивы рассказов о обретении Креста и мощей св. Стефана возникают потом в длинном ряде более поздних агиографических документов, в том числе в Житии св. Кирилла. Но тут топосом истолкования “еврейской” надписи, стоящим в контекстуальной связи с полемикой с иудеями (в случае обретения мощей св. Стефана такая связь возникает вследствие соседства рассказа об обретении с текстом мученичества), дело не ограничивается. Ниже речь пойдет о своеобразной приверженности писателя Жития св. Кирилла традиции собственно св. Иоанна Иерусалимского.

2. *Триязычная ересь и отношение надписи на Кресте.* К восприятию дальнейшего нам поможет подготовиться одно частное наблюдение.

Ересь триязычников (гл. 15–16) выражалась в преувеличенном почитании надписи на Кресте Господнем¹². Как таковое почитание надписи в качестве христианской святыни прослеживается, начиная с 85-й Беседы на Евангелие от Иоанна св. Иоанна Златоуста, где говорится, что только по надписи удалось определить, который из трех крестов истинный¹³. Но во всех более ранних редакциях рассказа о обретении Креста о надписи не упоминается вовсе, а мотив *veritas hebraica* присутствует в той форме, которой не знает Златоуст: Крест открывается после длинной

молитвы, произнесенной на “еврейском” (арамейском) языке обращающимся после этого знамения иудеем, причем в греческом тексте содержится в транслитерации значительный фрагмент арамейского¹⁴. Налицо две разных традиции, из которых вторая тесно связана с кругом св. Иоанна Иерусалимского, хотя обе содержат в одинаковой функции топоним *veritas hebraica*.

Что касается Жития св. Кирилла, то относительно надписи на Кресте его списатель (как сам св. Кирилл в жизни) не только не воспользовался в данном случае этим привычным для него топонимом, но и фактически выступил против его использования другими. В плане истории агиографии перед нами ситуация, когда два разных предания о обретении Креста приходят в конфликт, и св. Кирилл с его агиографом выступают на стороне св. Иоанна Иерусалимского.

3. *Литургическая традиция св. Иоанна Иерусалимского и Житие св. Кирилла*. Проповедь св. Иоанна на обновление св. Сиона описывает вновь устанавливаемый богослужебный чин, последовательная интерпретация которого – дело специального исследования. Основополагающие наблюдения, однако, уже сделаны о. в. Эсбруком, учитывая их, мне в настоящей работе будет достаточно лишь обратить более пристальное внимание на значение в этом чине некоей чаши. Это даст нам основание говорить о иерусалимском происхождении Чаши Соломона в ЖК и позволит обнаружить контекст, в котором можно будет прояснить ее смысл.

3.1. *Чаша в чине обновления Св. Сиона*. Необходимость какой-то чаши следует из самой сути праздника, представляющего собой христианскую актуализацию иудейского (но не собственно талмудического, а ветхозаветного) празднования Дня Очищения – Йом Киппур (дата его установления 15 сентября 394 г., вероятно, совпадала с 10 тисри¹⁵), где центральный момент – очищение уст¹⁶. Древнейшее описание чина, хотя в необычной обстановке и с необычной заменой чаши, содержит видение пророка Исая (Ис. 6, 7), где подносящий уголь к устам пророка серафим говорит: “Се прикоснуся сие устам твоим, и отимет беззакония твоя, и грехи твоя очистит” (в евр. “...грех (форма мн. ч. в собират. значении) твой очистится” или “...да очистится” – смотря по тому, каким наклонением имперфекта переводить *tekuppar*-изъявительным или юссивом). В нормальной ситуации вместо угля должно было присутствовать так называемое очистилище (*kapporet*, *VLXX ἱλαστήριον*) из чистого золота, установленное поверх Ковчега Завета и приосененное изображениями двух херувимов (Исх. 25, 17–21). Очистилище было прямоугольной формы 2,5 x 1,5 локтя, т.е. более метра длиной и более полуметра шириной. По отношению к христианскому богослужению св. Иоанна Иерусалимского все это имеет прообразовательное значение, и, в частности, очищение в нем должно подразумеваться лишь то, которое совершалось “кровью Нового Завета” (Мф. 26, 28; Мр. 14, 24), и сама чаша теперь евхаристическая, о которой Господь сказал “сия чаша, Новый Завет Моєю кровию” (Лк. 22, 20; I Кор. 11, 25).

В отношении к Йом Киппур позиция св. Иоанна Иерусалимского вновь как будто противоречит позиции Иоанна Златоуста, который в

386 г. обличал антиохийских христиан за празднование с иудеями Рош га-Шана, Йом Киппур и Куцей¹⁷, но в действительности у Златоуста речь шла о другом: о христианах, посещавших синагогу (в антиохийском христианском богослужении столь существенных элементов синагогального давно уже не было). Иное дело Иерусалим, где Йом Киппур еще сохранялся в одной из двух наличных *христианских* традиций, а о совместных молениях с иудеями не было и помину. Подчеркнутая связь *Йом Киппур* с откровением пророку Исае сохраняется у св. Иоанна Иерусалимского. Но для него, как для всей первохристианской традиции – пророк Исаия, – это еще и герой “Вознесения Исаии”. Именно к содержащемуся в этой книге “Видению Исаии” восходит упоминаемое св. Иоанном в Слове на обретение мощей св. Стефана и имеющее основополагающее значение для плана церкви Св. Сиона представление об устройстве ангельских миров как семи небес¹⁸. На этом моменте нужно остановиться, поскольку если не “Вознесение Исаии” в целом, то, во всяком случае, “Видение Исаии” недалеко отстоит от кирилло-мефодиевской традиции. Как раз в XII в., когда Синодик в Неделю Православия в редакции Афинской митрополии называет “Видение Исаии” “скверным и лжеименным”, принимая его за богумильскую подделку¹⁹, Успенский сборник дает его полный текст на 8 мая, память пророка Исаии (всего известно пять славянских ркп.)²⁰. Славянская традиция, очевидным образом, более архаична, и Успенский сборник воспроизводит какой-то древний гомиляр, греческий прототип которого должен предшествовать тотальному переработке агиографических сводов во второй половине IX–X вв.

Вслед за “Видением Исаии” у св. Иоанна Иерусалимского в качестве “опорных текстов” выступают еще два произведения “интертестаментарной” литературы: Книга Еноха²¹ (цикл Еноха представлен в первоначальной славянской письменности другой – так называемой Второй книгой Еноха²²) и так называемая Четвертая книга Ездры в ее центральной части (гл. 3–14), когда-то существовавшей в качестве самостоятельного произведения. Последняя утрачена в греческом оригинале, но полностью сохранилась по-латыни и частично на менее чем в семи восточных версиях, однако по-славянски ее нет²³. Впрочем, тем убедительнее присутствие этой книги в подтексте ЖК будет для нас свидетельствовать в пользу сродства этого Жития с традицией св. Иоанна Иерусалимского.

Обратимся, наконец, к тем местам Слова на обновление Св. Сиона, которые позволяют судить об употреблении чаши.

“...приступим, ибо *Господь даст глагол, благовествующим силою мною* (Пс. 67, 12) нам, упоенным духом Святым (ср. I Кор. 12, 13) певцем Господним *от источник Израилевых* (Пс. 67, 27), *яко дух Господень исполни Вселенную* (Примеч. 1, 7), коснувшись нечистых моих устен божественным громом (ср. Откр. 6–1), якоже Он божественно касался устен бесплотных и бестелесных (ср. Ис. 6 и Иез. 1) по слову Пророка: *Явление словес Твоих просвещает младенцы* (Пс. 118–130)”²⁴.

“Упоенные убо волнами Духа Свята, воспляшем яко Давид пред Ковчегом Господним с *органом* (2 Цар. 6, 14)...”²⁵.

(В описании святилища:) “Тамо суть... *кивот* (Исх. 25, 16) и *сосуды* златые (Исх. 25, 39)...”²⁶ – Ср. Исх. 25, 31–39: описывается светильник, на ветвях которого *во образ ореха* укреплены три и четыре – всего семь – чаш (названные так – *кратпрес* – в ст. 33 и 34, тогда как в ст. 39 – *тоскеу* “сосуды”).

И далее там же: “Вот истинный столп о седми утверждениях, на который опираются премудрые (ср. Прит. 9,1, но также и 1 Тим. 3, 15), радующий тех, кои с любовию созваны на чаши (ср. Прит. 9,2), ибо *ихже призва, сих и прослави* (Рим. 8, 30), по слову Пророка: *Вино веселит сердце человека*, елей его ободряет, и хлеб его укрепляет (ср. Пс. 103, 15)”²⁷.

Далее следует перечисление различных качеств “Дома Давидова” согласно псалмам²⁸. Так завершается описание семи внешних кругов храма Св. Сиона, которые соответствуют семи небесам “Видения Исаии”. Затем проповедник переходит к описанию восьмого и последнего круга, который включает историческую Сионскую горницу, где совершилась Пятидесятница, и который сравнивается уже не с “Домом Давида”, а с храмами Соломона и Зоровавеля²⁹. Это брачный чертог, где “Церковь (новозаветная) – супруга и Христос – супруг (Еф. 5, 32)... Видяще *сию тайну* (Еф. 5, 32), Соломон (сказал об этом) ово *вертоград* заключен и *источник запчатлен* (Песн. 4, 12), ово же *глас* супруга (Песн. 2, 8)... Взыдем убо в горницу (речь идет о подлинной Сионской горнице, Деян. 1,14), в священное собрание на служение Святого Духа, ибо *егда же придет он* (-тот), *Дух Истины, наставит вы* (Ин. 16, 13)... (следует длинный перечень цитат о Св. Духе и Его общении с верными). Ибо сила украшает льва, и красота его – павлина, а человека – Святой Дух, управляющий нами, сиречь *Храмом Святаго Духа* (1 Кор. 6, 19 – сказано о телах христиан), изводя нами дым яко кадильный, достигающий клубами в горня” (ср. Откр. 8, 4)³⁰. В этой Сионской горнице и установлен главный предмет, вокруг которого сосредоточено все праздничное богослужение и который назван ветхозаветным словом “очистилице”³¹.

По смыслу иерусалимского праздника очевидно, что “очистилице” это должно быть большой евхаристической чашей прямоугольного сечения (подобной по форме ветхозаветному очистилицу), не употребляемой, однако, для причащения народа, а, может быть, даже и клириков – для этого существуют семь малых чаш. Примечательно, что Прит. 9, 2 перефразируется так, что “чаши” оказываются во множественном числе (см. выше). Подобная система употребления одного потира и нескольких чаш для причащения хорошо известна по реликтам в большинстве христианских чинов и прямо засвидетельствована *Апостольскими Постановлениями*³². Отношение чаши – очистилицы к Соломону также видно из текста Слова: в Сионской горнице все – “соломоново”, так как вся она – брачный чертог из Песни Песней, в то время, как в семи внешних кругах все – Давидово. Эта горница – заключает свое слово св. Иоанн, – “*покой оскорбляемым от врага невидимого* (ср. 2 Фес. 1, 7), во Христе Иисусе, Господе нашем, ему же со Отцем и Святым Духом, подобает слава, сила и честь, ныне...”³³. Этим окончательно достраивается раннехристианская

концепция Царства Небесного и Евхаристии как “покоя”, имеющего своим тайноводителем “Соломона”, т.е. человека мира или покоя³⁴.

Сама эта раннехристианская традиция в одном из самых представительных своих памятников в Песнях Соломона как бы идет навстречу нашему тексту:

Чаша млека предложѣна ми
и упихся власть утешения Господня.
Сын есть чаша,
и иже млекопитан – Отец
и яже млекопита – Дух Святый... (XIX, 1–2)³⁵.

В этом тексте нужно видеть искажение, возможное только на сирийской почве. После исправления в ст. 2 получаем:

...и иже млекопита – Отец
и имже млекопита – Дух Святый³⁶.

Вся XIX песнь представляет собой евхаристический гимн, содержащий также слова о девственном рождении Спасителя (ст. 6–7), которые в латинском переводе цитируются Лактанцием³⁷, что свидетельствует о распространении текста в IV в., хотя теперь мы его знаем только по-сирийски. Чаша, упоявающая Духом Святым из Лона Отца (ст. 4) – это Сын. Такое “литургическое богословие” еще не теряет актуальности для чина Св. Сиона.

“Соломоново” богословие сквозит как в Слове на обретение мощей св. Климента (“Корсунская легенда”), которое здесь нам рассмотреть не удастся, так и в самом Житии св. Кирилла: вспомним уже “Соломоню молитву” мальчика Константина (ЖК, гл. 3), которая весьма вольно и с добавлениями использует гл. 9 кн. Премудрости³⁸ и которая, скорее всего, принадлежит к открытому для нас списку “псевдоэпиграфической” раннехристианской литературы под именем Соломона (говорить о псевдоэпиграфике в строгом смысле тут едва ли справедливо, коль скоро имя Соломона приближалось к нарицательному³⁹ или, может быть, переходило с церковной должностью – ср. “священник Соломон” в “Корсунской легенде”).

Праздник обновления Св. Сиона удерживает существеннейшую черту Йом Киппур – покаянный характер и соотнесенность с постом⁴⁰. Тем знаменательней сказанное св. Иоанном об “упоении” Св. Духом и веселии, наподобие скакания Давида перед Ковчегом. Точное соответствие этому мотиву имеем в надписи на Чаше Соломона: “пий и упийся веселием...” Греческий оригинал этой фразы дает точное соответствие ст. 1 цитированной песни Соломона: $\pi\epsilon\mu\delta\upsilon\sigma\omicron\nu\ \tau\rho\upsilon\phi\eta\varsigma$ ⁴¹ – w'styth bhlwt' dbsymwth drmy' "и упихся власть утешения Господня", где bsymwt', собственно означает “сладость” в смысле чего-то приятного по вкусу или запаху, радостного (как слав. “утешение” о трапезе), – как греческое существительное $\tau\rho\upsilon\phi\eta$, тогда как hlwt означает “сладость” как качество. (Относя надпись на Чаше Соломона к тому же кругу раннехристианских евхаристических текстов, что и *Песни Соломона*, я не буду подробно ос-

танавливаться на ее содержании: довольно знать и о той степени ее близости к нам, которая видна из данного примера.)

С другой стороны, мотив “древа” в надписи на Чаше (или, по крайней мере, в ее толковании по ЖК и “Словесам святых пророк”⁴²) соответствует причастности Древа Честного Креста к чину Св. Сиона.

Отождествить “очистище” в Слове св. Иоанна с Чашей Соломона как будто мешает форма – четырехгранная у первого и трехгранная у последней. Но в действительности текст ЖК позволяет судить о наличии у Чаши также и четвертой грани, – на которой св. Кирилл прочел число: ведь текст на каждой из первых трех граней в ЖК приводится полностью, и число тогда оказывается где-то вне – очевидно, что на IV грани.

Исконность евхаристического значения надписи подтверждается и ее единственной греческой рукописью. На фотографии, сопровождающей публикацию И. Шевченко, видно – хотя в его статье это не оговорено, – что текст надписи предваряет “Молитву причащения”⁴³, т.е. стоит на том месте, где теперь ямбические стихи св. Симеона Метафраста (X в.). Правда, в греческом тексте уже нет числа, и изолированно помещенное число нельзя не признать абсолютно неуместным в тексте, относящемся к евхаристическому чину. – На это заметим, что те буквы семитского алфавита, которые св. Кирилл прочитал как число 989 (следуем реконструкции И. Шевченко⁴⁴), в IV в. и ранее, когда еще не знали самой этой византийской хронологии, должны были читаться как заголовок (IV грань была первой): “молитва Евхаристии” (точнее – праздничного бдения с Евхаристией)⁴⁵.

Наконец, еще один немаловажный штрих к общности между св. Иоанном и св. Кириллом. Как можно заметить, Слово св. Иоанна насквозь пневматологично, и неудивительно, что, будучи произнесенным по свежим следам II Вселенского Собора (391 г.), оно цитирует св. Григория Богослова – единственного из Отцев – наряду с Библией, и только этот Отец в ряду библейских лиц выступает в этом Слове как образец для св. Порфирия⁴⁶. Что касается св. Кирилла, то он разделял со св. Иоанном не только нарочитое почитание св. Григория Богослова: в составленной им Похвале (ЖК, гл. 3)⁴⁷ повторяется знакомый нам мотив очищения уст наподобие бесплотных уст ангельских (уста св. Григория сравниваются с серафимом – в соответствии с Ис. 6), причем он выступает здесь в качестве единственного обоснования молитвенного обращения ко святому. Последующая просьба о просвещении и научении соответствует тем дарам Св. Духа, которые сосредоточены, согласно св. Иоанну, в Сионской горнице⁴⁸.

Итак Жизнь и, очевидно, реальная жизнь св. Кирилла оказываются очень близки к своеобразной традиции христианского благочестия, сформировавшейся при св. Иоанне II Иерусалимском. Имеется и материальный “носитель” этой традиции, устанавливающий связь между ЖК и Иерусалимом конца IV в., – Чаша Соломона (св. Кирилл увидел ее уже в “новом Иерусалиме” – Константинополе⁴⁹). Но, ответив относительно Чаши Соломона на вопрос, откуда? Мы пока так и не ответили на вопрос, зачем?

3.2. *Чаша Ездры*. Ездра упоминается во вводной части Слова св. Иоанна Иерусалимского на обновление Св. Сиона:

“Приступим среди стихий к полям божественных пастырей, *снедая от цветов* в божественных книгах (ср. 4 Езд. 9, 24), подражая Ездре, который посредством слез покаяния был одухотворен семидневным постом, вкушая от цветов полевых в видении ликов ангельских⁵⁰, плача Иерусалима и Израиля (4 Езд. 10, 20), – почему он и получил повеление начертать письмена и совершить книгу, сохраняющую писание (4 Езд. 14, 24–26), и испив ее, он был послан, преисполненный дарами Божиими (4 Езд. 14, 38, 49)”⁵¹.

В кн. Ездры речь шла о питии чаши: “И отверзох уста моя, и се чаша полна подаяшеся мне: и сие, *имже* бы исполнена, *бяше* якоже вода, цвет же *ся* огню подобен” (4 Езд. 14, 39).

В пересказе св. Иоанна замена чаши книгой – не более чем своеобразный эллипсис: только с этим питием Ездра обрел внутри себя то, о чем нужно будет писать в книге: “...и тогда, егда пиях, сердце мое мятышеся разумом, и в персех моих возрасташе премудрость (ср. Прит. 9, 2!), ибо дух мой содержашася памятию. И отверста быша уста моя, и не быша затворена к тому...” (4 Езд. 14, 40–41; ср. 42–44). Так была удовлетворена его просьба о исполнении его духовными дарами (“Аще бо обретох благодать пред Тобою, послѣи в мя Дух Свят, да напишу все, еже сотворено бысть в вѣце от начала, яже быша в Законе Твоем писана...” – 4 Езд. 14, 22).

Весь цитированный пассаж из вступительной части Слова будет иметь важные соответствия в богослужебном чине Св. Сиона. Здесь мы не сможем проследить их систематически и остановимся лишь на некоторых моментах. Прежде всего, чаша с ее содержимым приобретает евхаристическое значение. Следует иметь в виду, что откровение, о котором Ездра говорит в гл. 14, получено не от ангела, а непосредственно от Бога из купины, по образу Моисея (4 Езд. 14, 1 и сл.), который посылает ему Св. Дух питием чаши. Прообразовательное значение всего этого в церковном Предании должно пониматься однозначно. Кроме того, с откровением Ездры также соединен пост, причем, в данном случае – сорокадневный (4 Езд. 14, 23 и 44) и вдобавок ограничение трапезы в течение суток одноразовым вкушением хлеба ночью (4 Езд. 14, 43).

Если сопоставить ночное время вкушения хлеба с тем временем, когда Ездры была подана чаша – “в заутрии” (in crastinum: 4 Езд. 14, 38; ср. еще при обетовании об этом, 4 Езд. 14, 25–26: “...и Аз возжгу в сердца твоем светильник разума, и не угаснет, дондеже скончаются, яже начнешь писати... в заутри бо в сей час начнешь писати”), т.е. в начале следующих суток при отсчете суток с утра, то получится известная схема раннехристианского бдения (где тоже был принят обычный для “интертестаментарной” эпохи счет суток с утра, а не с захода солнца): молитвенное собрание с вечера “начинающееся внесением светильника (ср. “светильник разума” в ст. 25) – “преломление хлеба” в середине ночи (ср. Деян. 20, 11) – агапа (у Ездры пропущенная ради поста) – Евхаристическая чаша. Эта схема последования, как и сама структура молитв евхари-

стической анафоры, была заимствована Церковью Христовой от Церкви Ветхозаветной и именно при том состоянии последней, которое она имела в I в., а не в те отдаленные времена, которые описаны в книгах, позднее составивших канон Ветхого Завета⁵². Иначе не могло быть – ведь от Авраама до Иоанна Крестителя не иссякало пророчество во Израиле, пока не явился Новый Израиль, где дух пророчества излился *на всяку плоть* (Деян. 2, 16–21).

В чине Св. Сиона также предполагается бдение (агапа же пропускается не только и не столько ради поста, сколько по причине почти всеобщего в IV в. исключения агап из евхаристических последований). Это подразумевается брачной символикой “осьмого круга” – также перво-христианской⁵³ – и указано прямо в конце описания семи кругов, перед обращением к восьмому, когда св. Иоанн цитирует: “аще дам сон очима моима, и веждама моима дремание, и покой скранияма моима, дондеже обрящу место Господеви, (селение) Богу Иаковлю” (Пс. 131, 4, 5), именно на этом завершая свое описание “Дома Давидова” на пороге храма Соломонова⁵⁴.

Теперь достаточно видно, что в литургическом отношении, именно 14 глава 4 Ездры является богооткровенной основой чина Св. Сиона, который лишь через такое посредство можно возводить к видениям Исаии (в Ис. 6) и Иезекииля, а также к пиру Премудрости из Притч (9). Будучи иудейским произведением конца I в., 4 Езд. 3–14 в равной мере принадлежит христианству, поскольку в эту эпоху внешнего разделения Церкви и синагоги еще не произошло.

Разумеется (хотя здесь я это не рассматриваю), и связь чина Св. Сиона с Ездрой не была непосредственной: главным посредником здесь выступает раннехристианский чин праздничного бдения, соединенного с празднованием *Иом Киптур*. Итак, все готово, чтобы обратиться к 4 Ездры за разъяснением значения Чаши Соломона.

4. *Св. Кирилл перед Чашей Ездры*. Ездра получил Духа Святого, чтобы научить народ, записав *повторно* то, что было написано в Законе (см. выше цитату из 4 Езд. 14, 22), и при составлении новых писаний ему помогали пять учеников скорописцев:

“...посли в мя Дух Свят, да напишу все... да возмогут человецы обрести стезю, и иже восхотят жити в последних временех, да живут. И отвеща ко мне, и рече: ...ты же уготови себе дщиц много, и возми с собою Сарриа, Давриа, Салемиа, Ехана, и Асиеля, пять их, иже уготовани суть к писанию скоро... Вышний даде разум пятым мужем, и писаша, яже глаголаху...” (4 Езд. 14, 22, 23–24, 42).

Как справедливо подчеркивал Р.О. Якобсон, в среде учеников св. Кирилла и Мефодия господствовало такое же эсхатологическое понимание их миссии к славянам: научение тех, кто в последние времена пожелал встать на стезю евангельскую, – отразившееся в Житии св. Кирилла⁵⁵. Факт наставления народа через обновление Писания (чем по сути являлся и перевод на славянский) составляет еще более разительную аналогию. Наконец, нельзя удержаться, чтобы в “пяти мужах” не усмотреть прообраз святых равноапостольных Климента, Наума, Ангеляра,

Горазда и Саввы (память 27 июля) – первых учеников святых Первоучителей. Итак, события, последовавшие, согласно Житию св. Кирилла, после эпизода с Чашей, в точности соответствуют тому, что совершил Ездра, отлив из своей чаши. Чаша Соломона – это не просто поднесенная св. Кириллу чаша Премудрости (Прит. 9, 2), но именно чаша Ездры, которая дает премудрость для наставления целого народа обновленным (переписанным) Писанием, при содействии пяти учеников.

Таким образом, мы получили ответ на поставленный в начале вопрос о символике Чаши Соломона внутри собственно церковного Предания. Но этот ответ привел нас к следующему вопросу: почему св. Кирилл из Чаши Соломона не причащается? На поверхностном событийном уровне ответ очевиден: ведь Чаша хранилась в храме Св. Софии, и никто не мог понять надпись на ней; считали, что она происходит из ветхозаветного соломонова храма, т.е. ее значение было забыто. Но теперь такой ответ перестает нас удовлетворять: в дошедшей до нас редакции Жития св. Кирилла сохранился как “телеологический”, так и литургический контекст Чаши Соломона – Ездры, однако событийно Чаша из него “выпала”. Действительно, последствия эпизода с Чашей для св. Кирилла такие же, как для Ездры, – от причастия из чаши. Что же касается литургии, то предшествующая гл. 13 часть ЖК как будто сохраняет структуру преагнафорального чина, подобного, например, тому, что сохранился в так называемом *Завете Господа нашего Иисуса Христа* (кстати, дошедшего через сирийскую монофизитскую традицию в корпусе сочинений, связанных с именем св. Климента Римского⁵⁶, и обнаруживающего связь с богослужением, описанным в “Корсунской легенде”). В *Завете* это 3 молитвы – песни, в том числе некие песни Соломона, – еще 3 молитвы – чтения – проповедь оглашенным – проповедь верным. В ЖК с этим сопоставимы: с молитвами – Похвала св. Григорию Богослову (гл. 3), связанная с христианской редакцией богослужения *Йом Куннур*; с песнями Соломона – “молитва Соломона” (гл. 3); с чтениями – чтение еврейских, самаритянских и в особенности “русских” книг (гл. 8); с проповедью оглашенным – беседа с самаритянином (гл. 8), а может быть, и полемика с иудеями (гл. 9–11) и с язычниками в “народе фульском” (гл. 12); с проповедью верным – если не загадочное “пребывание в церкви свв. Апостолов”, то, по крайней мере, толкование надписи на Чаше Соломона (гл. 13). Далее текст надписи явно связан с чином причащения (и, еще прежде того, освящения Чаши погружением освященного Агнца – что я надеюсь показать в специальной работе). Архаичный литургический субстрат особенно ощутим в последовательности: Похвала св. Григорию – “молитва Соломона” – молитва, содержащаяся в надписи на Чаше, – вынесение самой Чаши. Присутствие здесь “молитвы Соломона” и параллели с *Заветом* придают ему характерный сирийский колорит.

Способ включения всей этой “литургической” линии в дошедшую до нас редакцию Жития св. Кирилла оставляет впечатление “агиографического монтажа” – сведения воедино исторически разновременных или разноместных и, возможно, относящихся к разным лицам событий. Иначе трудно объяснить утрату самого главного элемента “литургической”

линии – причащения. Но чин св. Иоанна Иерусалимского, конечно же, был невозможен в Константинополе IX в. (тогдашнее цареградское богослужение известно достаточно, чтобы так утверждать). Но этим не доказывается и историческая недостоверность эпизода с Чашей. Наличие какого-то монтажа в рассказе о миссии к хазарам, тесно переплетающимся с интересующими нас элементами 3, 8 и 13 глав, теперь практически доказано⁵⁷. Вероятно, масштабы его были несколько шире. Однако, в рамках настоящей работы нельзя судить ни о происхождении отдельных элементов выявленного “монтажа”, ни о том, какие основания он имел в реальной жизни св. Кирилла.

Я все же решил предложить свое гипотетическое решение, основания для которого привожу в другой работе⁵⁸.

Подобно “Сказанию о письменах” Черноризца Храбра и синаксарию на Успение св. Кирилла, Житие св. Кирилла в дошедшей до нас редакции контаминирует исторические данные, относящиеся к Первоучителю славян и к другому Кириллу – сиро-яковитскому (монофизитскому) миссионеру VII в., герою “Солунской легенды”. Повод для подобной контаминации невольно подали сами Первоучители, которые сознательно шли по следам яковитской миссии. – Ситуация, сопоставимая с тем, что происходило на Кавказе в эпоху св. Юстиниана, когда православному просветительству приходилось исправлять начатое монофизитами при Зиноне и Анастасии⁵⁹.

Яковитская миссия в VII в. несла и собственно сирийские элементы (так, “Солунская легенда” переведена с сирийского, о чем свидетельствуют непонятые переводчиком и потому просто транскрибированные несколько сирийских слов). В литургическом отношении это означало лучшую, сравнительно с Византией, сохранность раннехристианского и святоградского литургического субстрата.

В таком случае интерес св. Кирилла к Чаше мог быть связан с деятельностью его предшественника.

Приношу глубокую благодарность К.К. Аксентьеву, О.В. Нитрениной и о. Михаилу ван Эсбруку, О.И., помогавшим мне в этой работе.

¹ Ziffer G. Konstantin und die Chazaren // Die Welt der Slawen. 1989. Bd. 34. S. 354–361.

² Яковсон Р.О. Похвала Константина Философа Григорию Богослову // Slavia. 1970. Роѡ. 39 // Jakobson R. Selected Writings. B.; Amsterdam; N.Y., 1985. Vol. VI, Pt. 1. P. 232–239, особ. 237.

³ ван Эсбрук, 1986.

⁴ Там же. С. 348.

⁵ Klijn A.F.J. The Study of Jewish Christianity // New Testament Studies. 1973–1974. Vol. 20. P. 419–431, особ. 426.

⁶ Подробнее см.: Lourie V. Pour une reconsideration de *Te'ezazà Sanbat* et Eorigine de l'observance du samedi dans le rite éthiopien (в печати).

⁷ Лурье В.М. Этапы проникновения гимнографических элементов в структуру всенощного бдения иерусалимского типа и ее производные // Byzantinorossica. Т.1 (в печати).

⁸ Ср.: Bagatti B. L'Eglise de la Circoncision. (Publication du Studium Biblicum Franciscanum. Collection minor, N. 2). Jerusalem, 1965.

- ⁹ Ziffer G. Op. cit. S. 356. Алм. 1. Г. Зиффер считает, что о. ван Эсбрук без достаточных оснований связывает с *veritas hebraica* эпизоды 8-й и 13-й глав, полагая, что подобные эпизоды призваны подчеркнуть апостольское призвание Константина (С. 357). Но одно не противоречит другому: топосы, о которых пишет о. ван Эсбрук, относятся к некоему "канону" миссионерства и его агнографического описания, но их контекстная обусловленность в рамках одной жизни и одного Жития лежит в области индивидуального "творчества".
- ¹⁰ ван Эсбрук, 1984.
- ¹¹ Там же. С. 106.
- ¹² Реально за ней могло стоять опасение западных клириков, вызванное монофизитским происхождением первоначальной христианской письменности на славянском языке (см. примеч. 58).
- ¹³ ван Эсбрук, 1984. С. 133 (со ссылкой на PG. 59, 461).
- ¹⁴ Об этом иудее под именем Кириака, ставшем последним иудео-христианским епископом Иерусалима, и о связанной с ним традиции см.: *Esbroeck V. van. Une note de Severe d'Antioche sur Juda Cyriaque // V Symposium Syriacum, 1988. Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 aout 1988 (Orientalia Christiana Analecta, 236). Roma, 1990. P. 183–193* (здесь же библиография более ранних работ).
- ¹⁵ ван Эсбрук, 1984. С. 111–112.
- ¹⁶ Там же. С. 109.
- ¹⁷ Там же. С. 111.
- ¹⁸ Там же. *Passim*.
- ¹⁹ *Gouillard T. Le Synodikon de l'Orthodoxie // Travaux et memoires. 1967. T. 2. P. 65, 1. 318–322.* Издатель (С. 64. Примеч. 271) дает ссылку на "Вознесение Исаии", однако факт упоминания этого произведения под названием «τοῦ Ἰησοῦ ὁρατοῦς» имеет принципиальное значение так как этим подтверждается вывод А. Вайана о наличии общего средиземного оригинала у славянской и латинской версий "Видения Исаии", сохранившихся именно под таким названием. См. след. примеч.
- ²⁰ Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подготовили О.А. Князевская, В.Г. Демьянов, М.В. Ляпон под ред. С.И. Коткова. М., 1971. С. 169–177 (самое точное воспроизведение лучшей ркп.; не учтено в АНЗ). Обычно в славянских минологиях под 9 мая (в Успенском сборнике даты написаны по подскобленному). О происхождении славянской и латинской версий см.: *Vaillant A. Un apocryphe pseudo-bogomile: La Vision d'Isaie // Revue des etudes slaves. 1963. T. 42. P. 109–121.* К чему теперь прибавить *testimonium* Синодика в Неделю Православия (см. примеч. 19).
- ²¹ "Ты был предложен от здешних как Енох..." – обращается он к св. Порфирию в Слове на обновление св. Сиона (ван Эсбрук, 1984. С. 120). Ссылка на Евр. 11, 5, которую приводит о. Михаил, тут едва ли достаточна, коль скоро в Книге Еноха существует и подробное описание его вознесения духом (1 Енох, 71, 1 сл., АВЗ. С. 255 сл.).
- ²² Так называемая Вторая книга Еноха. См.: *Vaillant A. Le livre des Secrets d'Henoch. Texte slave et traduction française. 1me éd. (Textes publiés par l'institut d'Etudes slaves. IV) P., 1976.*
- ²³ См. АВЗ. С. 927–928. 4 Езд. 3–14 обычно датируют концом I в. и атрибутируют раввинистическому иудаизму (см. также: *Köster Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit. B.; N. Y., 1980. S. 418*); остальные главы 4 Езд. представляют собой написанные позднее вступление и заключение. Но для всего I в. жизнь христианства еще не обособлена от синагоги, и потому о раввинистическом иудаизме применительно к I в. было бы корректно говорить лишь

тогда, когда речь заходит о специально-антихристианских тенденциях внутри последней, – что, конечно, никак не может быть связано с 4 Езд.; талмудической традицией 4 Езд. не воспринята. В современной славянской Библии 4 Езд. называется 3 Езд.; перевод был сделан с Вульгаты в составе Геннадиевского свода. Ниже мы будем цитировать этот перевод, контролируя его по критическому изд. Вульгаты (*Biblia Sacra Vulgata* / Rec. R. Weber. Ed. 3a. Stuttgart, 1983. P. 1931–1974), и по сводному тексту на основе всех версий в англ. переводе (*Metzger B.M. The Fourth Book of Ezra (Late First Century A.D.) // The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. by J.H. Charlesworth. L., 1983. Vol. 1. P. 517–559, tr. p. 525–559). 4 Езд. 3–14 иногда называется “Апокалипсис Ездры”, но не путать с одноименным произведением, дошедшим только по-гречески (см. примеч. 50).

²⁴ Здесь и ниже цитируем по французскому переводу о. ван Эсбрука (*ван Эсбрук*, 1984. С. 115–125, здесь с. 115), который уточняет его же латинский перевод, сопровождавший издание армянского оригинала: *Esbroeck Mavan. Une homélie sur l’Eglise attribuée a Jean de Jérusalem* // *Le Museon*. 1973. Т. 86. Р. 289–304. Поскольку проповедь св. Иоанна не является для меня предметом специального изучения, я счел возможным не обращаться к армянскому тексту; иногда при переводе исправлял указания библейских мест (чаще всего, типографские погрешности).

²⁵ *ван Эсбрук*, 1984. С. 116.

²⁶ Там же. С. 122.

²⁷ Там же. С. 123.

²⁸ Там же. С. 123–124.

²⁹ Там же. С. 124.

³⁰ Там же. С. 125.

³¹ Там же.

³² *Апостольские Постановления* VIII, 12, 3. Ср.: *Jong J.P. de. Le Rite de la Commixtion dans la Messe Romaine, dans ses rapports avec les liturgies syriennes* // *Archiv fur Liturgiewissenschaft*. 1956. Bd. 4. S. 245–278; 1957. Bd. 5. S. 33–79.

³³ *ван Эсбрук*, 1984. С. 125.

³⁴ См.: *Franzmann M. The Odes of Solomon. Man of Rest* // *Orientalia christiana Periodica*. 1985. Vol. 51. P. 408–421.

³⁵ Цитирую по последнему изданию, учитывающему все свидетельства (ср.: CPG. 1350; АБЗ. С. 687 сл.): *Ламтке*. С. 128. Так как текст литургический, то перевожу его на литургический (ц.-слав.) язык.

³⁶ Только в сирийской традиции существует пневматология, где Св. Дух – “родительница” или “питательница”, связанная с тем, что слово “дух”, обычно мужск. рода, в форме женского рода означает “Св. Дух”. В XIX Песни Соломона эта сирийская инновация привела к путанице. Вот ст. 3–5: “Яко сосца Его [м.род – Отца] преисполнена // и не нужно есть еже возможно бы изгинути млеку Его // Дух Святый откры лоно Его [здесь некоторые переводчики переводят “Ее”, что отличалось бы в графике одной лишней точкой, которой в древнейших ркп. наверняка не было бы в любом случае; но тогда “лоно Духа” еще меньше согласовывалось с контекстом] (и смеси млеко от обою сосцу Отцу // И даде смещение миру яко не ведающим им, / и приавшим бысть в исполнение правости” (*Ламтке*. С. 128) [к ст. 5 ср.: Ин. 1, 10 и 12]. Из этих стихов очевидно, что изначально “млекопитательницей” был Отец, но в сирийском контексте иоанново учение о рождении в мир Сына из “лона Отца” (Ин. 1, 18) деформировалось. (Косвенно это свидетельствует против сирийского языка оригинала “Песней”). Если принять предлагаемое исправление, то XIX песнь обретает классическую структуру молитв анафоры, обра-

- щенных к Отцу, Св. Духу, как во всех аналогичных случаях, оказывается упоявающим питием, которым напоявает Сын, – чем и оправдывается Его представление Чашей.
- 37 Testamonia Лактанция, дважды цитировавшего один и тот же текст, приводятся в изд. Латтке (С. 128).
- 38 Идентификация точных цитат в лат. переводе Ф.Томшича при издании: *Constantinus et Methodius Thessalonicensis Fontes*. (Radovi Staroslovenskog Instituta, 4). Zagreb, 1960. S. 173. И. Дуйчев, рассматривавший эту композицию как самостоятельное произведение св.Кирилла, реконструировал ее греческий текст: *Dujčev J. Note sulla Vita Constantini Cyrilli// Cyrillo-Methodiana. Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven, 863–1963 / Hrsg. M. Hellmann et al. Köln; Graz, 1964. S. 75–76.*
- 39 *Franzmann M. The Odes of Solomon...*
- 40 *ван Эсбрук*, 1983. С. 122, Примеч. 96.
- 41 *Sevcenko I. The Greek Source of the Inscription on Solomon's Calice in the Vita Costantini // To Honor Roman Jakobson. Essays on the Occasion of his Seventieth Birthday 11 October 1966. The Hague; P., 1967. Vol. 3: Janua Linguarum. P. 1806–1817, esp. 1812 (Studia Memoriae Nicolai van Wijk dedicata. Ser. maior, 33).*
- 42 Вообще говоря, “дерево” как материал золотой чаши, нечто странное, но в контексте грекоязычной культуры (например, Иерусалима IV в.) это объяснимо игрой слов: ὕλη как название материала употребляется и для дерева и для металла (в тексте, изданном И. Шевченко, строки о “дереве” нет вообще; можно предполагать, что она стала вовсе непонятной и лишней, когда текст стал функционировать в качестве вступительных стихов к молитвам причащения, см. ниже). Но в семитском оригинале надписи не могло быть такой игры, и самое главное, несмотря на всю близость мотивов Креста и Чаши (ср. Мф. 20, 22–23 и 26, 39 и параллельные места), в ранних евхаристических текстах не засвидетельствовано их отождествление. Исконный смысл реконструируется вместе с семитским оригиналом слова, переданного по-гречески ὕλη: это должно было быть слово с корнем “быть плотным, густым”, для которого в библейском еврейском имеем 'bh без всяких дополнительных коннотаций (*Brown F. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. With an Appendix Containing Biblical Aramaic Based on the Lexicon of William Gesenius. Oxford, 1966. P. 716 a, s.v.*; в библ. арамейском не засвидетельствовано), но в других семитских языках этот корень расширяет или меняет свое значение. В наиболее грецизированном из арамейских диалектов – в сирийском – этот корень ['b] перенимает от своего греческого эквивалента значение “лес” и “древесина” (*Payne Smith. J. Thesaurus Syriacus. Oxford, 1868–1901. Col. 2763–2764*). Этот диалект легко мог повлиять на переводчика надписи на греческий, но из этого не следует, что сама надпись была на сирийском, т.е. восточноарамейском диалекте (упоминаемые в ЖК “еврейский” и “самаритянский” языки должны указывать на западно-арамейский диалект, кроме того, по-сирийски упоминание о “дереве” столь же определено, сколь и по-гречески, но уже не подкрепляется игрой слов). Коренное население Палестины говорило на западных диалектах арамейского, причем, диалект, употреблявшийся христианами, выработался в так называемый сиропалестинский язык (*Molitor J. Urchristliches Kerygma in seiner Abhängigkeit von der aramäischen Verkehrs- und Kanzleisprache und seine Nachwirkung im Koran // A Tribute to Arthur Voöbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment Primarily in the Syrian East / R.H. Fischer. Chicago, 1977. P. 97–108, esp. 104*). Именно сиропалестинский дает разгадку: 'b засвидетельствовано только в качестве сокращения корня 'wb – sinus, т.е. “чрево, утроба, лоно”. В числе примеров – Лк. 16, 22 κοιλός (*Schulthess F. Lexicon Syropalaestinum. Berolini, 1903. P. 140 a. s.v.*) Но в *Песнях Соломона* (XIX, 4), мы уже встречались с переда-

чей *kołłos* Ин. 1, 18 корнем 'wb, который в сирийском не может терять второй радикал, хотя родственность основ 'b и 'wb видна и в сирийском по производным формам. Окончательно получаем, что в оригинале надписи стояло *сиро-палестинское* 'b в значении "лоно", что соответствовало засвидетельствованной в *Песнях Соломона* интерпретации Ин. 1, 18. При переводе на греческий это место было переосмыслено переводчиком, совершившим обычную ошибку при переводе с близкородственного языка (он не учел различия между *сиро-палестинским* и *сирийским*); к греческому переводу восходит византийское толкование надписи, сопоставимое с богослужебным чином св. Иоанна Иерусалимского. Исконный смысл надписи следует из сопоставления с XIX песнью Соломона: Сын – Чаша, ныне сотворенная из "лона" (а не "древа") иного, а не Отческого – Девы Марии.

⁴³ *Sevcenko I.* Op. cit. Fig. 1.

⁴⁴ *Ibid.* P. 1816–1817.

⁴⁵ В семитской числовой записи 989 должно начинаться с буквы цаде, имеющей точку наверху (означающую, что имеется в виду цифровое значение 900, а не 90). Но так же выглядит знак сокращения слова (обычно черта сверху, но над одной буквой черта и точка не имеют большого различия). Таким образом, по начальной букве цаде в сирийском обычно сокращается слово *šlta* – "молитва" (*Payne Smith J. A Compendious Syriac Dictionary.* Oxford, 1895. P. 471a. В рубриках оно вообще редко пишется полностью). Едва ли это арамейское сокращение не было общехристианским, хотя для западных христианских диалектов раннего периода нет репрезентативного материала. 89 в семитских алфавитах *ṣ*, что я интерпретирую как недописанное (сокращенное или частично утраченное) слово *raḥḥ* (*ṣṣ*) – букв. "опресноки" (о значении этого слова как раннехристианского литургического термина см.: *Лурье В.М.* Указ. соч. Примеч. 16). Чтения "909" (все славянские версии надписи) или "990" (гипотетическая реконструкция Р.О. Якобсона) не позволили мне прийти к какому-либо толкованию.

⁴⁶ *ван Эсбрук*, 1984. С. 116; ср. в исследовании С. 110–113.

⁴⁷ Реконструкция текста у Р.О. Якобсона, см.: Указ. соч. С. 208–209.

⁴⁸ *ван Эсбрук*, 1984. С. 125.

⁴⁹ Независимо и значительно раньше к выводу, что "Чаша Соломона" в ЖК восходит к св. Иоанну Иерусалимскому, пришел К.К. Акентьев, изучавший тему "Нового Иерусалима" в Константинополе. Его изыскания еще не опубликованы.

⁵⁰ В 4 Езд. речь всегда идет об одном ангеле. Множество ангелов (и пост 70, а не 7-дневный) появляются в греческом "Апокалипсисе Ездры" (см. АВЗ. С. 927–941, перевод: С. 932–941).

⁵¹ *ван Эсбрук*, 1984. С. 116–117.

⁵² *Лурье В.М.* Указ. соч. (с дальнейшей литературой).

⁵³ Там же. Особенно см. о глубоко повлиявшем на богослужение внеканоническом (с позднейшей точки зрения) варианте притчи о 10 девах, где мудрые отличались от юродивых тем, что они бодрствовали. Православная Церковь именно этот вариант притчи предлагает на ежедневном богослужении полунощницы и специально в Вел. Вторник – в тропаре "Се Жених..."

⁵⁴ *ван Эсбрук*, 1984. С. 123–124.

⁵⁵ *Якобсон Р.О.* Указ. соч. С. 237–238.

⁵⁶ CPG 1743, где (с. 234–235) подробная библиография.

⁵⁷ *Ziffer G.* Op. cit. особ. S. 355: о тюркологических аргументах О. Прицак (1988).

⁵⁸ Готовится для т. 2 *Byzantinorossica* "Христианское просвещение Древней Руси: Истоки и результаты".

⁵⁹ ван Эсбрук 1986. Мои соображения о историческом значении "Солунской легенды" продолжают и уточняют наблюдения: Прохоров Г.М. Глаголица среди миссионерских азбук // ТОДРЛ. 1992. Т. 45. С. 178–199, особ. 192 и сл.

СОКРАЩЕНИЯ

ABZ	The Apocryphal Old Testament / Ed.by H.F.Sparks. Oxford, 1984.
ван Эсбрук, 1984	<i>Esbroeck M. van.</i> Jean II de Jerusalem. Et les cultes de S.Etienne, de la Sainte-Sion et de la Croix // <i>Analecta Bollandiana</i> . 1984. T. 102. P. 99–134.
ван Эсбрук, 1986	<i>Esbroeck M. van.</i> Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin – Cyrille // <i>Analecta Bollandiana</i> . 1986. T. 104. P.337–348.
Латтке	<i>Latike M.</i> Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis Göttingen, 1979. Bd. I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel – Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation des Oden Salomos in der Pistis Sophia. (Orbis biblicus et orientalis. Bd. 25/1).
CPG	<i>Geerard M.</i> Clavis Patrum Graecorum. Turhout, 1983. Vol. I.

SUMMARY

The paper contains the analysis of the parallels between the passage on the Vessel of Solomon from the Vita of St. Cyrill and such monuments as the Story of the Obtaining of the Relics of St. Stefanos by St. John II of Jerusalem (415) and the John II of Jerusalem's Homely on the Renovation of the Church of St. Sion (417). The author comes to the conclusion that the Vita develops certain liturgical and teleological elements of the Jerusalem early Christian tradition.

**БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ
В ВИЗАНТИЙСКИХ, ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ
И ДРУГИХ ВЕРСИЯХ
ФЛОРИЛЕГИЯ АНАСТАСИЯ СИНАИТА**

Ветхозаветные сюжеты о потомках Сима, Хама и о разделе земли между ними, отраженные в книге Бытия (X, 1–32), модифицированные и дополненные, хорошо известны как в греческой, так и древнерусской традициях. В конечном счете к этим сюжетам восходит начало “Повести временных лет” и текст о языках в Толковой Палее. Древнерусские тексты в своей основе происходят, как обычно считается, от соответствующих экскурсов в византийских хрониках Георгия Логофета, Иоанна Малалы, а также – во втором случае – в Пасхальной хронике и у Георгия Синкелла.

Вместе с тем отличие данных пассажей от исходных – библейских – значительно как по объему, так и по содержанию. Поиски источников текстов продолжают в современной науке.

В этой связи предлагается обратиться к фрагментам об уделах Сима, Хама и Иафета, сохранным во флорилегии Псевдо-Анастасия Синаита. Флорилегий возник на основе сочинения “Ответы на вопросы”, дошедшего под именем Анастасия Синаита (VII в.) – синайского монаха, затем – антиохийского патриарха. Ко второй половине IX в. свод “Вопросоответов” в расширенном, дополненном новыми текстами виде корпуса 88 вопросов и ответов приобретает устойчивую форму полемико-экзегетического произведения.

28-й раздел флорилегия посвящен вопросу, почему Господь повелел Аврааму сделать обрезание. В связи с рассказом об Аврааме подробно перечисляются его потомки, а затем следуют тексты схолий, сохранные в древнейших списках (начала X в.) данной редакции флорилегия в виде маргиналий. Схолии сообщают о сыновьях Ноя и разделении земли между ними, а затем, в связи с этим, – о народах, населявших известный мир. Развитие мысли “Вопросоответов” в данном случае таково: рассказ о значении пасхи, обсуждение обряда обрезания, имеющего, по мысли автора, значение для выделения избранного Богом народа; отсюда следует идея связи народов с библейской генеалогией, восходящей к потомкам Ноя. Следующей логической ступенью становится перечисление народов, а далее – и список островов, гор, земель и т.п.

Славянский перевод этого ответа составил 34-ю “главу” древнеславянского Изборника, дошедшего в древнейшем списке 1073 г., известном как Изборник Святослава (л. 1376–140а).

Текст о потомках сыновей Ноя с последующим затем перечислением народов, входивших в уделы Сима, Хама и Иафета, составляет фрагмент

“Из Анкирота” (Изборник: “Анкурота”), атрибулируемый рукописной традицией Епифанию Кипрскому (Саламинскому), происходившему из Иудеи, монашествовавшему в Египте и ставшему затем в 367 г. саламинским архиепископом на Кипре. В древнейших изученных списках сочинение о потомках Авраама помещено в Старшем Ватиканском списке X в. (Vatic. gr. 423), в Датированном Парижском 1005 г. (Paris. gr. 1085) и в Лаврском XIII в. (Athos Laura Г 115); при этом только в Ватиканском следует описание сыновей Сима, Хама и Иафета с народами, от них происходящими. Если в греческой традиции эти тексты известны в виде схолий (отчасти маргинальных), то древнерусский Изборник включает их в основной текст памятника.

Сравнение содержания более чем 120 выявленных греческих списков прототипа Изборника позволяет говорить о существовании некоего общего состава греческого прототипа Изборника Симеона-Святослава, ядром которого являются “Вопросы и ответы” Анастасия Синаита, воспроизводимые в определенной, одной и той же редакции, в начале и конце которых добавляются статьи также определенного состава. Известное единство содержания изучаемого свода подтверждается и наличием в ряде греческих списков общего заглавия для всей книги (Coisl. 120; Paris. gr. 922; Athos Laura Г 115; Paris. gr. 1259 A; Escor. R III 2).

Что касается состава самих “Вопросов и ответов”, относимых рукописной традицией Анастасию Синаиту, то все рассмотренные списки воспроизводят одну и ту же так называемую вторую редакцию компендиума Анастасия, если следовать определениям М. Ришара и М. Капальдо.

Изданный Я. Гретсером в 1617 г. текст “Вопросов и ответов” представляет собой одну из редакций памятника. Она насчитывает 161 вопрос и ответ, из которых семь публикуются вне счета. Древнейшие рукописи этой редакции относятся к XI в. Однако эта редакция является производной от двух более древних.

Первая из них, самая старшая, состоит из 103 вопросов и ответов без флорилегиев. Именно она связывается обычно с самим монахом Анастасием. Древнейший список, воспроизводящий эту редакцию, датируется IX–X вв. и находится в Москве (ГИМ греч. 265/197 Влад.).

Вторая редакция насчитывает 88 вопросов и ответов с флорилегиями. Известно несколько ее списков, начиная с X в. флорилегии дважды (во 2-м и 57-м вопросах) упоминают патриарха Никифора (806–815), включают статью Михаила, синклелла Иерусалимского, что дает основание для ее датировки IX в. Атрибуция ее в списках Анастасию Синаиту объясняется тем, что редактор использовал 26 фрагментов анастасиева свода и, возможно, как бы “посвятил” свой труд Анастасию.

Издание же Я. Гретсера воспроизводит 88 вопросов и ответов с флорилегиями, кроме того, включает в себя после 74-го ответа и значительную часть другой редакции (66 вопросов и ответов).

Формирование второй редакции шло за счет дополнения начального ядра статьями, часто “заимствованными” из других сводов. Это, в частности, касается статей “О великих реках” и “О великих горах”. В Старшем Куаленовском списке (Coisl. 120) они известны в виде маргиналий

на л. 113. В ряде списков – Старшем Ватиканском (л. 224), Старшем и Младшем Парижских (130 об. и 107–107 об.), Эскуриальском (101 об.–102), Младшем Лауренцианском (115), Марчианском (406 об.), Младшем Лаврском (131 об.) и др. – эти каталоги включаются в основной текст, составляя как бы “приложение” к 23-му ответу флорилегия.

Однако обе эти статьи сами по себе являются, судя по данным указанных выше списков, частями собрания географических каталогов. Иверский Афонский список XV в. – Cod. Athos Iber. 382 – содержит на л. 527 об.–528 об. статьи “Имена некоторых мест” и “О морях”, а далее – “Имена великих рек” и “Имена великих гор”. Тематически с этими географическими справочниками связаны следующие затем тексты хронологического содержания – Орологий (л. 529) и Менологий (542 об.). Таким образом, все эти статьи представляют собой определенное тематическое целое, лишь два фрагмента из которого – о реках и горах – вошли в прототип Изборника и в сам славянский памятник. Примечательно и то, что в Иверском сборнике эти статьи помещены не в составе 23-го ответа псевдоанастасиева флорилегия, а примыкают к текстам Бесед Андрея Кесарийского на Откровение Иоанна Богослова и Толкования сновидений, т.е. не входят в комплекс статей флорилегия, представляя собой самостоятельную часть.

Таким образом, библейский сюжет оказывается объединенным в свode “Вопросоответов” с географо-хронологическими статьями. В данной связи представляется необходимым рассмотреть историю формирования интересующего нас текста в общем контексте истории создания корпуса Псевдо-Анастасия, а также проследить пути его распространения в ближневосточной, славянской и других культурах.

ПУТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПРОТОТИПА ИЗБОРНИКА СВЯТОСЛАВА: РЕДАКЦИИ, ВЕРСИИ, СПИСКИ

При осмыслении путей эволюции содержания прототипа Изборника Святослава естественна попытка определить место данного сборника в традиции византийских флорилегиев и, в частности, его отношение к начальной авторской редакции “Ответов” Анастасия Синаита¹. В данной связи существенно показать связи “Вопросоответов” в соответствующих разделах с другими творениями Анастасия и, прежде всего, с его “Путеводителем”. Наконец, важно выяснить место изучаемого памятника в контексте аналогичных сводов, создававшихся в литературно-философских кругах, с которыми так или иначе связана история рукописной традиции псевдоанастасиева флорилегия; в первую очередь здесь имеются в виду круги патриарха Фотия.

“Вопросы и ответы” – ἐρωτοκρίσεις, ἀπορίαι καὶ λύσεις, πεῦσεις καὶ κρίσεις и т.п. – представляли собой определенный жанр раннесредневековой патристической литературы, получивший широкое распространение, в частности, в Византии и странах христианского Востока².

Для обоснования ответов на догматические вопросы, стоявшие в подобных произведениях, их составителями включались в текст обширные выдержки из библейских книг, творений Отцов церкви, раннехристианских полемистов. Так создавались флорилегии, служившие целью утвердить или укрепить выдвигаемый богословский тезис, поддержать его авторитетом традиции, особенно в тех случаях, когда выдвигаемое положение еще не стало общепринятым или оспаривается³.

Наибольшее распространение в Византии флорилегии получают в период тринитарных и христологических споров V–VI вв.⁴ В этот и последующий период и формулируются классические христологические своего рода энциклопедии типа *Doctrina Patrum* (Учение Отцов церкви о воплощении Слова), датируемое концом VII – началом VIII в.⁵ В дальнейшем появляются серии флорилегиев, посвященные событиям III–VII Вселенских соборов, формированию первых сводов богословской науки, тринитарным спорам, а позже – христологическим дискуссиям XII в. и, наконец, – паламитским контрроверзам. Этапы формирования этих сводов очерчиваются в связи с историей философско-теологической полемики ранневизантийской церкви. Такими этапами развития жанра можно считать несторианство (Кирилл Александрийский – Эфесский собор – Апологетика в 12 главах Кирилла), затем – евтихианство (Феодорит, Леон, Халкидонский собор, послание папы Льва 458 г.), монофиситство (флорилегии Тимофея, собранные им во время ссылки в Херсонес в 458–474 гг., не дошедшие в греческом оригинале, однако сохраненные в армянской и сирийской версиях⁶; затем – Севир Антиохийский), далее – полемика эпохи Юстиниана (Леонтий Иерусалимский и др.), тритеизм, монофелитство (VII в.), эпоха иконоборчества (Иоанн Дамаскин и др.) и т.д.

Особое место занимают богословско-полемические флорилегии, распространившиеся в списках VII–IX вв., приуроченные к спорам того или иного этапа историко-философского развития византийской богословской мысли. Известно несколько их классических видов: “Ответы на вопросы”, или “Апории” против монофиситов Леонтия Иерусалимского, “Вопросоответы” Анастасия Синаита, затем – “Путеводитель” Анастасия Синаита (между первой четвертью и концом VII в.), *Doctrina Patrum* (конец VII – начало VIII в.), далее – своеобразный свод полемического богословия (середины VIII в.), представленный в списке *Cod. Paris. gr. 1115*; затем следуют *Sacra Parallela* Иоанна Дамаскина, полемические сборники по проблеме исхождения Св. Духа (от Фотия до XIII в.), христологические беседы XII в., возникшие в эпоху обострения полемики при императоре Мануиле I Комнине, и наконец, – литература, связанная с исихастскими спорами.

Как показал А.И.Сидоров на примере анализа сочинения Феодора Раифского, включенного в антастиев флорилегий, а через него – в Изборник Святослава, эти произведения отвечали актуальным проблемам развития восточно-христианской философии, богословия и логики и отмечены чертами эрудитской изощренности и глубиной знания, не являясь при этом простыми, легко доступными для непосвященных справочными пособиями на все случаи жизни⁷.

Актуальность проблематики “Вопросоответов” Анастасия подтверждается включением ряда статей этого флорилегия в другое его произведение – “Путеводитель”. Благодаря новому критическому изданию “Путеводителя” К.Х. Утеманном можно точно указать на заимствованные пассажи: статьи ответа № 1 флорилегия = II. 6, 20–21 “Путеводителя”; № 24 = II. 2, 10–11, 7. 54–56; № 46 = XXII. 2, 42–44, № 78 = II. 5, 17–18; № 88 = II. 3, 34; № 89 = I. 1, 15–16; II. 2, 4–6; 5, 57–59, 60; 7, 52–53; № 90 = XIII. 6, 21–101; № 91 = I. 1, 18–21; 3, 73–79; II. 3, 34; № 126 = IV. 20–30; № 154 *append.* = I.3, 71–73 = XI. 15–16⁸. Как видно, расположение пассажей при заимствовании не сплошное, но избирательное и композиционно новое, что свидетельствует о серьезной редакторской работе составителя.

Дополнительным аргументом в пользу явной взаимосвязи двух произведений, связываемых с Анастасием, может служить часто встречающееся в греческих списках заглавие флорилегия – ὁδηγός, т.е. происходит заимствование титула другого памятника. Такое заглавие для “Ответов на вопросы” воспроизводят, например, списки Laurent. gr. 35(XI в.), Vatic. Pii II. 11 (XV в.) Vatic. gr. 1909, Roman. Centr. Vittor. Emm. gr. II. 1, Patmius 283, Ottobon.gr. 449 (все – XVI в.).

Определенная близость задач составления этих двух сводов, дошедших до нас под именем Анастасия, тематическая и идейная общность, прямые текстуальные совпадения невольно наводят на размышления о различии судеб этих произведений в славянском мире. Чем было предопределено то, что “Ответы на вопросы” получили широкое распространение, многократно переписывались, переводились, в то время как “Путеводитель” остался неизвестным славянскому читателю?..

С еще большей остротой этот вопрос встает при сопоставлении псевдоанастасиева флорилегия с “Амфилохиями” патриарха Фотия, сыгравшего, очевидно, – как я пытался показать в специальной работе – определенную роль в судьбе свода Анастасия. В состав своих “Амфилохий” Фотий включает ряд вопросов и ответов Анастасиева флорилегия⁹. Так, 41-й вопрос “Амфилохий” (IV, 148 – 151) идентичен 29-му, по Я. Гретсеру, вопросу флорилегия. Сюжетно близок и 293-й вопрос Фотия (VI / I.83 – 84: Διὰ τί ὁ Δαυὶδ τὸ Ἐφούδ περιεβάλετο;) 40-му вопросу Анастасия (τί ἦν τὸ Ἐφούδ etc.). Часть глав (вопросов) в сочинении Фотия лишь обозначена леммами без передачи основного текста. Многие из этих глав соответствуют формулировкам прототипа Изборника Святослава: 102-й вопрос Фотия (V.129 / Τί δηλοῖ τὸ Ἐφούδ, καὶ πόσα τούτου τὰ σημαίνοντα) близок 40-му в своде Анастасия, 111-й (*ibid.* Τὰ εἰδωλα τῶν ἐθνῶν ἀργύριον καὶ χρυσίον ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων) сопоставим отчасти с 11-м у Анастасия (... ἐμόν ἐστιν τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον...). Сюжетно и лексически п 9 аллюзиями на афанасиев флорилегий отмечены 135-й (Πῶς οὐκ ἔστιν ἐναντίον τὸ λέγειν ἕάν τις δεῖ ῥαπίσῃ ἐπὶ τὴν δεξιὰν σιαγόνα στρέφον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην (του) εἰ δὲ καλῶς τί με δέρεῖς) и 200-й (Τοῦ κυρίου λέγοντος “μὴ βάλλετε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων καὶ ἐξῆς, πῶς δὲ διδάσκειν τοὺς ἀπίστους; / вопросы Фотия.

Помимо текстовых совпадений труда Фотия с изучаемым флорилегием, реальность обращения константинопольского патриарха-энциклопедиста к своду “Вопросоответов” подтверждается и хронологическими совпадениями, вряд ли случайными. Как известно, Фотий создавал “Амфилохии” во время своей первой ссылки, т.е. после 867 г., когда в этом труде ответил на 300 вопросов митрополиту Кизика Амфилохию¹⁰. Основную часть сочинения Фотия занимают статьи по теологии, философии, но включены в него и разделы по грамматике (вопросы 21, 89, 106, 132, 163, 227) и филологии (например, вопрос 137-й – “Обзор десяти категорий” – омонимов, синонимов, паронимов и т.д.), мифологии (107, 150 и др.), а также ряд текстов, соответствующих “Категориям” Аристотеля (вопросы 77, 137–147)¹¹. А, как показано ранее, период между 867 (877) и 882 (883) годами представлял собой вероятный новый этап формирования прототипа Изборника Святослава в фотианских кругах, отмеченного обретением им энциклопедического характера. Вряд ли это хронологическое совпадение случайно. Впрочем, детальное текстологическое сравнение псевдоанастасиева флорилегия с сочинениями Фотия (особенно теперь, после появления нового многотомного издания его сочинений) – задача дальнейших научных разработок. Основания для постановки этой цели очевидны.

Итак, византийский прототип Изборника в том виде, в каком он пришел к славянскому переводчику, был памятником сложным, состоящим из нескольких редакторских напластований, с добавлениями новых текстов схолий и комментариев, распространившихся уже в списках различных редакций. Хотя основная часть как Изборника, так и его греческого прототипа связываются в рукописной традиции с именем антиохийского патриарха Анастасия Синаита, греческий текст флорилегия, положенный в основу перевода, – так называемая редакция “88 вопросов и ответов” – к началу X в. значительно вышла за рамки сочинения VII в. – авторского текста Анастасия. Работа по определению “анастасиева ядра” в дошедшем до нас и опубликованном Я. Гретсером компендиуме была в свое время начата и осуществлена М. Ришаром¹², который не успел завершить подготовку первого критического издания “Ответов на вопросы” в авторской первоначальной редакции Анастасия. Сейчас эту работу продолжает И. Мунитис¹³. Проведенное нами сличение состава “Вопросоответов” позволило выделить редакцию текста, признанную авторской. Обобщим эти данные, дополнив их материалами изучения непосредственно греческих списков различных редакций, оказавшихся нам доступными.

Первоначальная, авторская, редакция Анастасия Синаита имела следующий состав: № (по Гретсеру) 1, 75–78, 2, 79–88, 21, 9, 89–92, 23, 93, 8, 94–96, 18 (PG. 500 В–501 В 4), 18 (501 В 12–504 В 10), 97, 63, 3, 98, е.о., 4, 99, 98 бис, 98 тер, 100, 100 бис (§ 1), 100 тер + 22 (546 С 11 – D 4), 101–102, II, 103, 100 кват., 5 (361 В 10–С 1 + С 5–9), 104–106, 64, 6, е.о., е.о., 13, 107–108, 14, 109–111, 20, 112–113, 16, 114–120, 10, 121–124, е.о., 125–130, 19, 131–133 + 15, 134, е.о., 135–136, е.о., 137–138, 60, 109 бис, 40, 55, 139, 17, 140–141. Таким образом, первоначальная коллекция вопросов и отве-

тов насчитывала 103 “главы”¹⁴. Именно эти вопросы и краткие ответы (без дополнений в виде текстов из Библии, Отцов церкви, комментариев и схолий) представляются сочинением аввы Анастасия, созданным на Синае в VII в. в обстановке после арабского завоевания Египта, Сирии и Палестины¹⁵. Сочинение на первый взгляд адресовалось, судя по содержанию, прежде всего ближневосточному монашеству, клиру. Однако социальный круг предполагаемых читателей этим не исчерпывался. Скорее можно говорить о широкой этико-дидактической направленности сочинения Анастасия, адресованного простым мирянам в качестве руководства в их повседневной жизни и деятельности. Действительно, проблемы, с самого начала обсуждаемые Анастасием, вовсе не узко конфессиональны: как быть добрым христианином (= первые два с начала I–II/ в оригинальной версии, или № 1 и 75 по Гретсеру), что есть благо, дарованное Христом (IV = № 77 Гр.), какова цена греха и покаяния, как поклоняться в храме, почему никому не дано знать заранее день своей смерти, может ли попасть в Царствие небесное благодетельный иудей или самаритянин, или неверующий и т.д.

Даже в формулировках вопросов отражены как житейские проблемы любого прихожанина, так и специфика этноконфессионального состава населения знакомых Анастасию ближневосточных областей. Более того, отмечено, что ряд вопросов и ответов адресован исключительно или преимущественно женщинам¹⁶: в этих текстах обсуждаются проблемы беременности (второй вопрос оригинальной версии, 75-й – в издании), рождения (22-й – у Анастасия, конец № 92 – в издании), положения женщины, поработенной (арабами) (76-й Анастасия, № 123 Гретсера), а также различные аспекты замужества и брака (о многоженстве: 37 и 100, № 99 и 139 Гретсер), повествуется об обманутой мужем жене: 35 (№ 8 Гретсер.) и т.д. Все это не позволяет ограничивать круг читателей “Ответов” Анастасия лишь синайскими монахами.

Конечно, “Вопросоответы” нельзя сводить лишь к морально-дидактическому жанру. Много внимания уделяется и чисто богословским вопросам. Именно эта проблематика оказалась центральной после “расширения” и редактирования флорилегия при создании редакции “88 вопросов и ответов”, ставшей по преимуществу экзегетическим произведением. Но даже в этих случаях, как прекрасно показал Й. Мунитис¹⁷, толкование библейских сюжетов не является чисто экзегетическим, но ориентировано также на житейскую ситуацию, как, например, в тексте 37-го ответа (PG 577 CD): объясняя, почему Бог не позволил Моисею пройти в Землю обетованную, автор флорилегия подчеркивает, что Бог требователен и строг к тем, кто совершенен в добродетели, но великодушен по отношению к прочим, несмотря на их великие грехи, к святым же он не имеет и снисхождения. Таким образом, библейская экзегеза дает автору повод для объяснения и поведенческих мотивов.

Изучение списков, содержащих анастасиеву версию памятника, свидетельствует об ограниченном ее распространении. Фактически сейчас нет ни одной рукописи, содержащей текст данной редакции в полном объеме. Московский список IX/X в. ГИМ 197 Влад. имеет лакуну, восста-

навливаемую с помощью другого списка X в. – Wolfenbittel gr. 4240. Состав и расположение вопросов и ответов в них, однако, не идентичны, хотя оба текста данных манускриптов следует отнести к первоначальному варианту памятника. Еще одним известным списком оригинала является, по-видимому, Ватопедский – Athos Vatoped. 38 X/XI в., возможно, и Athos Karakallou 14 и Ambros.gr. 452/1 9 sup. olim T 90 (оба – XII в.).

Дальнейшая эволюция состава “Вопросов и ответов” связана с усилением как раз экзегетического и полемического аспектов содержания. Новый редактор (редакторы) использовал частично сочинение Анастасия, изменив композицию и сократив объем, с одной стороны, и дополнил аргументацию многочисленными патристическими экцерптами – с другой. Заимствованные из Анастасия главы расположены следующим образом¹⁸: № 1 (по Гретсеру) = 1 Ан., № 2 Гр. = 6 Ан., № 3 = 33, № 4 = 36, № 5 = 47 (PG. № 100 quat.), № 6 = 52 (PG. № 105 bis), № 7 = 41 (PG № 100 bis), № 8 = 25, № 9 = 18, № 10 = 73, № 11 = 45, № 12 = 83, № 13 = 55, № 14 = 58, № 15 = 88 (PG. № 132), № 16 = 65, № 17 = 101, № 18 = 29 – 30, № 19 = 85, № 20 = 62, № 21 = 17, № 22 = 42 (PG. № 100 ter), № 23 = 23, № 40 = 98, № 55 = 99, № 60 = 96, № 63 = 32, № 64 = 51, № 128 = 82. Дополненная новыми разделами, эта редакция “88 вопросов и ответов”, в отличие от начальной широко распространяется, многократно переписывается, дополняется схолиями. Состав редакции “88 вопросов” обретает следующий вид (номера вопросов – по Гретсеру): № 1, 59, 142–151, 60–70, 128, 71–74, 152–154. В некоторых манускриптах эта редакция, в свою очередь, имеет сокращенный вид. Примером варианта, подвергнувшегося дальнейшему редактированию эпитоматора, может служить Гроттоферратский список XI в. – Cryptens. gr.a.7 (в Cod. Vindob. Theol. gr. 328 Текст редакции неполон вследствие механической утраты листов в начале и конце манускрипта).

Если спроецировать нумерацию статей Изборника Святослава 1073 г. на состав данной редакции его греческого прототипа, то получится следующая схема (по М.Капальдо): ст. I Изб. Св. = Васил. прот. Евном., 2 = Кирилл Ал., <3> = Исид., 4 = Юстин (т.е. Феодорит), 5 = Максим, 6 = Анастас., 7 = Григ. Нисск., 8 = Иоанн Злат., 9 = Мих. Синк., 10 – 15 = О Шести Вселенск. соб. Далее номера древнерусского памятника сопоставляются с номерами “Ответов на вопросы” Анастасия Синаита (по изданию Гретсера): ст. 16–34 Изб. Св.-№ 1, 35–43 = 2, 44–55 = 3, 56–61 = 4, 62–71 = 5, 72–90 = 6, 91–94 = 7, 95–106 = 8, 107–136 = 9, 137–140 = 10, 141–156 = 11, 157–171 = 12, 172–174 = 13, 176–183 = 14, 184–187 = 15, 188–199 = 16, 200–206 и 77–84 = 17, 85–94 = 18, 96–97 = 19, 98–100 = 20, 101–104 = Григ. Наз. Статьи второго тома Изборника Святослава соответствуют: 1–3 = 20, 4–21, 24 = 24, 25 = 25, 29–30 = 26, 31 = 27, 32–34 = 28, 35–36 = 29, 37–38 = 30, 39 = 31, 40–41 = 32, 42 = 33 и 34, 43–44 = 35, 45 = 36, 46–47 = 37, 48 = 38, 49–50 = 39, 51–54 = 40, 55–58 = 41, 59 = 42, 60 = 43, 61 = 44 и 45, 63–65 = 46, 66 = 47, 67–72 = 48 и 52, 73 = 53, 74 = 54, 75 = 55, 76 = 56, 77–82 = 57, 83 = 58, 84–86 = 59, 87 = 142, 88–89 = 143, 90 = 144, 91 = 145, 92 = 146, 93–94 = 147, 95–96 = 148, 97 = 149, 98 = 150, 99–103 = 151 и 60, 104–105 = 61, 106–107 = 62, 108–111 = 63, 112–118 = 64, 119–127 = 65,

127–131 = 66, 132 = 67, 133 = 68, 134 = 69, 135–136 = 70, 137–138 = 128, 139 = 71, 140 = 72, 141–144 = 73, 145 = 74, 146–148 = 152, 153, 154. Заключительная часть Изборника выглядит следующим образом: 156 – 172 = Феод. Раиф., 173 – 174 = Максим, 175 = Г.Хир., 176 = Епиф. Пан., 177 = Диал. Васил. и Григ., 178 = Феодорит, 179 = Ириний, 180 = Августин, 181 = Апост. запов., 182–183 = Евсев., 184 = Исихий, 184 = Иоанн Дамаск. О макед. мес., 185–189 = О разл. месяц., 190 = О десятисл., 191 = Иоанн Дамаск., 192 = Григ Богосл., 193 = О 60 книгах, Епиф. о 72 пророках, О житии пророков, 194 = апостолы и ученики, б/н = Летописец вкратце.

Списки рассматриваемой редакции многочисленны: это и Vat. gr. 2020 (1993 г.), Vat. Palat. gr.318 (конца X – начала XI в.), Laurent. gr. IV 6, Vat. gr. 1582 (оба – XI в.); Escor. gr. Ω III. 11 (XI–XII вв.), Berolin. Phillip. 1474/gr. 70, Coisl. 115, Oxon. Bodl. gr. 17, Ambros. gr. 520/M 57 sup., Taurin. Reg. gr. 113, Patmius 53 (все – XII в.); Escor. Ω III. 14, Brescian. Querinian. A. VII. 25, Ambros. gr. 1041/H 257 inf., Taurin. Reg. gr. 196. b. III. 7 (все – XIII в.); Athos. Vatoped. 10, Athos. Vatoped. 13, Vat. gr. 432, Vat. gr. 509, Oxon. Auct. T. 5. 52/Bodl. gr. 274, Athen. 329 (все – XIV в.); Neapol. gr. 26/ II. A. 26, Paris. gr. 1220 A, Paris. gr. 1088, Vat. Regin. gr. 46 (XV и XV/XVI в.); Monac. gr. 53, Vindob. Theol. gr. 119, Vindob. Theol. gr. 200, Vindob. Theol. gr. 184, Paris. gr. 859 (все – XVI в.). Данная атрибуция предварительна: окончательное заключение о принадлежности греческих списков к этой редакции можно будет сделать лишь проведя полную корреляцию всех указанных текстов.

Вполне вероятно, что такая “популяризация” флорилегия в его новом виде и качестве связана с тем, что компендиум формировался в богословской среде, переживавшей в тот период оживленные дискуссии. Христологические проблемы оказались в центре “добавляемых” вопросов и ответов в условиях антимонафиситской полемики, распространения идей и различных течений “неохалкидонизма” (или “неоалександринизма”)¹⁹. В недавней работе А.И. Сидоров, опираясь на статьи и фрагменты флорилегия удачно показал, что, будучи как раз “добавленными” к начальной анastasиевой редакции, они связаны с актуальными христологическими спорами эпохи²⁰. Так, изучаемый свод обретает полемическую антимонафиситскую окраску, оттеняющую преимущественно экзегетический характер.

Доказательством того, что флорилегий был широкого распространения и популярен в византийском мире могут служить результаты анализа локализации происхождения списков памятника.

Старейшие списки X в. изучаемого памятника, происхождение которых поддается локализации, свидетельствуют, что в начале X/XI вв. основным центром переписки даниных сборников был Константинополь, скорее всего, императорский скрипторий. Об этом говорит константинопольское происхождение Старшего Куаленовского списка X в. (C), данные об изготовлении Старшего Амброзианского (A) X в. и Старшего Парижского – Cod. Paris. gr. 922 (P) XI в. в императорском скриптории. Эти наблюдения совпадают с результатами текстологического анализа состава сборников, подкрепленные косвенными историческими свиде-

тельствами о перемещении в конце IX – начале X в. центра дальнейшего формирования свода – прототипа Изборника – в византийскую столицу.

В XI в. сборник переписывается в монастырях Принцевых островов Мраморного моря, находящихся в непосредственной близости от Константинополя. Об этом свидетельствует запись 1062 г. писца. Cod. Laurent. gr. IV. 16.

Другой список XI в. – Cod. Laurent. VI. 35 находился в XIII–XIV вв. монастыре св. Георгия на о. Мармара, о чем сообщает владельческая запись, датируемая по почерку.

Ряд рукописных помет в изучаемых кодексах доказывает популярность флорилегия и в скрипториях Италии в конце X–XI вв.

Кодекс Vatic. gr. 2020 переписан в 993 г. в Капуе. Итальянское происхождение вероятно и у Cod. Vatic. gr. 1582 XI в.: во всяком случае, пребывание книги в Гротто-Ферраре определяется библиотечной записью. На юге Италии находился и другой список XI в. – Cod. Escor. Ω III. 14, подновлявшийся, судя по записи 1285 г. в Спасской обители Мессины. Та же запись указывает на происхождение книги “ἐκ χῳρας Καστέλλου”. Южно-итальянскими являются, судя по внешним характерным признакам оформления и письма, и Cod. Vindobon. Theol. gr. 328 (около XII в.) и Cod. Coisl. 115 (XII в.), лаврская библиотечная запись в последнем из них свидетельствует о перемещении книги на Афон.

Афон и Фессалия являлись, как следует из кодикологических наблюдений, третьим центром распространения сборника. Фессалийское происхождение у Младшего Амброзианского списка XIII в. очевидно (Cod. Ambros. gr. 1041/H 257 inf.). Ряд рукописных записей и помет говорит если не об афонском происхождении, то, во всяком случае, подобно истории кодекса Coisl. 115, о собирании изучаемых книг в афонских монастырях. Так, Младший Куаленовский список XII в. находился в библиотеке Лавры св. Афанасия, что удостоверено соответствующими пометами. Старейший список “авторской” редакции – Московский IX/X в. – находился в монастыре Пантократора, откуда и был вывезен Арсением Сухановым, что определяется соответствующими маргиналиями.

Кодикологический анализ по возможности всех рассмотренных списков с целью изучения регионального распространения копирования и редактирования сборников – прототипов Изборника – позволит получить новые данные, необходимые для исследования самого механизма переводческой деятельности средневековых книжников.

Именно на основе редакции “88 вопросов и ответов” сформировался и сборник – прототип славянского Изборника, который условно, следуя за одним из рукописных названий книги, можно назвать Συλλογή (что соответствует в определенной мере древнерусскому титулу). Συλλογή расшаряется за счет добавления статей прежде всего энциклопедического и справочного характера. До сегодняшнего дня нам известно 22 указанных выше и исследованных списка, оцениваемых как прототипы славянского памятника, известного в виде Изборника Святослава 1073 г.: Coisl. 120, Vatic. gr. 423, Patm. 109, Ambros. gr. 489/L 88 sup., Hierosolym. Patr. 34 (X в.); Paris. gr. 1085, Ottobon. gr. 414, Laurent. gr. IV. 6, Paris. gr. 922 (XI в.);

Laurent. gr. IV. 7, Leiden. gr. 90, Coisl. 258 (XII в.); Athos Laura Г 115, Oxon. Barocc. 206, Ambros. gr. 1041/H 257 inf. olim A 28 (XIII в.); Paris. gr. 1259 A, Escor. R.III. 2, Athos Laura Г. 37, Meteor. Metamorph. 28, Marcian. gr. 498 (coll. 432)/olim Card. Bessar. (167) (XIV в.); Neapol. gr. 27/Borbon. gr. II. A. 27 (XV в.), Vatic. gr. 620 (XVI в.). Естественно, не все эти списки идентичны по составу: какие-то главы и даже целые разделы текстов отсутствуют в тех или иных копиях. Более того, в Венецианском Марчианском списке правда, более позднем имеет место контаминация двух различных редакций – Συλλογῇ и Пространной: повторяются в разных местах кодекса одни и те же вопросы и ответы, однако, в различных вариантах, кроме того, переписаны тексты, отсутствующие как в других списках прототипа Изборника, так и во всех списках редакции “88 вопросов”, но зато сохранных Пространной редакцией, которую, видимо, и воспроизводит одна из частей объемного Марчианского кодекса, объединившего под одним переплетом одно и то же произведение, но в разных редакциях.

Пространная редакция, представлена рядом списков, один из которых был положен в основу существующего издания – Я. Гретсера, перепечатанного затем в “Патрологии” Ж.-П. Миня. Из известных нам списков максимально близок к изданию текст Cod. Laurent. gr. VI 35 (XI в.). Правда, М. Ришар сообщает о находке некогда Э. Какулиди в библиотеке Мюнхенского университета рукописи, которую непосредственно использовал Я. Гретсер. Однако не сообщается никаких данных этого списка (шифра и т.п.), не имеется о нем никаких сведений и в литературе и каталогах; мне в период работы в Мюнхене не удалось найти каких-либо ее следов. Другими списками Пространной редакции (в различной степени полноты состава), по предварительной оценке, являются Laurent. gr. IV 16 (1062 г.), Patm. 5 (XII в.), Vatic. Pii II 11 и Neapol. gr. 17/II. A. 17 (olim Farnes.) (оба – XV в.) вероятно, и Andros. Mon. Hag. 64, Athos Dionys. 224, Uppsal. gr. 29, Vatic. gr. 1909, Roman. Centr. Vittor. Emm. gr. II N 1 (XVI в.), Athos Vatoped. 15, Athos Dionys. 225 (XVII в.). Именно в списках этой редакции рассматриваемый флорилегий нередко озаглавляется “Ὁδηγός”, отождествляясь тем самым с другим произведением Анастасия – “Путеводителем”.

Таким образом, схему взаимоотношений редакций “Вопросов и ответов” и издательской судьбы памятника можно представить следующим образом. Основанием для отображения взаимозависимости Συλλογῇ – прототипа Изборника и Пространной редакции (“Псевдо-путеводителя”) является существование списков типа Марчианского (Ma), объединяющего оба варианта текста коллекции “88 вопросов и ответов” и Пространной редакции.

¹ Cp.: Richard M. *Florilèges spirituels grecs* // Dictionnaire de spiritualité. P., 1962. Fasc. 33–34. Col. 500–502.

² *Bardy G.* La littérature patristique des *Questiones et Responsiones* sur l'Écriture Sainte // *Revue biblique*. 1932. T. 41. P. 210–236, 341–369, 515–537; 1933. T. 42. P. 328–352.

³ *Devreesse R.* Introduction à l'étude des manuscrits grecs. P., 1954. P. 181–186.

- ⁴ Schermann Th. Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.–VIII. Jn. (Texte und Untersuchungen, N.F. XIII. – 1). Leipzig, 1904; Richard M. Opera minora. Turnhout; Leuven, 1976. Vol. 1. N. 3. P. 721–748.
- ⁵ Deikamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Munster, 1907. P. XLV–LXXXVII.
- ⁶ Schwartz E. Codex Vaticanus gr. 1431. P. 98–126.
- ⁷ Сидоров А.И. Феодор Раифский и Феодор Фаранский: По поводу одного из авторов "Изборника Святослава 1073 г." // ДГ. 1985. М., 1986. С. 193–198.
- ⁸ Uthemann K.H. Anastasius Sinaïtes. Viae dux (Corpus Christianorum. Ser. Graeca. 8). Turnhout; Leuven, 1981. P. 393.
- ⁹ Photius. Epistulae et Amphilochia. Leipzig, 1986–1987. Vol. 4–6.
- ¹⁰ Irigoin J. Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (XI siècle) // Cahiers de Civilisation Médiévale X–XII^e siècles. 1962. T. 5. P. 287–302; repr.: Griechische Kodikologie und Textüberlieferung / Hrsg. von D. Harlfinger. Darmstadt, 1980. S. 188.
- ¹¹ Cp.: Dain A. La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète // DOP. 1954. Vol. 8. P. 33–47.
- ¹² Richard M. Les véritables Questiones et réponses d'Anastase le Sinaïte // Richard M. Opera Minora. Turnhout; Leuven, 1977. Vol. 3. N 64.
- ¹³ Muniez J.A. Catechetical Teaching – aids in Byzantium // ΚΑΘΗΓΗΤΡΙΑ. 1988. P. 74–75.
- ¹⁴ Richard M. Opera Minora. Vol. 3. N 64. P. 42–50.
- ¹⁵ Ibid. P. 41.
- ¹⁶ Muniez J.A. Op. cit. P. 74–75.
- ¹⁷ Ibid. P. 75.
- ¹⁸ Richard M. Opera Minora. Vol. 3. N 64. P. 55–56.
- ¹⁹ Lebon J. Le monophysisme severien. Louvain, 1909; Moeller Ch. Un representent de la christologie neo-chalcedonienne au début du sixième siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclesiastique. 1944–1945. T. 40. P.110–140; Richard M. Le neo-chalcedonisme // Melanges de Science Religieuse. 1946. T. 3. P. 151–161; Helmer S. Der neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 218–243; Grillmeier A. Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg; B., 1975. S. 371–385; Winkelmann F. Die Östlichen Kirche in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jh.). B., 1980. S. 58–62; Allen P. Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Late Sixth Century // Byzantion. 1980. T. 50. P. 5; Galter P.L. L'Occident et le neo-chalcedonisme // Gregorianum. 1959. T. 40. P. 54–74. Cf.: Sellers R.V. The Council of Chalcedon: A Historical and doctrinal Survey. L., 1953. P. 293–294; Meyendorff J. Le Christ dans la théologie byzantine. P., 1969. P. 12; Idem. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. L., 1974. P. 34 etc.; Anastos M.V. Studies in Byzantine Intellectual History. L., 1979. IV. P. 4 sq.; Gray P.T.R. The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 2 sq.
- ²⁰ Сидоров А.И. Указ. соч. // ДГ. 1990. М., 1991. С. 135, и сл.

ПУТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ ФЛОРИЛЕГИЯ И ЕГО ПЕРЕВОДЫ: ЛАТИНСКАЯ И ДРУГИЕ ВЕРСИИ ВИЗАНТИЙСКОГО ПРОТОТИПА ИЗБОРНИКА

Набольшее распространение в греческих списках текста флорилегия в редакции "88 вопросов и ответов" предопределило то обстоятельство,

во, что именно с ней познакомились славянские книжники и перевели этот свод, создав Изборник, ставший выдающимся памятником книжной культуры уже славян. Занятия с греческими списками в различных рукописных собраниях позволили мне найти еще одно живое свидетельство обращения славянского читателя к изучаемой греческой книге. В Младшей Флорентийской (Лауренцианской) рукописи (XI или XI/XII в. Cod. Laurent IV 7 на л. 105 об.) обнаружена маргинальная запись, выполненная на нижнем поле (вверх ногами). Поле было обрезано при переплете, сохранился лишь короткий фрагмент, написанный уверенным четким почерком: ... Нын попь . Несмотря на краткость сведений (речь идет о священнике?), не позволяющую делать какие бы то ни было развернутые заключения, представляется важным сам факт обнаружения следов бытования греческой книги в славянской среде. Более того, показательно, что эта помета оставлена на кодексе, являющемся также и списком Συλλογῆ, т.е. редакции, ставшей прототипом славянского Изборника.

На полях греческих списков памятника нередки и латинские пометы и записи. Это, как и локализация происхождения некоторых списков итальянскими центрами, свидетельствует о более широком ареале распространения псевдоанастасиева флорилегия в мире средневековой книжности, чем просто одностороннее движение книги из Византии к славянам, на Русь.

Изучение истории формирования византийского прототипа Изборника Святослава 1073 г. базируется к настоящему времени на 120 с лишним списках IX/X–XVIII вв., 22 из которых представляют собой редакцию непосредственного прототипа славянского памятника, привело к заключению о необходимости не пренебрегать поздними списками, подчас обнаруживающими интересный материал, позволяющий подумать над проблемой распространения средневековой книжности в Европе в совершенно новом ракурсе.

К такому результату привело знакомство в Мадридской Национальной библиотеке с Cod. Matrit. gr.4552. Кодекс XVII в. представляет собой двуязычный греко-латинский сборник, текст в котором переписан в два столбца так, что левый воспроизводит греческий текст, правый – латинский. Вторая половина сборника после л. 156 является списком “Вопросов и ответов” (Псевдо-Анастасия Синаита). Как выяснено, одна из редакций этого византийского памятника (так называемая коллекция “88 вопросов с флорилегиями”) с добавлением устойчивого круга текстов в начале и конце компендиума стала прототипом славянского переводного сборника, известного как Изборник Святослава вместе со связанными с ним 20 южнославянскими и древнерусскими сборниками XIII–XVIII вв.

В Мадридском списке порядок следования вопросов и ответов иной, чем в списках “коллекции 88 вопросов”; отличается он композиционно и от полного текста компендиума, известного по Ингольштадтскому изданию 1617 г. Я. Гретсера. Интерес представляет сам факт двуязычия сборника, что наводит на мысль о существовании и распространении латинской версии памятника.

Помимо текстов, сохраненных Мадридским списком и изданием Я. Гретсера, существует латиноязычное парижское издание 1575 г. “Вопросов и ответов”, атрибутируемых в заглавии “Анастасию епископу Никейскому”¹. Однако предварительный анализ текста, проведенный Й. Мунитисом (который любезно и обратил мое внимание на это издание), позволяет говорить, что данный свод содержит латинскую версию “Вопросов и ответов” корпуса Анастасия Синаита, причем в редакции, близкой первоначальной (ее древнейшим греческим списком является, как сказано выше, Московский кодекс ГИМ. 197. Влад. IX/X в.). Этот факт свидетельствует о достаточной древности латинского перевода памятника.

Дальнейший поиск иноязычных версий византийского корпуса “Вопросоответов” привел к выводу о существовании грузинской версии текста (известна коллекция 16 вопросов), а также арабской (в корпусе 154 вопросов и ответов, а также в различных других сочетаниях).

Грузинская версия воспроизводит сокращенный вариант флорилегия². Это не единственный грузинский перевод Анастасия Синаита. Широкое распространение получила грузинская версия “Путеводителя”³, Гомилии на 6-й псалом, причем, так же, как и в греческом оригинале, в двух редакциях⁴ надгробной речи (BGH 2103 и – Inc.: *Τί τοῦτο σήμερον ὁυλῆται*; PG T. 89. 1192–1201).

Среди переводчиков творений Анастасия широко известны имена выдающихся деятелей грузинской культуры середины XI – первой четверти XII в. – афонского иеромонаха Феофила – ученика Георгия Афонского, а также Ефрема Мцире, трудившегося в Малой Азии, близ Антиохии, на Черной горе, Арсения Икалтоели, получившего образование в Константинополе и подвизавшегося на Черной горе, а после возвращения в Грузию, – в академиях Гелати, затем – Икалти в Кахетии⁵. В составе объемного сборника, созданного Арсением, “Догматикона”, древнейший известный список которого (Sin 1463) относится к XII в., помещены “Путеводитель” Анастасия Синаита, “Источник знания” Иоанна Дамаскина, тексты Кирилла Александрийского, антимонофиситские послания к Петру Антиохийскому, сочинения Михаила Пселла, Никиты Стифата, антилатинский трактат Евстратия Никейского, полемические статьи против иудеев, григорианцев, яковитов, мусульман и “эллинствующих” язычников⁶. Переводческим принципом декларируемым Арсением в конце перевода “Путеводителя” (“Предводителя”), была точность следования оригиналу. Он пишет: “Если кое-где встречаются темные и бедные места, это обусловлено не незнанием грузинского, а точным следованием греческому”⁷.

Арабская версия “Вопросоответов” содержит выдержки из псевдоанастасиева флорилегия, атрибуция многих фрагментов которых Анастасию Синаиту условна так же, как и в греческой традиции⁸. Интересно, что в составе арабского корпуса сохранилась не известная пока в греческом варианте Гомилия на Страстную пятницу⁹. Известные арабские списки, содержащие “Вопросы и ответы”, довольно поздние и отличаются друг от друга по составу. Так, Иерусалимский Святогробский список

Hierosolym. S. Sepul. ar. 113, датируемый 1841 г., содержит на л. 1 об.–216 текст 82 вопросов и ответов¹⁰. Указание в литературе также на Иерусалимскую святогробскую № 131¹¹ является ошибочным: имеется в виду один и тот же список (опечатка?).

Тот же состав вопросов и ответов – и в *Sbath Fahrīs* 220¹² – по списку *Sarfeh* ar.14/1, 18, датированному 1730 г.¹³ Другими известными списками являются также *Sinait. ar.* 481. 1 и 578. 6¹⁴. Указывается в литературе и на список *Balamand*¹⁵.

Для нас более важным является полный корпус “Ответов на вопросы” в 154 главах в *Daīr Aš – Šīr* XV в. (3.1–731). Корпус состоит из нескольких групп вопросов и ответов, первая из которых насчитывает тридцать глав (Р. 1–428) и названа “Книгой Анастасия”. К “Ответам на вопросы” примыкают Толкования на 10 божественных молитв (Р. 731–740). Г. Граф указывает на рукописи этого Василианского монастыря в Ливане, виденные им в 1932 г.¹⁶

Для изучения распространения анастасиева свода в арабском мире интерес представляют и данные о других произведениях под именем Анастасия, переведенные на арабский в известных рукописях. Это – Гомилия на Страстную пятницу, две гомилии на притчу о десяти девах, а также письма Анастасия (в рукописях *Balamand*); ему же приписываются и поучительные повествования, а также гомилия, сохранившаяся под именем Михаила Лавриота св. Харитона. И. Крачковским указана также неизвестная гомилия Анастасия в рукописи из собрания Григория IV № 27, л. 60 об.–69 об.¹⁷

Гомилия на 6-й псалом Анастасия, включаемая часто редакторами и писцами в кодексы со списками флорилегия и известная в двух греческих редакциях (Первая – PG T. 89, 1077–1116, Вторая – 1116–1144), дошла до нас и в двух арабских редакциях¹⁸. Гомилия Анастасия на Преображение Господне (ВНГ. 1999), известное в греческой традиции (Inc. – ‘Ως φοβερὸς ὁ τόπος οὗτος)¹⁹ также сохранилась и в арабском переводе²⁰. Гомилия на страсти Христа (ВНГ. 416 с: Inc. – Εἰρῆσται σωτηρίαν στήθερον), до недавнего времени еще не изданная²¹, существует также в арабской версии²². Арабская традиция сохранила и анастасиевы Повествования (“Narrationes”), известные в трех коллекциях – из 42, 9, а также 18 глав, 12 из которых неизвестны²³.

Такое широкое распространение произведений Анастасия Синаита, в том числе его “Ответов на вопросы”, в арабоязычной христианской книжности само по себе показательное, если учесть сравнительно ограниченное количество сохранившихся рукописей этого рода²⁴. Тем более интересными оказываются и обнаруживаемые соответствия в составе и содержании рукописных сборников, дошедших в разноязычных версиях. Так, среди арабских рукописей Синайского монастыря св. Екатерины обращает на себя внимание соединение в одной книге текстов “Вопросо-ответов”, флорилегиев и хронологических и историографических статей, подобно тому, как “Ответы на вопросы” Анастасия Синаита, как в греческих списках, так и в славянских и древнерусских, соседствуют с гомелетическими и краткими хрониками, или “Летописцем”.

Так, небольшой арабский сборник на пергамене (Sinait. Cathar. ar. perg. 25) в 64 листа включает в себя “Вопросы и ответы” Антиоха и Афанасия, затем – свидетельства о воплощении Христа, а также историю о благородном константинопольце и Повествование о Зиноне, василевсе ромеев, а сборник вопросов (Μαῖάμρ или Μαῖμαρ) Антиоха – монаха Лавры Саввы Освященного к игумену Евстафию в 150 главах XII в. включает в себя затем повествование о Семи Вселенских соборах, а также – о вероисповедании мельхитов, несториан, яковитов, маронитов, Ария, “македонян”, армян и полемические сочинения (Sinait. Cathar. ar. pap. 4). Другой сборник (Sinait. Cathar. ar. perg. 14), содержащий “Вопросы и ответы о правой вере”, включает в себя в завершении полемическое послание Льва императора ромеев к Омару ибн-Абделазизу Амиру ал-мухуменин и ответы последнего²⁵.

Итак, в арабской рукописной традиции существовали сборники, аналогичные изучаемым нами, содержащие вместе с “Ответами на вопросы” об основных христианских догматах и принципах, полемические статьи, а также хронологические выдержки, краткие повествования по историческим и церковно-историческим сюжетам.

Аналогом распространения прототипа Изборника Святослава как на Востоке, так и на Западе, могут служить другие сочинения, сохранившиеся под именем Анастасия. Указанные выше творения, атрибутируемые в леммах разноязычных рукописей Анастасию Синаиту, известны, помимо греческого оригинала, а также славянского, латинского, арабского и грузинского переводов, еще в сирийской, коптской и армянской версиях²⁶. Первая редакция Гомилии на 6-й псалом дошла в сирийском переводе²⁷ и в коптской версии²⁸. В армянском варианте дошла надгробная речь (Inc.: Τί τοῦτο στήδεον ἀγαπῆτοί; – PG. T. 89. 1192–1201), известная, как сказано выше, и в грузинском переводе²⁹.

Таким образом, обращение к латинскому переводу изучаемого памятника, спровоцированное знакомством с Мадридским греко-латинским сборником, позволило выявить широкий историко-культурный фон мира средневековой книжности, на котором создавался Изборник Святослава 1073 г.

Славянский памятник не был случайным изолированным произведением, происхождение, характер и назначение которого по сей день вызывают в науке недоуменные и противоречивые суждения и споры. Он представлялся то “древнейшей на Руси энциклопедией”³⁰, то “монументальной хрестоматией”³¹ или “хрестоматийным типом книги”³², то первым школьным учебником³³.

Однако древнерусский свод не был, как выясняется, результатом спорадического акта литературного заимствования в истории лишь двусторонних византийско-славянских связей. Он оказался определенным звеном в системе распространения греческой книжности как на Востоке, так и на Западе. Тем самым современное изучение Изборника Святослава обретает общеевропейский историко-культурный аспект.

- ¹ *Sacra Bibliotheca sanctorum partum...* ed. Margarinus de la Bigne. P., 1575. N. 6. Col. 121–274; Anastasii Episcopi Niceni Quaestiones in Scripturam, nunc primum editae interprete gentiano Herveto.
- ² *Paradze G.* Die alt-christliche Literatur in der georgischen Überlieferung // *Or. Chr. Leipzig*; Wiesbaden, 1928–1929. Vol. III. N 3–4. P. 111–112.
- ³ *Ibid.* P. 112; *Tarachnišvili M.* Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur (*Studi e Testi* 185). Città del Vaticano, 1955. P. 205–207, 380.
- ⁴ *Paradze G.* *Op. cit.* P. 112. Anm. 1–2; *Outtier B.* // *Bedi Kartlisa*. 1977. T. 35. P. 105.
- ⁵ *Хинтибидзе Э.Г.* Грузинско-византийские литературные взаимоотношения. Тбилиси, 1989. С. 92–99.
- ⁶ *Лолашвили И.* Арсен Икалтоელი. Тбилиси, 1978. С. 104–141 (на груз. яз.).
- ⁷ *Хинтибидзе Э.Г.* Указ. соч. С. 17.
- ⁸ *Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Città del Vaticano, 1944. Bd. 1. S. 375. (Repr. 1966).
- ⁹ *Pardenhewer O.* Geschichte der altristlichen Literatur. Freiburg; B., 1932. Bd. 5. S. 45 f.; *Altaner B.* Patrologie. Freiburg; B., 1938. S. 388; *Cheikho L.* Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam arab. Beyrouth, 1924. P. 43.
- ¹⁰ *Koikylides K.N.* Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμιτικῆς Βιβλιοθήκης Ἐν Ἱεροσολύμοις. 1901. Σ. 106.
- ¹¹ *Oriens christianus* (N.S.) Rome, 1916. N 6. P. 140.
- ¹² *Sbath P.* Al-Fahris (Catalogue de manuscrits arabes.) 1^{re} partie: Ouvrages des auteurs antérieurs au XVII^e s. Le Caire, 1938.
- ¹³ *Iahaq Ammaleh, at – Tarfa fi mahtutat dair as Sarfeh – Isaac Armalet.* Catalogue des manuscrits de Charfet. Publie à l'occasion du 150^e anniversaire de l'installation du siège patriarcal à Charfet 1786–1936. Jounieh, 1937. T. 2. P. 295 sq.
- ¹⁴ *Gibson M.D.* Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Convent of S. Catharinne on Mount Sinai. L., 1894.
- ¹⁵ *Cheikho L.* *Op. cit.*
- ¹⁶ *Graf G.* *Op. cit.* Bd. 1. S. XXXI.
- ¹⁷ *Крачковский И.* Арабские рукописи собрания Григория IV, патриарха Антиохии // *Христианский Восток*. 1921–1924. № 7. С. 1–20.
- ¹⁸ *Graf G.* *Op. cit.* Bd. 1. S. 375; cf.: *Sauget J.M.* // *An. Boll.* Vol. 88. 1970. N 21. P. 436.
- ¹⁹ *Guilliou A.* Le monastère de la Theotokos au Sinai // *Mélanges d'archéologie et d'histoire*. 1955. Vol. 67. P. 237–257.
- ²⁰ *Khater A.* Homélie de St. Anastase, évêque du Monastère du Mont Sinai pour la fête de la Transfiguration // *Bull. de la société d'Archéologie Copte*. 1969.–1970. T. 20. P. 75–84.
- ²¹ *Geerard M.* Clavis patrum Graecorum (*Corpus Christianorum* 3). Brepolis; Turnhout, 1979. P. 456.
- ²² *Cheiko L.* // *al-Mašriq* 1912. Roc. 15. P. 264–280; *Idem.* // *Theol. praktische Quartalschrift*. 1912. Bd. 65. S. 780–795.
- ²³ *Levi della Vida G.* Sulla versione araba di Giovanni Mosco e di Pseudo – Anastasio Sinaita secondo alcuni codici Vaticani // *Niscellanea G. Mercati*. Roma, 1946. Vol. 3 (*Studi e Testi* 123). P. 104–115; *Ganart P.* Nouveaux récits du moine Anastase // *Actes du XII^e Congrès International d'Etudes byzantines*. Béograd, 1964. T. 2. P. 263–271.
- ²⁴ *Meimares I.B.* Κατάλογος τῶν νέων ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς ἱερᾶς Μονῆς ἁγίας Αἰκατερίνης τοῦ ὄρους Σινᾶ. Athens, 1985. Σ. 15.
- ²⁵ *Gibson M.D.* *Op. cit.*

²⁶ Geerard M. Op. cit. P. 453–456.

²⁷ Baumstark A. Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte. Bonn, 1922. S. 262; Sauget J.M. OCP. Roma, 1961. Vol. 27. P. 423. N 54.

²⁸ Orlandi T. Elementi di lingua e letteratura copta. Milano, 1970. P. 120.

²⁹ Zarbhanalian G. Catalogue des anciennes traductions arméniennes (siècles IV–XIII). Venise, 1889. P. 296.

³⁰ Розов Н.Н. Старейший болгарский "Изборник"...// Изв. АН СССР. 1961. Т. 28, вып. 1. С. 78; ср. Шахматов А.А. Древнеболгарская энциклопедия X в. // ВВ. 1900. Т. 7, вып. 1.

³¹ Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984. С. 65.

³² Ковтун Л.С. Символика в Азбуковниках // ТОДРЛ. 1985. Т. 38. С. 218.

³³ Левочкин И.В. "Отческие книги" и Изборник Святослава // Сов. славяноведение. 1985. № 6. С. 72–76.

SUMMARY

Il s'agit de l'histoire des textes avec les sujets de l'Ancien Testament sur des descendants de Ney et le partage de la terre. Ce sujet est conservé dans le corpus du florilège de (pseudo) Anastase le Sinaïte. La version slave est représentée par l'Изборник du prince Sviatoslav 1073 (avec toutes ces copies allant du XIII^e au XVIII^e siècles). Les autres collections des questions et réponses sont présentée par une version latine, version géorgienne (en 16 questions) et arabe (la collection en 154 questions et d'autres combinaisons). L'analyse comparative des versions permet d'étudier l'évolution du sujet dans les traditions diverses.

СЛАВЯНЕ И РУСЬ В “ИОСИППОНЕ” И “ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ”

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ
НАЧАЛЬНОГО РУССКОГО ЛЕТОПИСАНИЯ

В 50-х годах XX в. Н.А.Мещерский обратил внимание на чужеземный источник легенды об Александре Македонском в Ипатьевском списке Начальной летописи (“Повесть временных лет” – ПВЛ), который не был известен А.А. Шахматову. Этим источником был еврейский хронограф середины X в. “Книга Иосиппон”, составленный в южной Италии (см. *Флюссер*, 1978–1980, *Голб, Прицак*, 1981. С. 87–89). В основу хронографа был положен созданный в IV в. латинский перевод “Иудейских древностей” и пересказ “Иудейской войны” Иосифа Флавия (отсюда название – “Иосиппон”). “Иосиппон” стал чрезвычайно популярен в средневековом мире: помимо собственно еврейских списков (фрагменты и полные версии XII–XV вв.), уже в XI в. был известен арабский перевод. Эпизод с Александром в русской летописи считался свидетельством того, что летописцу начала XII в. был известен древнерусский перевод еврейского хронографа (*Мещерский*, 1956, 1957, 1958; *Алексеев*, 1987). Критики Мещерского и развивающего его мысли А.А. Алексеева (*Х. Лант, М. Таубе*, 1988) настаивали на том, что “анекдот об Александре” читается только в Ипатьевском списке, отсутствует в ранних редакциях ПВЛ, а источник “анекдота” не сам “Иосиппон”, а какая-то западно-русская (“литовская”) летопись XV в. С точки зрения текстологии самой ПВЛ, это замечание нельзя считать справедливым: очевидно, что в Лаврентьевском и других списках, где нет легенды об Александре, повествование об ангелах, наводящих воинства язычников, оборвано припиской игумена Сильвестра (ср. замечания Л. Миллера, О.В. Творогова и др. // *Словарь книжников*. С. 341, 390–391), и целиком весь пассаж, касающийся чудес, творимых ангелами (включая и чудо с Александром), сохранился именно в Ипатьевском списке, т.е. принадлежал ПВЛ.

Исследователи предполагаемого влияния еврейской средневековой литературы (ее переводов) на древнерусскую письменность упустили из виду (или не придали существенного значения) давней мысли любителя русской старины Г.М.Бараца (1913)* о еще одном пассаже ПВЛ, составленном, по его мнению, под влиянием “Иосиппона”. Еврейский хронограф, как и многие средневековые хроники, включая русскую летопись,

* На эту работу мне указал Л.С. Чекин. В целом работу Бараца о влиянии еврейской литературы на древнерусскую следует признать во многом дилетантской, особенно в области летописной текстологии, но заслуживают безусловного внимания приводимые им параллели, относящиеся к фразеологизмам и отдельным мотивам русского летописания.

начинается с “Таблицы народов” – описания мира и указания места, которое занимает в этом мире народ (страна), чьей истории посвящена сама хроника: в еврейском хронографе приведен список Яфетидов, где дважды упомянута Русь. Барац обратил внимание на контекст этих упоминаний. Русь отнесена в “Иосиппоне” к потомкам Тираса (Фираса), сына Иафета – так в ветхозаветной традиции (и у Иосифа Флавия – Иудейские древности I.6.I) именовались фракийцы, а в поздней средневековой традиции – другие “северные” народы. В тексте, опубликованном А.Я. Гаркави (1874), основанном на т.н. Константинопольской редакции (изданной Брейтхауптом, 1710), на который опиралась большая часть исследователей (Мещерский, 1958. С. 133 и сл.; Творогов, 1975. С. 62 и сл.), сказано, что “Тирас – это Русиш, Бошни и Англеси, живущие по великому морю”. Два этникона трактуются вполне убедительно: Русиш – Русь, Англеси – англы; третий, по Гаркави, мог обозначать боснийцев – бошняков. Однако эти три народа трудно разместить на одном море (во всяком случае, с точки зрения современной географии). Барац, сравнивая перечень народов “Иосиппона” с перечнем ПВЛ, предложил не вполне надежную конъектуру: Бошни – Шибосни – “свеи”. Тот же Гаркави (1874. С. 336) указал на более раннее чтение этнонима в древнейшем из сохранившихся в списке “Иосиппона” – арабском переводе XI в. – Саксин – “саксы”.

В 1978–1980 гг. в Иерусалиме вышло критическое издание “Книги Иосиппон”, подготовленное Д.Флюссером. Интересующий нас “русский” фрагмент читается там следующим образом: “Мешех – это Саксани. Тирас – это Руси. Саксани и Энглеси живут на великом море, Руси живут на реке Кива, впадающей в море Гурган” (см. перевод и комментарий в приложении). Издатель отмечает размещение Руси среди “германцев” – Саксани и Энглеси и связывает это размещение со скандинавским происхождением имени русь. Вместе с тем нельзя не заметить вслед за самим Д.Флюссером, что отождествление “Тирас – Русь” может быть основано, прежде всего, на созвучии; при этом Тирас в Таблице народов (Бытие. 10, 2) следует за Мешехом – соответственно Русь следует за Саксани. Повтор этниконов также соответствует принципам построения библейской “Таблицы”: в “Иосиппоне” сначала приведена генеалогия, а затем – размещение народа. И вместе с тем невозможно “абстрагироваться” от определенной “привязки” руси к “северным” германцам в “Иосиппоне”, тем более, что к саксам там добавлены Энглеси – англы. Это заставляет вновь вернуться к контексту ПВЛ, где русь оказывается рядом с англами.

Варяги, к каковым летописец, помимо собственно скандинавских народов, относит и русь, сидят согласно ПВЛ, по “Варяжскому морю” “до земли агнянски и до Волошьски”. “Аньгяне” также относятся к норманнам-варягам в комментарии летописца к легенде о призвании варяжских князей. В списке ПВЛ нет саксов, что заставляет задать естественный вопрос: если летописец использовал “Иосиппон”, почему он не включил русь в соответствующий источнику контекст? Здесь необходимо учитывать два обстоятельства. Во-первых, народа “русь” не существовало среди скандинавских народов – так назывались скандинавские

дружины “гребцов” (*gorp – см. Мельникова, Петрухин, 1989), участников походов на гребных судах, проникавшие в Восточную Европу, получившие в славянской среде название *русь*, которое распространилось на земли и народ нового Русского государства. Летописцу, которому было известно предание о варяжском происхождении “изначальной” руси, нужно было найти для нее место среди варяжских народов – это место он нашел, опираясь на “Иосиппон”. Второе обстоятельство, которое явствует из летописного контекста – то, что летописец имел список народов Северной и Западной Европы, независимый от “Иосиппона” (в него не входили, в частности, саксы и даны – датчане) и построенный с иной “точки зрения” – точки зрения восточноевропейского, славянского книжника.

Особый интерес вызывает продолжение цитированного списка ПВЛ с включением руси: “русь, агняне, галичане, волхъва, римляне, немци, корлязи, вендици, фрягове и прочии”. В современной историографии много спорят о содержании конкретных этниконов, перечисленных в списке ПВЛ, особенно о “варягах” и “волхъве”. Содержание этниконов и структура текста в целом становятся яснее при обращении к собственно библейской “ветхозаветной” традиции (в частности, и к следующему этой традиции “Иосиппону”). Структура текста “Таблицы народов” представляет собой иерархию, в которой конкретные народы возводятся к сыновьям Ноя. Ср. в Иосиппоне: “Вот роды сынов Иафета... Тогарма составляет десять родов, которые суть: Козар, Пецинак” и т.д. Текст ПВЛ воспроизводит ту же структуру, причем в тех частях, которые не восходят к византийским хронографическим источникам. Ср., в частности, перечень, к которому еще придется обратиться и на структуру которого обращалось внимание в др. работе (Мельникова, Петрухин, 1994): “в Афетовом же колене седять русь, чюдь и вси языци: меря, мурома, весь” и т.д. Здесь “чюдь и вси языци” служат общим обозначением всех последующих народов в списке. Ср. далее о варягах: “Афетово бо и то колено: варязи, свеи, урмане” и т.д., где этникон *варязи* обозначает все народы, включая русь и англян; следующим вводным этниконом оказывается, если исходить из контекста ПВЛ, волхва: он объединяет римлян, немцев и т.д. Очевидно, что под волхами и волхвой здесь подразумеваются не только “итальянцы” и прочие романские народы (ср. *Королюк*, 1985), но “языци”, входившие в состав Священной Римской (“Романской”) империи, а до того – империи Каролингов: именно эти волхи притесняли славян на Дунае, как сказано здесь же, во вводной части ПВЛ (I. С. 11: ср. *Шахматов*, 1919. С. 26), и они были изгнаны уграми.

Конечно, нет оснований возводить эту “модель” прямо к “Иосиппону”: она свойственна самой “Таблице народов” в Книге Бытия (X) и распространена в средневековых хрониках. Отметим, однако, сходные проблемы, которые выявляются при исследовании текстов ПВЛ и еврейского хронографа. В ПВЛ неясно значение термина *галичане*, помещенного между перечислениями варягов и волхвы; традиционно считается, что он относится к галлам или гэлам, жителям Уэльса (ПВЛ. II. С. 212): случайно галичане примыкают к “агнянам”. В поздних списках “Иосип-

пона" есть сходный этникон *Галитцио*, но он вводит в список "славянских" народов – Саклаби, которые населяют европейский континент от Средиземноморья (Болгарии и Венеции) до того же "великого моря".

Очевидно, что в данном тексте еврейского хронографа (*Гаркави*, 1874. С. 303) речь идет о Галиче и Галиции – Галицкой земле в Прикарпатье, которую "Иосиппон" помещает в тех крайних пределах ("до конца морских островов"), которых достигла власть Рима. Информация эта, видимо, не могла повлиять на состав еврейского хронографа ранее середины XII в. – времени формирования Галицкой земли – и, стало быть, не имеет прямого отношения к "галичанам" ПВЛ, составленной в начале XII в. Вместе с тем, показательно, с одной стороны, само закрепление "галльского ономастикона" на крайних пределах расселения галлов в разных исторических традициях (ср. ту же ситуацию с "волохами" на Дунае и "валлийцами" – уэльсцами и т.п.). С другой стороны, еврейская средневековая историографическая традиция, очевидно, реагировала на реальные изменения в этнолингвистической карте Европы: вероятно неслучайным следует считать и введение в текст "Константинопольской версии" (и состав этой карты) Бошни – Боснии, также обретающей самостоятельное значение в середине XII в. (*Наумов*, 1989. С. 96–97).

Как уже говорилось, в раннем тексте "Иосиппона" вместо "Бошни" упомянуты Саксани – саксы; галичане же заменили более ранний этникон – "моравы". Д. Флюссер (1947–1948), а за ним Т. Левицкий (1964) и др. исследователи давно обратили внимание на славянскую форму этого этнонима, равно как и последующих названий славянских племен в списке: "и Морава, и Хорвати, и Сорбин, и Лучанин, и Ляхин, и Кракар (вариант Краков), и Боймин – считаются (происходящими) от сыновей Доданим, живут же они на берегу моря, от границы Булгар до Венетикии на море, и оттуда простираются до границы Саксани". Д. Флюссер считает, что информация о славянских народах в "Иосиппоне" восходит к IX в.: об этом свидетельствует то обстоятельство, что *моравы* упомянута первой в списке славян – Великоморавская держава действительно первенствовала среди славянских объединений Средней Европы в IX в.; в сферу ее влияния входили, видимо, не только "богемские" (чешские) племена, к которым следует, очевидно, относить хорватов и сорбов "Иосиппона" (ср. *Флоря*, 1982. С. 121–122), но и "вислянских" ляхов (*Исаевич*, 1982. С. 148). Лучане и чехи – два племени "Богемии", кровопролитная война которых, описанная в "Хронике" Козьмы Пражского, относится современными исследователями ко второй половине IX в. (*Флоря*, 1982. С. 123). В целом список славян "Иосиппона" от моравы до "богемцев" (Боймин), видимо, отражает историческую ситуацию IX–X вв., когда на

* Ср. трансформацию "кирилло-мефодиевской традиции" в русском хронографе 1512 г., где Морава помещена в Испанию(!), а к народам "словенского языка", обретшим святыне книги, отнесены болгары и словене, "сербы и арбанасы и Басане и Русы" (ПСРЛ. Т. 22. С. 354; ср. *Рогов*, 1985. С. 275). Сходный с "Иосиппоном" список христианских народов дает сирийский автор второй половины XII в. Бар Гебрей: за галисийцами у него следуют славяне, дунайский болгары, русь и т.д. (*Калинина*, 1988. С. 31–32).

смену Великоморавской державе приходит Чешское (“Богемское”) государство. Для большей части этниконов – исключая ойконим (Краков) предлагаются славянские информаторы, использовавшие суффикс *-ин* даже в книжном *Боймин*, “богемцы” (имя чехов, восходящее к кельтскому этникону *бойи*): ср. такое же использование этниконов в славянской передаче в трактате Константина Багрянородного “Об управлении империей” и у Масуди (X в.), Флюссер отмечает и сходную последовательность этниконов “Сорбин, Морава, Харватин” у этого арабского автора, который упоминает и чехов – богемцев: Barnidzin (ср. *Турек*, 1982. С. 39, 42). При этом форма “Морава” имеет прямую параллель в ПВЛ: Флюссер указывает и на специфику еврейской транскрипции – в именах Морава, Харвати и Кива – Киев (ср. ниже) используется буква “вав” вместо обычной “бейт”. В связи с этим нельзя не вспомнить и о предполагаемом “обратном” влиянии “Иосиппона” на этнонимеику ПВЛ: в русской летописи, как и в еврейском хронографе, употребляется форма *Козаре, козар* (ср. *Гаркави*, 1874. С. 306). Не менее существенно сравнение контекстов двух хроник, повествующих о расселении славян. В ПВЛ славяне расселяются от Дуная, где “ныне Угорьска земля и Болгарьска. И от тех словен разидошася по земле и прозвашася имены своими где седше на котором месте” (ПВЛ. I. С. 11). Фраза “разидошася по земле” и т.д. замыкает в Библии описание расселения яфетидов в их крайних пределах, в “островах народов” (Бытие. 10. 5): в “Иосиппоне”, напротив, она предшествует этому описанию. В ПВЛ та же фраза предшествует описанию расселения славян, которые в “Иосиппоне” и относятся к “островам народов” (библ. *Доданим*). Итак, далее в ПВЛ говорится: “Яко пришедше седоша на реце имянем Морава, и прозвашасе морава, друзии чеси нарекошася. А се ти же словени: хровате белии и серебрь и хорутане”, далее – о ляхах, о полянах и др. ляхских племенах и о восточных славянах. Сходный список славянских племен повторяется в ПВЛ еще раз, но уже не в космографической части, а в “исторической”, где вводится сюжет о происхождении славянской письменности (под 898 г.): “Бе един язык словенеск: словени, иже седяху по Дунаеви, их же прияша угри и морава, и чеси, и ляхове, и поляне, яже ныне зовомая Русь” (ПВЛ. I. С. 21). Далее повествуется о моравской миссии Кирилла и Мефодия – пассаж, который А.А. Шахматов относил – наряду с прочими пассажами, посвященными “дунайской” предыстории славян, к “Сказанию о переложении книг на славянский язык” (см. современный анализ: *Флоря*, 1985). Контексты ПВЛ и “Иосиппона” достаточно близки, хотя и не идентичны. Интересно, что “дунайская тема” в обеих хрониках “вводится” упоминанием “угров”. Ср. “Иосиппон”: “Угр, Булгар и Пецинак живут на реке великой, называемой Дануби, т.е. Дунай”, при этом *Угр* и *Дунай* “Иосиппона” также считаются отражающими славянскую передачу.

Обращает на себя внимание и то, что “Иосиппон”, как и ПВЛ, описывает расселение народов (в ПВЛ, прежде всего, славян) по рекам, на которых они обитают. Допустимо предположить, что и информация “Иосиппона”, и информация ПВЛ восходят к некоей “кирилло-мефодиевской” традиции, реально объединявшей все “народы”, упомянутые в

наших источниках, – от “козар” до “римлян”. Деятельность славянских просветителей, затронувшая так или иначе не только хазар и славянский мир, но и Западную Европу, нашла отражение в разветвленной космографической традиции, видимо повлиявшей, в частности, на западноевропейские источники, в том числе “Баварский географ”: ср. основные координаты” размещения славян в “Баварском географе” – к северу от Дуная до “пределов Дании”, хазар и руси (Назаренко, 1993). Круг этих источников расширяется, и список народов, участвующих в процессе включения славян – с получением ими письменности – во всемирную историю, приобретает все более определенный состав, явно связанный и со списком народов в космографическом введении к ПВЛ: ср. упоминание руси, римлян, венецианцев, владов, сербов, хорватов, моравлян и др. в Слове “О похвале Богородице Кирилла Философа” (Турилов, 1985).

Характерная особенность, которая объединяет интересующие нас списки “Иосиппона” и ПВЛ, заключается в том, что русь ни там, ни там не причислена к славянам (собственно, и в “Баварском географе” русь – *guzzi* – отделена от славянских племен упоминанием хазар – ср. Мельникова, Петрухин, 1989. С. 35). Отождествление современной летописцу Руси XII в. с полянами есть результат ученой работы русского книжника, показавшего, что современный ему русский язык – это язык “словенских” книг: поэтому он и “подверстал” русь к мораве и др. западным славянам (отождествив полян киевских с полянами “ляшскими”), ср. также упоминание “русских писмьен” (вместо сурских – сирийских в “Житии Константина”, гл. VIII; см. Флоря, 1981. С. 77, комм. с. 115–117) и т.п. Так или иначе, “изначальная” русь – не славянский народ и в ПВЛ, и в “Иосиппоне”.

Ф.Вестберг считал, что “Иосиппон” отождествлял русь с норманами – “северными людьми” англо-саксонских и франкских хроник. Автор X в. Ибн-Якуб, побывавший в землях полабских славян в 60-х годах и описавший Европу с позиций “южного” наблюдателя, сообщал, что “племена севера” завладели частью славян; отнеся к этим племенам и немцев (*тдишкин*), и венгров (*онглин*), и печенегов, и русь, и хазар (Вестберг, 1908; ср. Минорский, 1963. С. 146), он, видимо, опирался в своей “классификации” на ту же библейскую традицию. Это совмещение географического “севера” и “востока” на основе древней традиции помогает уяснить и последующую информацию “Иосиппона” о руси.

Русь упомянута в “Иосиппоне” дважды. Сама по себе эта двойственность упоминаний, как уже говорилось, вполне традиционна для хроник, строящих свое описание по образцу библейской Таблицы народов: и в цитированном списке народов, и в ПВЛ дважды упомянуты не только русь, но и чужь – первый раз в “Афетовой части” вообще, во второй – на Варяжском море (ср. о тех же повторах в византийской традиции – Ведюшкина, 1993). Однако собственно с русью ситуация сложнее. В тексте, изданном Гаркави, сказано, что “Руси живут по реке Кира, текущей в море Гурган”. Гурган – это Каспийское море; рекой, впадающей в него, может быть Кура (Гаркави, 1878. С. 301). В более раннем Оксфордском списке (Флюссер, 1978. С. 5–6) и арабском переводе говорится о реке

Кива, что, очевидно, передает название “Киев” (ср. также об ойкониме Киев в еврейской средневековой традиции – Голб, Прицак, 1981. С. 12–13). Д.Флюссер считает, что в первоначальном тексте имя города было перенесено на реку, как это сделано и при описании Тоскании: река (Арно) названа по г. Пиза; кроме того, еврейский хронист мог знать о торговом пути, соединяющем Днепр и Каспий. Очевидно, “Иосиппон” соединил две традиции – “восточную” о походах руси на Каспий в X в., хорошо известную арабским и хазарским авторам, и “европейскую” о северном происхождении руси – норманнов. Собственно, “восточная” и “северноевропейская” традиции были совмещены уже в IX в. в известиях ал-Якуби о нападении кораблей одного из народов севера (ал-Маджус) по имени ар-Рус на Севилью в 844 г.; арабские авторы X в. сопоставляли ар-рус с народом ал-Маджус ал-Урдмани – норманнами (в ПВЛ “урмане”); наконец, Ибн-Хаукаль сообщает, что русь, разгромившая Хазарию в 969 г., отправилась далее в земли ар-Рум (поход Святослава на Балканы против Византии) и ал-Андалус (Испанию – *Минорский*, 1964). Двойная локализация руси прослеживается и у ибн-Якуба: ар-рус упомянуты рядом с хазарами, они смешивались со славянами, но походы на прусов совершали на кораблях с з а п а д а, т.е. с Балтики (*Вестберг*, 1908). Таким образом, локализация руси “Иосиппоном” одновременно в Северной и Восточной Европе неудивительна. Более того, экспансия народа ар-рус охватывает в описании восточных авторов X в. почти весь Европейский континент. Такому охвату соответствует в описании ПВЛ главная государственная магистраль Руси – “путь из варяг в греки и из грек”, “восточное” ответвление которого – по Волге – связывает Русь с “Хвалиським” (Каспийским) морем (ПВЛ. I. С. 12).

Размещение руси в ПВЛ, как мы видели, не целиком соответствует “Иосиппону”. Первое упоминание руси включает ее в “Афетову часть”: “В Афетовой же части седять русь, чюдь и вси языци: меря, мурома, весь” и т.д. Вынесение здесь руси на первое место среди неславянских “языков” связано и с ее неславянским происхождением, и с тем, что этого “главенствующего” упоминания руси требовал основной вопрос ПВЛ: “Откуда есть пошла Русская земля”. Основанием для того, чтобы усматривать в “Иосиппоне” один из источников космографической части, стало помещение руси между варяжскими народами и англами на Варяжском море. Но и здесь саксы (равно как и датчане) “выпали” из кругозора древнерусского летописца – напротив, для автора “Иосиппона”, как “южного” наблюдателя, эти народы были важнее, чем свеи и готы – традиционные “партнеры” средневековой Руси. Естественно, центром Руси оказывается Киев, но не в космографической, а в исторической части, притом в прямой связи с “варяжским” преданием: Русью прозвались варяги (и словене) – дружина Вещего Олега, согласно ПВЛ завладевшего Киевом в 882 г., “оттоле” (с тех пор) распространилось и название Русь. В целом еврейский хронограф X в. в “свернутом” (“табличном”) виде зафиксировал то, что “развернул” в исторической ретроспективе на основании предания русский летописец начала XII в. Данные авторитетного в средние века хронографа были тем более актуальны для летописца, что

в его прямом источнике – в Хронике Амартола – не было упоминаний ни руси, ни славян в космографической части.

В целом “картина мира” “Иосиппона” более близка космографической части ПВЛ, чем описания, известные по другим источникам, в том числе “прямым” источникам русской летописи. Тем не менее предполагаемое влияние “Иосиппона” на космографию ПВЛ следует признать весьма ограниченным, и эти ограничения определялись принципиальными различиями во взглядах “Иосиппона” и составителя ПВЛ.

Еврейский хронист смотрел на славян и русь “извне”, более того, они были для него самыми окраинными народами (“островами народов”). В целом в перечислении народов Иафетова колена он следует (естественно) библейской “Таблице”; основа отождествлений часто – простые созвучия: ср. Тирас – Русь, Доданим – Данишки (обычный метод средневековых авторов: ср. отождествление “князя Рос” Септуагинты с Русью, Мосоха с Москвой и т.д.). Интересно, что эти различия во взглядах на славян отмечены и самим “Иосиппоном”: “иные говорят”, что *Склави* “от сыновей Ханаана, но они возводят свою родословную к сыновьям Доданим”. Д.Флюссер отмечает, что в еврейской средневековой традиции (в частности, у Вениамина Тудельского) славяне отождествлялись с потомками Ханаана, т.е. хамитами, так как представители славянских племен часто попадали на рынки рабов; в Библии (Бытие. 9.25) сказано, что Ханаан проклят: “раб рабов будет он у братьев своих” (ср. распространенную “народную этимологию” для греческой и латинской передачи самоназвания славян – *slavus*, “раб” и т.п.: см. Свод. С. 309. Примеч. 181). Утверждение, что сами славяне относят себя к потомкам Доданим, т.е. яфетидам, соответствует славянской традиции, в частности, и ПВЛ (у Масуди они – потомки Мадея, сына Иафета).

Для русского летописца славяне – главный объект описания, сделанного “изнутри”, из “полянского” Киева, что определенно явствует из космографической части ПВЛ, где летописец постоянно возвращается к киевским полянам, как к “точке отсчета” в своих исторических и географических построениях. Летописец, таким образом, лишь в весьма ограниченных пределах мог использовать “Иосиппон”, в частности, не мог “процитировать” значительные фрагменты его “Таблицы народов”. Возможно, данные еврейского хронографа были доступны летописцу в уже “адаптированном” виде, в составе “Хронографа по Великому изложению” (ср. *Творогов*, 1975. С. 62, и сл.).

Так или иначе, “Иосиппон” нуждается, на мой взгляд, в подробном текстологическом исследовании и комментировании, ориентированном на историю славянства и Восточной Европы. Особый интерес представляют также “тюркские”, в частности “хазарские”, сюжеты – как ввиду близости некоторых данных “Иосиппона” документам еврейско-хазарской переписки (ср. *Коковцев*, 1930. С. 26, и сл., *Голб, Прицак*, 1981; см. Приложение), так и в силу предположений о том, что перевод “Иосиппона” на Русь мог быть сделан при посредстве хазар (*Мещерский*, 1958. С. 152). Все это делает актуальным участие в исследовании “Иосиппона” не только гебраистов и славистов, но и тюркологов.

Приложение
КНИГА ИОСИППОН.
ТАБЛИЦА НАРОДОВ*

/.../ Ной родил Сима, Хама и Иафета. Сыновья Иафета: Гомер, Магог, Мадай, Яван, Тувал, Мешех и Тирас. Сыновья Гомера: Ашкеназ, Рипат и Тогарма. Сыновья Явана: Элиша и Таршиш, Киттим и Доданим. И был по всей земле один язык и одно наречие. И двинувшись с востока, они населили равнину. И сказали друг другу: давайте построим себе город. И спустился Господь посмотреть город и на башню, и сказал Господь: "Вот, один народ, спустимся и смешаем там язык их". И рассеял Господь их оттуда по всей земле, посему дано ему (городу. – В.П.) имя Вавилон. Вот роды сынов Иафета и земли, в которых они расселились по языкам своим в землях своих, в народах своих: сыновья Гомера – это франкос¹, живущие в стране Франца, на реке Сена. Рипат – это бретонцы, живущие в стране Бретания, на реке Лера. Впадают же реки Сена и Лера в море – Океан, т.е. в великое море.

Тогарма составляют десять родов², от них Козар³, Пецинак⁴, Алан⁵, Булгар, Канбина⁶, Турк⁷, Буз⁸, Захук⁹, Угр¹⁰, Толмац¹¹.

Все они живут на севере¹², и имена стран их – по именам их, и они живут по реке Итиль. Только Угр и Булгар¹³, и Пецинак живут на реке великой, называемой Дануби, то есть Дунай¹⁴. Сыновья Явана – греки, живущие в стране Иония и Македония. Мадай – это Альдайлаш, живущие в стране Хорасан. Тувал – это Тоскани, живущие в стране Тоскана на реке Пиза¹⁵.

Мешех – это Саксани¹⁶. Тирас – это Руси¹⁷. Саксани и Энглеси¹⁸ живут на великом море, Руси живут на реке Кива¹⁹, впадающей в море Гурган²⁰. Алиша – это Алемания²¹, живущие между горами Йод и Сабтимо²², и от них Лангобарди²³, которые перешли горы Йод и Сабтимо, покорили Италию и поселились в ней до сего дня, по рекам Пао и Тичио; и от них Бургунья, живущие на реке Родно²⁴; и от них Байория, живущие на реке Ренус²⁵, впадающей в великое море. Тичио и Пао впадают в море Венетика²⁶.

Таршиш – они вступили в союз с Македонией, и от них Тарсос. Когда измаильтяне захватили землю Тарсос, жители бежали в пределы сыновей Яван²⁷, те же воевали с измаильтянами, что в Тарсосе. Киттим – это Романи²⁸, живущие в долине Канпания, на реке Тиберию. Доданим – это Даниски²⁹, живущие в заливах моря – Океана, в стране Данамарка и в Инданья³⁰, в великом море, они поклялись не покоряться римлянам и пытались скрыться в волнах моря – Океана, но не смогли, ибо власть Рима простиралась до последних островов моря.

И³¹ Морава³², и Харвати³³, и Сорбин³⁴, и Лучанин³⁵, и Ляхин³⁶, и Кракар³⁷, и Боймин³⁸ считаются (происходящими) от сыновей Доданим, живут же они на берегу моря, от границы Булгар до Венетикки на море; и

* Перевод П.В. Петрухина и Я.Д. Эйделькинда по изданию: *Флюссер*, 1978. С. 3–9.

оттуда простираются до границы Саксонии, до великого моря; они то и называются Склави³⁹, а иные говорят, что они от сыновей Ханаана⁴⁰, но они возводят свою родословную к сыновьям Доданим⁴¹.

КОММЕНТАРИИ

- ¹ Франки: по Флюссеру, этникон дан в латинском аккумулятиве от *Franci*.
- ² Д. Флюссер отмечает, что традиция возводить родословную тюркских народов к десяти сыновьям Тогармы известна также по списку сыновей Тогармы в письме хазарского царя Иосифа: "Знай, что мы происходим от Иафета, от Тогармы, сына его; в родословных наших отцов нашли мы, что у Тогармы было десять сыновей..." Приводимый далее список отличается от перечня имен Тогармы в "Иосиппоне" (ср. *Коковцев*, 1930. С. 74–75; *Новосельцев*, 1990. С. 76); значит, по Флюссеру, список письма не зависит от "Иосиппона".
- ³ Ср. др.-рус. Козаре, ц.-слав. Козаринъ в Житии св. Кирилла (*Фасмер*, II. С. 278) и топонимы с основой козар в Подунавье (*Эрдели*, 1983. С. 175).
- ⁴ Печенеги: видимо, этникон восходит к самоназванию народа (ср. *Константин Багрянородный*. С. 279).
- ⁵ Аланы.
- ⁶ Этникон не идентифицирован.
- ⁷ В арабском переводе вместо этникона Турк (Турки) упомянут этникон Хабир (*Гаркави*, 1874. С. 333, 335), который О. Прицак сопоставляет с именем кабиры (кавары) у Константина Багрянородного (см. *Голб, Прицак*, 1982. С. 36–37; *Эрдели*, 1983), племенным объединением "из рода" хазар, которое переместилось с "турками" (венграми) в земли печенегов (*Константин Багрянородный*. С. 163) и далее в Паннонию – Венгрию. Показательно широкое употребление в средневековой историографии этникона турки (тюрки) для обозначения разных племенных объединений от венгров (у Константина Багрянородного) до огузов (гузов, узов) в еврейско-хазарской переписке (*Голб, Прицак*, 1982. С. 104, 133–134); последние, видимо, упомянуты вслед за турками в "Иосиппоне" (ср. также: *Новосельцев*, 1990. С. 77).
- ⁸ По Д. Флюссеру, вариант Куз идентифицируется с огузами, тюркским народом, обитавшим к востоку от хазар, за Волгой (ср. *Константин Багрянородный*, С. 388).
- ⁹ Этникон не идентифицирован.
- ¹⁰ Угры – по Д. Флюссеру, "Иосиппон" передает славянскую форму названия венгров.
- ¹¹ Вариант Тилмац. От названия этого печенежского племени производят слав. *толмач* (переводчик): ср. *толковины* ПВЛ (I. С. 23), трактуемое как калька печенежского племенного названия (*Фасмер*, IV. С. 71–72; *Константин Багрянородный*, С. 154–155, 389; *Голб, Прицак*, 1982. С. 39).
- ¹² По Д. Флюссеру – к северу от южной Италии, где жил автор "Иосиппона"; расположение потомков Тогармы имеет и более традиционное обоснование в Библии: ср. Иез. 38.6: "дом Тогарма от пределов севера, со всеми отрядами его".
- ¹³ Отсюда ясно, что речь идет о болгарях дунайских, а не волжско-камских.
- ¹⁴ Д. Флюссер отмечает славянскую форму передачи этого гидронима.
- ¹⁵ По Д. Флюссеру – река Арно, на которой стоит тосканский город Пиза.
- ¹⁶ Саксы. По Д. Флюссеру, этникон дан в германской (*Sachsen*), а не латинской передаче.
- ¹⁷ По Д. Флюссеру, идентификация вызвана сходством звучания обоих названий (ср. *Гаркави*, 1874. С. 318).

- 18 Англи.
- 19 По Д.Флюссеру, Днепр назван "рекой Кива" по названию города Киева, расположенного на нем, как выше Арно названа "рекой Пиза".
- 20 Название Каспийского моря в восточных источниках. Ф.Вестберг считал вторичное упоминание руси вставкой в текст "Иосиппона" (*Вестберг*, 1908. С. 375).
- 21 Идентификация вызвана сходством названий.
- 22 По Д.Флюссеру – за Альпами.
- 23 Лангобарды.
- 24 Бургундия на Роне.
- 25 Бавария на Рейне.
- 26 Венецианский залив.
- 27 В Византию.
- 28 Римляне.
- 29 Идентификация основана на сходстве звучания двух имен. Имя Даниски (Данишки) передает, по Д.Флюссеру, германскую форму.
- 30 По Д. Флюссеру, название воспроизводит непонятый автором "Иосиппона" латинский источник: in Dania.
- 31 О списке славянских народов в "Иосиппоне" см. *Флюссер*, 1947–1948; *Турек*, 1963. С. 37–38, 115, 279. Два языковых факта, отраженные в именах славянских народов в "Иосиппоне", свидетельствуют, по Д.Флюссеру, что автор хронографа слышал эти имена в славянской передаче. Вопреки древней традиции передавать звук -v- в иностранных именах буквой "бейт", автор использует букву "вав" (в словах Морава, Харвати, Кива), передавая слав. билабиальный -v-. Славянские этниконы имеют в "Иосиппоне" суффикс -ин (в этниконе Харвати конечная буква "нун" возможно, пропущена переписчиком). На -ин оканчиваются славянские имена и у других авторов X в., арабских (Масуди) и византийских (Константин Багрянородный).
- 32 Д.Флюссер отмечает, что та же форма употребляется у Масуди и в древнерусских источниках (в том числе в ПВЛ).
- 33 Учитывая "чешско-моравский" контекст "Иосиппона", можно предположить, что под хорватами имеется в виду не южнославянский народ, а племя, обитавшее в Восточной Чехии (ср. *Флоря*, 1982. С. 121–122).
- 34 Вероятно, под сорбами здесь также имеются в виду родственные лужицким сорбам племена Чешской долины (ср. *Флоря*, 1982. С. 121).
- 35 Д. Флюссер считает, что "Иосиппон" впервые сообщает о племени лучане, которое жило в "Богемии" и вело ожесточенную войну с чехами (в XII в.: см. *Козьма Пращский*. Чешская хроника. 1.10; *Флоря*, 1982. С. 123).
- 36 Ляхи. В космографическом введении к ПВЛ связаны с "дунайской прародиной" славян, упомянуты вслед за моравой, чехами, хорватами, сербами и хорутанами и помещены на Висле; на сходную локализацию в "Иосиппоне", видимо, указывает упоминание города Краков (на р. Висла) вслед за ляхами (ср. *Исаевич*, 1982. С. 148).
- 37 Вариант: Кракав – Краков.
- 38 Боймин – богемцы, Богемия, название чехов и Чехии в западноевропейских источниках с первой половины IX в. (см. *Флоря*, 1982. С. 122).
- 39 Sclavi – латинская передача самоназвания славян.
- 40 Д.Флюссер в комментарии приводит слова Вениамина Тудельского XII в.: "И зовут их евреи потомками Ханаана, ибо люди страны той продают сыновей и дочерей своих всем".

⁴¹ Эту ремарку Д. Флюссер предположительно связывает с тем, что в X в. часть балтийских славян находилась под властью датчан.

Алексеев А.А. Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. 11. N 1. С. 1–20.

Барац Г.М. Происхождение летописного сказания о начале Руси. Киев, 1913.

Ведюшанина И.В. Этногеографическое введение Повести Временных лет: особенности композиции // *Восточная Европа в древности и средневековье. Тезисы докл. М., 1993.* С. 12–14.

Вестберг Ф.Ф. К анализу восточных источников о Восточной Европе. 1–15 // *Журнал Министерства народного просвещения*. 1908. Ч. 13. Февр. С. 364–400.

Гаркави А.Я. Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве. Статья II: Из сочинения неизвестного автора, коего псевдоним Иосиф бен Горцион или Иосиппон // *Труды Восточного отделения императорского Русского Археологического Общества*. СПб., 1874. Ч. 17. С. 292–337.

Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth century. Ithaca; L. 1982.

Исаевич Я.Д. Древнепольская народность и ее этническое самосознание // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982.* С. 144–146.

Калинина Т.М. Восточные источники о принятии христианства на Руси // *Внешняя политика Древней Руси. Тезисы докладов. М., 1988.* С. 31–33.

Коковцев П.К. Еврейско-хазарская переписка в X в. Л., 1932.

Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1989.

Lewicki T. Josippon // *Slownik starozytnosci slowianskich*. 1964. T. 2. S. 341.

Lunt H.G., Taube M. Early East slavic translations from Hebrew // *Russian Linguistics*. 1988. Vol. 12. P. 147–187.

Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Название «Русь» в этнокультурной истории древнерусского государства (IX–X вв.) // *Вопр. истории*. 1989. № 8. С. 24–28.

Мельникова Е.А., Петрухин В.Я. Русь и чудь // *Балто-славянские исследования (в печати)*.

Мещерский Н.А. К вопросу об источниках Повести временных лет // *Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1957.* Т. 13. С. 57–65.

Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958.

Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда М., 1963.

Минорский В.Ф. Куда ездили древние русы // *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. М., 1964.* С. 22–23.

Назаренко А.В. Кирилло-мефодиевская традиция и Русь (некоторые источниковедческие наблюдения над “Баварским географом”) // *Восточная Европа... С. 57–59.*

Наумов Е.П. Процессы развития этнического самосознания в Сербии и Боснии в XII–XIV вв. // *Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989.* С. 94–116.

Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.

ПВЛ: Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Т. 1–2.

ПСРЛ: Полное собрание русских летописей. СПб., 1911. Т. 22.

Рогов А.И. Великая Моравия в письменности Древней Руси // *Великая Моравия: ее историческое и культурное значение. М., 1985.* С. 269–281.

- Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991. Т.1.
- Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первой половины XIV в. Л., 1987.
- Turek R. Čechy na úsvitě dějin. Pr., 1963.
- Turek R. Čechy v raném středověku. Pr., 1982.
- Турилов А.А. К истории великоморавского наследия в литературах южных и восточных славян // Великая Моравия... С. 253–269.
- Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. М., 1986–1987.
- Флавий Иосиф. Иудейские древности. СПб., 1900. Т. 1–2.
- Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности. Вступ. ст. и комм. Б.Н. Флория. М., 1981.
- Флоря Б.Н. Формирование этнического самосознания раннефеодальной чешской народности // Развитие этнического самосознания... в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 120–143.
- Флоря Б.Н. Сказание о предложении книг на славянский язык: Источники, время и место написания // Byzantinoslavica. 1983. Т. 46(1). С. 121–130.
- Flusser D. Zpráva o Slované v hebrejské kronice z X století // Český časopis historický. 1947–1948. Roč. 48–49. S. 238–241.
- Flusser D. Sefer Yosippon. Jerusalem, 1978–1980. V. 1–2.
- Шахматов А.А. Древнейшие судьбы русского племени. Пг., 1919.
- Эрдели И. Кабары (кавары) в Карпатском бассейне // Сов. археология. № 4. 1983. С. 174–181.

SUMMARY

The Old Russian translation of the Hebrew chronograph composed in the middle of the Xth century in Italy – Sefer Yosippon – became one of the sources of the Primary Chronicle. The Russian chronicler used not only “the legend of Alexander” (N.A. Meschersky), but also the Table of Nations from Yosippon (G.M. Barats). This table was actual for the Russian Chronicler because the Rus’ and the Slavs were mentioned in Yosippon (and was not mentioned in the Tables of Nations in the Byzantine sources of the Primary Chronicle).

The Rus’ and the Slavs were situated in the Japheth part of the World; moreover, the Rus’ was mentioned twice in Yosippon as well as in the Primary Chronicle. For the first time it was situated between the Northern peoples, the Anglians and Saxons, according to the Scandinavian origin of the Rus’, for the second time it is mentioned on the “river” Kiwa – Kiev, according to the contemporary situation (in the Xth century). The list of the Slavonic people included Morava, Charvati, Sorbin, Luchanin, Ljachin and Boimin and reflected a certain Cyrill-Methodian tradition (as well as the Primary Chronicle). At the same time Yosippon was not quoted in the Table of Nations of the Primary Chronicle directly: the Russian Chronicler had his own “world view” and own tradition on the origin of the Rus’.

ОГНЕННЫЙ СТОЛП В ДРЕВНЕРУССКОЙ АГИОГРАФИИ: ВЕТХО- И НОВОЗАВЕТНЫЕ ИСТОКИ

Чудесное явление огненного столпа описано в ряде древнерусских агиографических памятников. Огненный столп видят над брошенным в “пусте месте” телом убитого Глеба проходящие мимо охотники, купцы, пастухи (“Сказание о Борисе и Глебе”¹). Огненный столп восходит к небу, знаменуя смерть Феодосия Печерского (“Житие Феодосия Печерского”²). Огонь является над храмом, в котором отпевают тело невинно убиенного князя Игоря Ольговича (сказание о нем в Прологе³). В житиях мучеников князя Михаила Черниговского и боярина Феодора говорится об огненном столпе над их телами, оставленными в пустынном месте татарами⁴. Два огненных облака видят над брошенным убийцами телом князя-страстотерпца Михаила Тверского (пространная редакция “Повести о Михаиле Тверском”⁵). Семантическое наполнение этого образа раскрыто недостаточно.

Г. Ленхофф, отталкиваясь от сообщения “Сказания о Борисе и Глебе”, в котором говорится о небрежении церковных и светских властей, проявленном в отыскании тела Глеба и прославлении мученика, предположила, что для церкви и христианизированной княжеско-боярской среды христианский характер чуда был сомнителен⁶. Вероятно, языческие реликты в чуде с огненным столпом действительно присутствуют, хотя текст “Сказания о Борисе и Глебе” не дает бесспорных оснований для такой трактовки.

Небрежение же властей в отыскании тела Глеба сам составитель “Сказания...” объясняет тем, что еще не закончилась борьба Ярослава со Святополком⁷. Кроме того, вряд ли следует искать в “Сказании...” точные сведения о событиях 1015–1019 гг. Во-первых, культ Бориса и Глеба, как показал А. Поппе, получил широкое распространение и официальное признание всего княжеского дома и церкви только в 1072 г.⁸; соответственно “Сказание...” скорее всего было написано не ранее этого времени, и знания автора об обстоятельствах обретения и перенесения тела Глеба были весьма приблизительными. Во-вторых, сообщения в “Сказании о Борисе и Глебе” подчинены литературным повествовательным приемам. Отсутствие среди видевших огненное чудо князей, бояр или церковников свидетельствует о всеобщем забвении памяти святых, о трагичности начала их посмертной земной судьбы и контрастно подчеркивает будущую заслугу Ярослава, увековечившего память о братьях, и будущую славу святых. (Кстати, о почитании Бориса и Глеба купцами, пастухами или охотниками, видевшими огненные чудеса, в “Сказании...” ничего не говорится.) Наконец, известие о пастухах (и других “простых”

людях), видевших огонь и свечи возле тела Глеба, возможно, напоминает о евангельском рассказе о Рождестве Христовом, которое из всего еврейского народа ангел открыл лишь пастухам. Не случайно, в позднейшем духовном стихе о Борисе и Глебе рассказывается о приходящих поклониться огненному столпу царя из разных стран⁹ (ср. поклонение волхвов).

Основной источник и прообразы чуда с огненным столпом существуют в иудеохристианской традиции. Сами древнерусские книжники истолковывали огненный столп как явление ангела, помня о ветхозаветном рассказе об ангеле Господнем в образе огненного столпа, ведущем евреев через пустыню в землю обетованную (“Повесть временных лет” под 1110 г.; ср. “Повесть о Михаиле Тверском”¹⁰). Но это объяснение не исчерпывает всей многозначной семантики образа.

Огненный столп также, безусловно, символизирует отходящую к Господу душу: в “Житии Феодосия Печерского” огонь поднимается к небу в момент смерти преподобного. Об огненной природе души писал Иоанн Дамаскин¹¹. Огонь – также божественная энергия (ср. явление Бога в огне Моисею) или ангел, оберегающий тело святого от нечестивцев. Упомяну о чуде с огнем, отгоняющим их от гроба святого Олава Норвежского в “Саге об Олаве Святом” из “Круга земного” Снорри Стурлусона и сходное чудо в “Чтении о Борисе и Глебе” Нестора¹² (на близость этих двух описаний чудес обратил внимание Ф. Скиацца¹³). Можно упомянуть и об огне, исходящем от гроба Стефана Уроша, переносимого в церковь и спялящем лица мятежных горожан (“Хроника сербских кралей”¹⁴).

В древнерусской агиографии контекст чуда с огненным столпом таков: огонь встает у гроба над телом умершего или чаще убитого (мученики и страстотерпцы) святого. К русским памятникам можно добавить мученика св. Эдуарда Мученика Английского “*Passio Sancti Eadwardi, regis et martyris*” и гимны ему¹⁵. Обыкновенно огненный столп или является над храмом (“Житие Феодосия Печерского”, “Проложное сказание об Игоре Ольговиче”) или огонь сопровождает тело, которое переносят к храму для погребения (рассказ о перенесении мощей Феодосия Печерского в “Повести временных лет” под 1091 г.¹⁶ и в “Киево-Печерском патерике”¹⁷). Глухое место, в котором брошено тело святого мученика, также обладает характеристиками сакрального храмового пространства: возле покоящегося в пустынном месте тела Глеба виден не только огонь, но и горящие свечи и слышно ангельское пение (“Сказание о Борисе и Глебе”). Горящие свечи упоминаются и в текстах нескольких редакций житий Михаила Черниговского и боярина Феодора. Известие о свече или свечах, возжигающихся над могилой страстотерпцы Людмилы Чешской, содержится в ее проложном славянском житии, составитель которого особо подчеркивает значительность этого чуда: “Бог бо показа от нея знамение и чюдеса на месте, идеже бе погребена; не бе бо в церкви, нъ под стеною града, идеже являжу (так! – А.Р.) ся по вся нощи свеща горяща” (вариант: “свещи горящи”¹⁸). Сходный эпизод читается в латинских памятниках о святой Людмиле¹⁹. Огонь эквивалентен свечам и пе-

нию – над телом Глеба “овогда бо видима стълп огньнъ, овогда свещи горуще и паки пения ангельская слышааху”²⁰.

В пределах христианской традиции огненный столп можно осознавать как божественную энергию (ср. выше). Багряный, огненный свет сходит на лампы в Храме Гроба Господня в Великую Субботу (“Хожделение игумена Даниила”²¹). Возжигание от божественного огня только трех лампад, возможно, символизирует святую Троицу. Подобно этому три столпа являются над храмом Печерского монастыря, в который переносят мощи св. Феодосия Печерского (“Киево-Печерский патерик” и “Повесть временных лет” под 1091 г.).

В агиографии, в частности древнерусской, чудо с огненным столпом преимущественно встречается в житиях мучеников за веру и страстотерпцев княжеского сана во имя Христа. Конечно, отчасти такой факт может объясняться тем, что книжники, писавшие об Игоре Ольговиче, Михаиле Черниговском и боярине Феодоре или Михаиле Тверском, следовали эталонному тексту – “Сказанию о Борисе и Глебе”. Упоминание в некоторых редакциях житий Михаила Черниговского и Феодора о свечах, горящих возле тел мучеников, впрочем, лексически совпадает с сообщением о чуде над могилой святой Людмилы в списках славянского проложного жития, опубликованных в первом томе издания “*Fontes rerum Bohemicarum*”, хотя утверждать, что русские книжники заимствовали этот фрагмент именно из жития Людмилы, было бы слишком смело.

Для “соединения” огненного чуда с фигурой страстотерпца (и прежде всего, страстотерпца-князя) были и более глубокие основания. Святой (особенно страстотерпец, принявший смерть в подражание Христу) – жертва, принесенная Богу. Е. Рейсман заметил, что захоронение Глеба между двумя колодами воспроизводит языческие скандинавские обряды. Исследователь предположил, что убийство Глеба, как оно описано в “Сказании о Борисе и Глебе”, имеет характер обрядового жертвоприношения князя²². Убийства древнерусских и скандинавских правителей, совершенные их родственниками в борьбе за власть, действительно обнаруживают разительное сходство, позволяющее говорить о реликтах ритуального предания правителя смерти. Святых Глеба и Магнуса Оркнейского *закалывают повара*, Василька Теребовльского *ослепляет ножом овчарь* (“Повесть временных лет” под 1097 г.). Убиение князя напоминает жертвоприношение, заклание ягненка, в христианском коде оно прочитывается как подражание закланию агнца – Христа. В границах ветхозаветной традиции огненный столп осознается как знак принятия Богом удобной ему жертвы. В христианской традиции эта жертва осмысливается как литургический символ. Одним из метафорических обозначений литургического таинства был огонь. В “Житии Сергия Радонежского” описано явление огня на святой трапезе в алтаре, входящего в потир. Сергей причащается из этого потира²³. Вкушением огня представлено причащение и в приписываемом Симеону Новому Богослову евхаристическом каноне: “Огонь и свет буди ми, Спасе, прятие пречистых и животворящих твоих таин, пожигая греховных плевел и просвещая всего...”²⁴. Протопоп Аввакум в своем “Житии” иносказательно называет

сожженного никонианами инока Авраамия хлебом, принесенным Господу²⁵.

Литургические и христологические ассоциации окружали фигуру князя-страстотерпца. В памятниках, посвященных князьям-страстотерпцам, они уподоблены Христу, а их смерть – “повторение” крестного подвига-жертвы Христа. Показательны реализация библейских метафор (“Царь Небесный” – князь, король; жертвенный агнец – и закалываемый ножом “кроткий агнец”²⁶ св. Эдуард, Глеб и Магнус) или воспроизведение чудесных знамений, сопровождавших смерть Христа (затмение в памятниках, посвященных Олаву Святому, землетрясение в проложном сказании об Игоре Ольговиче). В средние века (особенно на Руси) правитель воспринимался как двуединый “знак” Христа – Царя и Жертвы (М. Чернявский²⁷). Литургические коннотации могли приобретать в литературных памятниках княжеский пир и трапеза (древнечешская “Легенда Никольского” о князе Вячеславе²⁸, рассказ древнерусской Лаврентьевской летописи об убийстве татарами князя Василька Ростовского²⁹) или хлеб и княжеская кровь (чудо Олава, исцеляющего ребенка хлебом, вылепленным в форме креста; целительные свойства крови убитого козла - “Сага об Олаве Святом”³⁰).

Огненный столп и храм или пустынное место, наделенное признаками храма, обыкновенно соединяет фигура князя – мученика. В богословии – в частности византийском – храм воспринимался как модель мира, а мир – как богосозданный храм³¹, жертвенник храма символизировал тело Христа (напр., у Симеона Солунского³²). Подобно этому и тело убитого князя могло восприниматься как знак, символ – “подобие” Христа – жертвы, положенный в мире – храме, а огонь – как зримый образ благодати Святого Духа, пребывающей в этом мысленном храме и в “малой церкви” – теле святого мученика (или преподобного – Феодосий³³). Для связи храма с огненным образом-символом показателен рассказ “Повести о взятии Царьграда турками в 1453 году” Нестора Искандера об огненном столпе, выражающем неизреченный свет благодати Святого Духа, почившей во храме св. Софии³⁴. Значима форма огненных столпов в летописном и патериковом рассказах о перенесении мощей Феодосия Печерского: три столпа имеют вид дуг, т.е. напоминают церковные закомары.

Связь огненного столпа в русской агиографии со Святым Духом демонстрирует “Слово о князьях”: над телом князя Давыда Святославича появляется голубь – голубь, символ Святого Духа в этом эпизоде как бы эквивалентен огненному столпу. (Составитель текста, может быть, желая избежать слишком дерзких ассоциаций с явлением Святого Духа при крещении Христа, истолковывает голубя над телом князя как посещение ангела.³⁵)

“Сцепленность” чудесного огня с княжеской агиографией объясняется не только литургической семантикой фигуры князя-мученика, прообразующего Христа, но и восприятием князя как опоры, столпа благочестия и хранителя государства (“стълпе и утверждение земле нашея” – “Сказание о Борисе и Глебе”³⁶), храмосозидателя. Поэтому особенно ча-

сты параллели князей-храмосозидателей в русской агиографии и летописях, а также сербских правителей в “Хронике сербских кралей” и “Житии Стефана Дечанского”³⁷ с Соломоном – строителем Иерусалимского храма³⁸. В построенном князем храме как бы материализовывалась, овеществлялась память о правителе, а сама воздвигнутая церковь часто становилась его усыпальницей, – показательны, например, частые сообщения в некрологах русских летописей о погребении князей в церквях, ими построенных³⁹.

В Киевской Руси особенно значимыми, возможно, были ассоциации образа огненного столпа с огнем, в котором явил себя Бог Моисею: древнерусские книжники проводили мысль о благословении Богом ново-крещенной Руси, подобно благословению еврейского народа, и противопоставляли ветхий завет, союз Бога с евреями, новому, участницей которого стала христианская Русь. Не случайна в этой связи полемика с иудеями Феодосия Печерского (укажу в “Киево-Печерском патерике” сравнение-противопоставление Феодосия в день Пасхи с Моисеем, возвращающимся после откровения с Синая⁴⁰, а также настороженное отношение и осуждение монахов, читающих и толкующих Ветхий Завет). Может быть, – число столпов – три, – встающих над Печерским храмом при перенесении тела Феодосия и символизирующих Троицу, как бы напоминает о спорах игумена с иудеями и “обличении” католиков⁴¹.

¹ Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. М., 1978. С. 294–296 (Далее: ПЛДР).

“Ъ” на конце слов в слабой позиции в цитатах опущен.

² Там же. С. 390.

³ Пролог. М., 1671. Л. 426 об.

⁴ ПЛДР. XIII век. М., 1981. С. 234; ср.: *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. (Обзор редакций и тексты). М., 1916. С. 51 (втор. паг.): “показа Господь столп огнен над телеси не от земля до небесе, свеща многи и пение ангельское”; С. 55: “Но столп огнен яви над ними и в нощи свеща горяща являхуся. Видевше же вернии, скоро погребоша телеса их честно”; С. 58, 63, 68, 70, 79, 86 (второй пагинации).

⁵ Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985. С. 26.

⁶ *Lenhoff G.* The Martyred Prince Boris and Gleb: A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. Columbus, (Ohio). UCLA Slavic Studies. 1989. Vol. 17. P. 37–40.

⁷ ПЛДР. XI – начало XII века. С. 296.

⁸ *Porpe A.* Opowieść o męczeństwie i cudach Borysa i Gleba // *Slavia Orientalis*. 1969. Vol. 18. N. 4. P. 368–378; ср.: *Алешковский М.Х.* “Повесть временных лет”: Судьба литературного произведения в Древней Руси. М., 1971. А.Н. Ужанков относит канонизацию Бориса и Глеба к концу XI в. – *Ужанков А.Н.* К вопросу о времени написания “Сказания” и “Чтения” о Борисе и Глебе // *Герменевтика древнерусской литературы: XI–XIV вв.* Сб. 5. М., 1992. С. 370–412.

⁹ Голубиния книга: Русские духовные стихи XI – XIX веков. М., 1991. С. 284–286.

¹⁰ ПЛДР. XI – начало XII века. С. 274, 276.

¹¹ *Иоанн Дамаскин.* Полное собрание творений. СПб., 1913. Т. 1. С. 183.

- 12 Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Приготовил Д.И.Абрамович. (Памятники древнерусской литературы. Вып. 2). Пг., 1916. С. 16, ср.: С. 53 ("Съказание чудес святою страстотерпцю Христову Романа и Давида").
- 13 Sciacca F. The Kiev Cult of Boris and Gleb: the Bulgarian Connection // Proceedings of the Symposium on Slavic Cultures: Bulgarian Contributions to Slavic Cultures. Sofia, 1983. P. 58-60. Жития и культ русских князей-страстотерпцев вообще обнаруживают большую близость к аггиобиографиям англосаксонских и скандинавских правителей-страстотерпцев. Эта близость носит типологический характер, хотя не исключены и взаимные влияния. Из работ на эту тему см., напр.: Ingham N. W. The Sovereign as Martyr, East and West//Slavic and East European Journal. 1973. Vol. 17. P. 1-17; Lind J. H. The Martyria of Odense and a Twelfth-Century Russian Prayer: The Question of Bohemian Influence on Russian Religious Literature // Slavonic and East European Review. 1990. Vol. 68. N 1. P. 1-21.
- 14 Архиепископ Данило и други. Животи кральова и архиепископа српских. Издаох. Даничин. Загреб, 1866. С. 158.
- 15 Edward, King and Martyr/ Ed. by Ch. E. Fell. Leeds, 1971. P. 7-17.
- 16 ПЛДР. XI – начало XII века. С. 220, 222.
- 17 ПЛДР. XII век. М., 1980. С. 442, 444.
- 18 Fontes rerum Bohemicarum. Pr., 1872. Vol. 1. P. 124. (Далее: FRB). Ср.: Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970. С. 107-108.
- 19 См. легенду "Diffundente sole", легенду Кристиана, мартирий "Fuit in provincia Boemorum", гомилию "Factum est" // FRB. P. 197, 209; Chaloupecky V. Prameny X stoleti legendy Kristianovu o svatem Vaclavu a svate Ludmile // Svatovaclasky sbornik. 1939. D. 2. C. 2/ S. 478, 533, 555. По мнению ряда ученых, рассказ об этом чуде в славянском житии Людмилы повлиял на описание сходного чуда возле тела Глеба в "Сказании о Борисе и Глебе". См., напр.: Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957. С. 60. Сходное чудо встречается в так называемом "народном" житии Иоанна Рильского: лампада, обретаемая над могилой святого (указано И.И.Калиганывым).
- 20 ПЛДР. XI – начало XII века. С. 294, 296.
- 21 ПЛДР. XII век. С. 110.
- 22 Reisman E. The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition? // Russian Review. 1978. Vol. 27. N 2. P. 141-157.
- 23 ПЛДР. XIV – середина XV века. М., 1981. С. 402.
- 24 Каноник. М., 1651. Л. 169.
- 25 Житие протопopa Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Иркутск, 1979. С. 57-58.
- 26 Edward, King and Martyr. P. 4.
- 27 Cherniavsky M. Tsar and People: Studies in Russian Myths. New Haven, 1961. P. 11-34.
- 28 Сказания... С. 80-81.
- 29 ПЛДР. XIII век. С. 142.
- 30 Стурлусон Снорри. Круг земной. М., 1980. С. 342, 364-365.

Символами и чудесами, восходящими к Ветхому и Новому Заветам, окружена также смерть смоленского князя Давыда в так называемом "Слове о князьях", автор которого уподобляет Давыда страстотерпцам за безропотно сносимые обиды. Звезда становится над храмом Спаса, в который вносят умершего, а когда его тело переносят в церковь Бориса и Глеба, звезда переходит к их церкви (ср. Вифлеемскую звезду; значимо также сближение имен и храмов Христа и русских братьев – страстотерпцев. Звезда в этом случае сходна с огненным столпом, возникающим над храмом (ср. "Житие Феодосия Пе-

- черского", проложное сказание об Игоре Ольговиче). Другие чудеса – появление голубя над телом князя и остановка солнца на небе, пока не был готов гроб – также соотносятся с библейскими прообразами: схождение Св. Духа на Христа при крещении и чудом, описанным в ветхозаветной Книге Иисуса Навина (10. 12–13). См.: ПЛДР. XII век. С. 340.
- 31 См.: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 138–139 (об экз-фрасисе Евсевия), 140–141, 242–243 (о стихах Иоанна Геометра).
- 32 Там же. С. 393; ср.: С. 394 (Григорий Палама). О восприятии в византийском богословии храма как образа мира см. также: Вагнер Г.К. Византийский храм как образ мира // Византийский временник. М., 1986. Т. 47. С. 163–191.
- 33 Интересно, что на средневековом Западе "гробница считалась священным местом, где можно было служить литургию. Недаром Пентагот в надписи называет место своего последнего упокоения *domus* – этим словом обозначался тогда и храм" (Арьес Ф. Челов-ек перед лицом смерти. Пер. с фр. М., 1992. С. 68).
- 34 ПЛДР. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 242, 244.
- 35 ПЛДР. XII век. С. 340.
- 36 ПЛДР. XI – начало XII века. С. 300.
- 37 См.: Давидов Ангел, Данчев Георги, Дончева-Панайотова Невяна, Ковачева Пенка, Ген-чева Тодорка. Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак. София. 1983. С. 64–136.
- 38 Имя Соломона могло вызывать и литургическо-"жертвенные" ассоциации. В IX притче Соломона упоминается символический храм Премудрости. У христианских экзегетов Премудрость истолковывается как символ Христа – жертвы / (см. об этом, напр.: Брюсо-ва В.Г. Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 г.: Сборник статей. М., 1977. С. 292–306). В славянском "Житии Константина – Ки-рилла" рассказывается о чаше Соломона с надписью – пророчеством о Христе, найден-ной Константином в храме св. Софии // FRB. P. 26–27.
- 39 Для связи фигуры князя с храмом показательны изображения князей – ктиторов с хра-мами в руках. Интересно, что и Борис и Глеб, о храмостроительной деятельности кото-рых ничего не известно, изображены на энколпионах (как полагает, например, Ф. Скиац-ца) с храмами в руках (поверхность энколпионов плохо сохранилась, поэтому выдвига-лись и иные версии). По мнению Ф. Скиацца, эти изображения святых братьев восходят к изображениям болгарского князя Бориса – Михаила и императоров Юстиниана и Кон-стантина с храмами в руках (*Sciaccia F. Op. cit.* P. 62–70).

Интересна соотнесенность с храмовой символикой фигуры страстотерпца Вячеслава Чешского. Традиционно фраза первого славянского жития Вячеслава – "Востоковской легенды" – "крови же его не хотящи по три дня в землю ити, в третии же вечер всим ви-дящим церкви взиде над ним" (Сказания... С. 39) понималась как сообщение, что над те-лом князя взошел храм (см., напр., русский перевод А.И. Рогова, а также его коммента-рий к проложному житию Вячеслава. Там же. С. 55, 117). В. Новотны считал, что в этом фрагменте, якобы восходящем к латинскому источнику, говорится о явлении церкви не над телом, а над кровью святого, – в латинском языке слово "*sanguis*" – "кровь" мужско-го рода, и выражение "над ним" должно относиться к крови (*Novotny V. Cesky knize Václav Svätý. Pr., 1929. S. 36*).

Я. Славик, соглашаясь с переводом Я. Колара (FRB. P.133), обратил внимание на то, что слово "церкви" в "Востоковской легенде" стоит (в отличие от того, как оно дано в глаголической Новлянской рукописи) не в именительном падеже; кроме того, он заме-тил, что, если бы составитель легенды подразумевал здесь чудо с храмом, вряд ли он мог написать фразу об ожидании еще больших чудес. Я. Славик полагает, что на самом деле

в "Востоковской легенде" сообщалось о том, что кровь возшла над телом, положенным в церкви; естественно, агиограф не считал это событие большим чудом (см.: *Slavik J. Sv. Václav a slovanské legendy* // Сборник статей, посвященных Павлу Николаевичу Милукову, 1859–1929. Прага, 1929. С. 153–154). Из современных исследователей точку зрения Я. Славика разделяет В. Конзал, признающий справедливым аргумент Я. Славика, что, если бы в "Востоковской легенде" рассказывалось о явлении храма, это чудо было бы упомянуто в других житиях Вячеслава (см.: *Konzal V. Prvne slovanská legenda Václavská a její "Sitz im Leben"* // *Studia mediaevalia Pragensia* 1988. Т. 1. С. 124–127).

Интерпретация Я. Славика представляется убедительной. Интересно, тем не менее, что русские книжники – составители так называемой "Минейной редакции" жития Вячеслава, перерабатывая текст "Востоковской легенды", по-видимому, решили так же, как и большинство ученых (и, вероятно, как и писец Новлянской рукописи), что в легенде сообщается о явлении храма над телом князя: "В третий же день кровь его потребися и церкви възиде над ним" (Сказания... С. 63).

Связь фигуры страстотерпца Вячеслава с храмовой символикой прослеживается и в эпизоде убийства князя в дверях храма ("Любвию ведем вышшняго зъвания в церковь Христову идяше... у нея же прият венець цесарскыи и нетьленьи... имь же озарися, яко солнце..." – Служба Вячеславу // Сказания... С. 119). По мнению Я. Славика, в "Востоковской легенде" подразумевалось, что Вячеслав был убит после службы; авторы большинства житий поняли это сообщение неверно и описали убийство Вячеслава как совершенное по дороге в храм (*Slavik J. Svaty Václav a raz posátku křest'anství u Slovanu* // *Slovanský Prehled* 1929. Roc. XXI. N 7. С. 476–478). Возможно, такая трактовка вызвана не только неверным пониманием источника: убийство возле храма перед службой особенно подчеркивало символику жертвенной, литургической смерти.

Есть в житиях Вячеслава, по-видимому, и аналог чуда с огненным столпом: Вячеслава хоронят в церкви, освещенной «божью силою» (текст не очень ясен, как можно понять, свет исходит не от тела святого – "Легенда Никольского" // Сказания... С. 83).

Показательна соотнесенность князей с храмами, в которых их погребают: *страстотерпца* Вячеслава погребают в храме *святого мученика Виты*; Бориса и Глеба – в церкви святого Василия (Василий – крестное имя их отца Владимира), уподобленного страстотерпцам Давида Смоленского – в церкви Бориса и Глеба, сербских князей, носящих династическое имя Стефан, хоронят в монастыре святого Стефана и т.п.

О "натуралистическом" понимании церкви как организации, о смешении в средневековом сознании «отвлеченного понятия "церковь" и самого церковного здания – строения» см., напр.: *Лихачев Д.С.* Избранные работы: В 3 т. Л., 1987. Т. 3. С. 39–40.

⁴⁰ ПЛДР. XII век. С. 460.

⁴¹ Огненный столп встречается также и в византийской литературе. В "Истории" Льва Диакона описано явление на небе огненных столбов: "И на другие тягчайшие беды указывал восход появившейся тогда звезды, а также... огненные столбы, которые показались затем поздней ночью в северной части неба; ведь они знаменовали взятие тавроскифами Херсона и завоевание мисянами Веррии". (*Лев Диакон.* История: Пер. М.М. Копыленко. М., 1988. Кн. 10(10). С. 90–91). По интерпретации Н.М. Богдановой, «можно заключить, что, вероятнее всего, наблюдалось сияние, имеющее вид неподвижных дуг (причем одновременно могут быть видимы несколько таких дуг, расположенных параллельно). Цвет этих сияний чаще всего бледно-зеленый и очень редко красный или лиловый, но как раз на юге Европы он именно красных тонов. Такие красные дуги похожи на "огненные столбы", и возможно, что это название было им дано Львом Диаконом в свя-

зи с "огненными столпами" Нового Завета (Апок. X. 1)». (Богданова Н.М. О времени взятия Херсона князем Владимиром // Византийский временник. М., 1986. Т. 47. С.44). Но в отличие от "огненных чудес" в древнерусской агнографии, огненные столбы у Льва Диякона не свидетельствуют о святости кого бы то ни было, а являются небесными знаменами, извещающими о бедствиях – карах, посылаемых Богом на мир. О.М. Рапов трактовал эти чудеса как предсказания будущего падения Херсона и Веррии (Рапов О.М. Еще раз о датировке взятия Корсуня князем Владимиром // Там же. М., 1988. Т. 49. С. 190–194); Н.М. Богданова интерпретирует эти знамения как свидетельства об уже свершившемся падении двух городов (Богданова Н.М. О времени взятия Херсона. С. 39–46; Она же. О значении точного прочтения источника // Византийский временник. Т. 49. С. 195–201).

В этом контексте сомнение митрополита-грека в святости Бориса и Глеба может объясняться тем, что он трактовал "огненные чудеса" у тела Глеба не как свидетельство святости братьев, но как знамения, говорящие о бедствиях. (Сомнение митрополита – грека в святости Бориса и Глеба зафиксировано в "Чтении..." Нестора.)

Выражаю признательность Г.Г. Литаврину за указание на полемику Н.М. Богдановой и О.М. Рапова.

SUMMARY

The fiery column in Russian hagiography; the roots of the image in the Old and the New Testaments.

The fiery column possesses both pagan and christian meaning, descending from the Biblical archetypes. The analysis of circumstances of this miracle (the fiery column usually appears over the body or the grave of the died or killed saint) leads to the conclusion that the fiery miracle is connected with the fire descending on the sacrifice accepted by God (compare with the miracles in the Old Testament). In the christian consciousness this image was interpreted as a symbol of eucharistia (compare with the lityrgical canon ascribed to Symeon New Theolog and with the lityrgical miracle in Zytie Sergija Radonezskogo). The liturgical and "sacrificial" connotations of the fiery column explain the close connections between this miracle and the hagiographical texts devoted to the saint princes-martyrs. The body of the dishonestly killed prince probably was comprehended as a "sign", symbol of Christ and the surrounding world (lonely place where the body was throwned) – as a church made by God. The fiery column signifies the presence of God and Saint Spirit in this world – church.

КИЕВО-ПЕЧЕРСКИЙ
ПАТЕРИК О РАБОТОРГОВЦАХ-ИУДЕЯХ
В ХЕРСОНЕ
И О МУЧЕНИЧЕСТВЕ
ЕВСТРАТИЯ ПОСТНИКА*

“Слово” 16-е Киево-Печерского патерика посвящено мученичеству черноризца монастыря Евстратия Постника, принявшего смерть в Херсоне (Корсуни), согласно церковной традиции, на пасху 28 марта 1097 г.

Даже беглого прочтения “Слова” достаточно, чтобы убедиться в том, что оно, как и любой другой агиографический памятник, наряду с легендарными мотивами, содержит свидетельства, представляющие вполне реалистичными. Более того: если проверка на достоверность этих свидетельств даст положительные результаты, повествование о Евстратии позволит существенно расширить представления о характере международных отношений в Северном Причерноморье, сложившихся в конце XI в. между византийскими владениями в Крыму, Древней Русью, половцами и самим Константинополем.

“Слово” 16-е относительно коротко. Целесообразно поэтому пересказать его полностью (по Кассиановской редакции), сократив лишь самое несущественное и процитировав только те места, которые важны для целей данной статьи.

Некий киевлянин пришел в Киево-Печерский монастырь, раздав предварительно свое имущество убогим. Пострижен он был под монашеским именем Евстратий. С самого начала его отличали самоотверженный труд на благо обители, готовность оказывать всем помощь и необычная способность переносить тяготы постов, которым он подвергал себя добровольно. (Отсюда и прозвище Евстратия – Постник.)

Вместе “с иными многими” Евстратий был взят в плен “безбожными агарянами” и продан иудею. Черноризец наставлял пленных соотечественников как истинных христиан не принимать еды и питья от иноверцев, не предавать своей веры, предпочтя смерть измене Христу, и “по мнозех же дѣнех вси изомроша от глада и истаавша жаждею”. А всех захвачено было 50 человек: “от монастырьских работник 30, от Киева 20”. Через 14 дней в живых остался один Евстратий: “бе бо постник от младых ноготь”. (Видимо, крайнюю умеренность в еде Евстратий воспитал в себе еще до пострига.)

* Работа выполнена в рамках гранта Российского фонда фундаментальных исследований № 93-06-10557. В свою очередь, резюме данной статьи было опубликовано в качестве тезисов для XII чтений памяти В.Д. Королюка: Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: средние века – начало нового времени. Сб. тезисов. М., 1993. С. 58-61.

Еврей, озлобленный против черноризца как виновника “погибели злата его, еже на пленных власть”, распял его в день пасхи “по писанному въ Евангелии”. Прошло 15 дней. Осыпaeмый оскорблениями, Евстратий предрек, что его кровь и кровь других христиан падет на голову иудея, что евреев ждет близкая кара, так как “убиен бысть начальник вашего безакониа”. В гневе еврей убил Евстратия копьем. И можно было видеть, как душу его унесли на огненной колеснице огненные кони, «и глас бысть, глаголя греческии: “се добрый небеснаго града гражанин нареченный”. И сего Протостратор зоветься в поминании вашем». В тот же день пришел от царя указ против иудеев – “да ижденуть вся жиды и имена их отъимыше, а старейшины избить”. А случилось следующее: крестился богатый и видный еврей. Царь принял его и вскоре назначил епархом. Но еврей, отрекшись втайне от Христа, “дасть дръзновение жидовомъ по всей области Греческаго царства да купать христианы в работу себе”. Обличенный, он “убиен бысть по словеси блаженнаго Евстратия и ту сущаа жида, иже озимостваша в Коръсуни. И имена отъимыше того жидовина, а съдеавыша на блаженнаго повесиша”.

Брошенное в море тело Евстратия искали, но не обрели: не хотел святой славы человеческой. Посмертных же чудес он творил много. “Окааннии же жидове, видевыше чудо страшно, и крестишася”¹.

Изредка в исторической литературе ссылки на этот памятник приводятся как на доказательство торговли в XI в. пленными русами в Причерноморье и Средиземноморье. Сравнительно подробно рассказ о Евстратии был рассмотрен недавно только Н.М. Богдановой. Кратко изложив (с рядом неточностей) и процитировав источник, исследовательница сделала три заключения: еврейские купцы специально приезжали в Херсон (и зимовали в нем) для “покупки партии невольников и дальнейшей их перепродажи, когда весной вновь откроется черноморская навигация”; еврейские купцы “как бы монополизировали работоторговлю” (хотя здесь, как полагает Богданова, не исключена тенденциозность источника); “Слово” осуждает не самую работоторговлю, а продажу христиан инаковерующим². Соглашаясь в целом с первым и последним выводами (о среднем речь – особо, ниже), я считаю данные памятника далеко не исчерпанными. Он заслуживает дополнительного источниковедческого анализа, так как пристальное внимание к памятнику именно с этой стороны, позволяет, во-первых, убедиться в достоверности его известий и, во-вторых, получить новые важные свидетельства о византийско-русских отношениях в конце XI–XII в., когда половцы воздвигли трудно проницаемый барьер между Киевской Русью и владениями империи в Таврике.

Прежде всего – о времени создания “Слова” 16-го и о его возможном авторе. Как известно, составление “Слова” связывается обычно с именем бывшего монаха Киево-Печерского монастыря, затем – вплоть до смерти в 1226 г. – епископа Суздальского и Владимирского Симона³. Сам Симон в послании к своему духовному сыну, монаху Киево-Печерской обители Поликарпу, пишет, что поведал ему “настоящим писанием” о благодетельных подвигах монахов родного монастыря, опираясь на рассказы

старцев, слышавших их от очевидцев, т.е. только на устную традицию⁴; согласно Арсениевской редакции (ее считают древнейшей, относя к 1406 г., т.е. созданной на 56 лет раньше Кассиановской), рассказ о Евстратии предваряется прямым обращением Симона к Поликарпу⁵.

Для целей статьи, однако, важнее не факт составительства или авторства (как окончательной письменной отделки повествования о Евстратии), будь то Симон или Поликарп, а проблема источников, которыми они пользовались. Я ставлю под сомнение заявление Симона, что он излагал рассказ (или тот, кто ему этот рассказ поведал) только со слов старцев. Я отваживаюсь на тезис, что в основе “Слова” 16-го лежали письменные источники, возникшие в годы, не столь отдаленные по времени от событий, которые описаны в памятнике. Уже К. Калайдович, имея, вероятно, в виду это обстоятельство, относил “Слово” 16-е к памятникам XII столетия⁶. Делая указанное допущение (наличие письменных источников у составителя “Слова”), нельзя, естественно, удовлетвориться не только датой 1226 г. в качестве *terminus ante quem*, но и датой 28 марта 1097 г. как *terminus post quem*. К последней дате месяцесловы относят день смерти (и памяти) святого⁷, но эта дата также нуждается в проверке, ибо решительно ничем не подкреплена. Н.М.Богданова вообще никак не датирует изложенные в “Слове” события.

Сразу же подчеркну, что достоверность приведенной из месяцесловов даты весьма высока. Рассматриваемый эпизод идеально вписывается в череду событий в конце XI в. и на Руси, и в Византии и подкрепляется самими данными “Слова”. Именно в 1096–1097 гг. натиск половцев⁸ на Русь, в том числе на самый Киев, принял угрожающие масштабы, заставил враждующих князей осознать опасность (половцы “землю нашу несут розно”) и собраться в 1097 г. в Любече для совета⁹. 20 июля 1096 г. половцы хана Боняка разорили окрестности Киева и, взломав ворота, взяли и подвергли разгрому Киево-Печерский монастырь (монахи спасались “задами”, т.е. бежали через дальние калитки)¹⁰. В 1097 г. Боняк, единожды вмешавшись в междоусобия князей на стороне Давыда Игоревича Дорогобужского против Святополка Изяславича Киевского, снова опустошил окрестности Киева¹¹. И, разумеется, снова захватывал пленных, представлявших в то время один из наиболее ценных видов добычи.

90-м годам XI в. соответствуют и краткие, но ясные данные “Слова” о самом монастыре: основанный в середине этого столетия монастырь предстает уже как процветающая обитель – одних ее “работников”, трудившихся где-то рядом с нею, половцы взяли 30 человек.

Что же касается пленения в те годы половцами русов, то на это неоднократно указывает и летопись¹². С.А. Плетнева пишет о тысячах плененных русов, продававшихся половцами прежде всего в Херсоне, а также в Судак и Тмутаракани (после ее потери Русью примерно в те же годы); по ее заключению, половцы продавали большую часть плененных, лишь меньшую удерживая в качестве собственных рабов¹³.

Итак, пленники, о которых идет речь, могли быть взяты или в июле 1096 г. при разграблении Киево-Печерского монастыря, или в одном из ординарных весенних набегов на окрестности Киева в 1097г., хотя пря-

мых свидетельств об этом нет. Упомянутый же выше набег Боняка в качестве союзника Давыда Игоревича следует, видимо, исключить: он случился уже осенью 1097 г., после Любечского съезда, т.е. почти через полгода после гибели Евстратия.

В пользу июля 1096 г. – сами обстоятельства: половцы громили монастырь. Но против этого – рассказ о добровольном голодании как причине смерти пленников. В какой мере данный сюжет – агиографический топос, неизвестно (о таком же голодании сообщается и в “Слове” 17-ом о Никоне Черноризце¹⁴, но авторство и этого “Слова” приписывается Симону). Н.М. Богданова полагает (находя опору в самом тексте источника), что пленники предпочитали смерть рабству¹⁵. В таком случае пленники, гнушаясь брать нечистую пищу от “поганных”, должны были начать голодание со дня пленения, тогда как в “Слове” говорится лишь о 14 днях, в течение которых они все, кроме Евстратия, умерли, и о том, что пленники голодали, уже будучи проданными иудею.

Признавая долю истины в сообщении “Слова” о самоубийстве пленных посредством голодания, можно ли поверить, что на это оказались способными все 50 русов? Весьма сомнительно... Дело обстояло, по-видимому, и сложнее и прозаичнее: возможно, было и отвращение к “нечистой пище”, не исключены и эпидемии, и попытки иудея с помощью голода принудить купленных им рабов к отречению от их веры, к чему у иудея имелись, как будет показано ниже, вполне понятные мотивы (в отличие от кочевников, которые обычно были равнодушны к вероисповеданию захватываемых ими пленных).

На мой взгляд, в любом случае следует исключить и дату 20 июля 1096 г. как время пленения Евстратия и его соотечественников. Половцы весьма дурно обращались с невольниками в своих вежах. Об этом красноречиво рассказано и в “Слове” 17-м о Никоне Черноризце, побывавшем в половецком плену (пленникам резали сухожилия, растрavляли раны, чтобы исключить их побег)¹⁶, и в летописи (“Мучими зимою оцепляеми в алчи и в жажи и в беде опустневше лица, почерневше телесы, незнаеми странюю, языком испалены, нази ходящи и боси, ноги имуще сбодены терньем”)¹⁷. О привычной жестокости половцев к пленникам пишет и С.А. Плетнева¹⁸. Выгодно ли было половцам гнать через степи на продажу в черноморских городах рабов после их 8-ми месячного “употребления” в своих вежах? Ибн-Русте писал о древних русах, что они бергли тех рабов, которых предназначали на продажу¹⁹. Согласно Константи́ну Багрянородному, при проходе через пороги рабов, отобранных для константинопольского рынка, хотя и в цепях, но “проводили” по берегу, тогда как сами русы несли на плечах или волочили ладьи, бродя в ледяной воде²⁰. Конечно, и половцы знали о разнице цен на здоровых и больных, измученных рабов. Позволительно поэтому допустить, что кочевникам выгоднее всего было доставить отобранных для продажи рабов как можно скорее на рынок. Может быть, не случайно и в “Слове” ничего не сказано о времени пребывания пленных у половцев. И все-таки гибель пленников в Херсоне – по-видимому, факт: он, как будет далее показано, надолго остался в памяти горожан. Либо способ доставки

пленных в весеннюю распутицу, при разливе ручьев и рек, либо опасная инфекция привели уже в первые дни пребывания русов в Херсоне к их роковой болезни, получившей впоследствии благочестивое осмысление (смерть во славу Христа от добровольного голодания).

Итак, все ведет к тому, чтобы предпочесть в качестве даты пленения Евстратия весну (начало марта) 1097 г. И вообще – наиболее важными в торговле рабами в Северном Причерноморье были, по всей вероятности, два сезона: осенний и весенний. Как свидетельствует летопись, кочевникам было сподручно почти безнаказанно хватать людей вне укреплений и стен именно тогда, когда те были заняты полевыми работами²¹. Подтверждение этому содержится и в “Слове”: купцы-работорговцы прибывали в Херсон под зиму и покидали город в конце весны, скупив у половцев две (так сказать, сезонные) партии рабов – от осенних и весенних набегов кочевников. Зимой и ранней весной половцы набегов на Русь не совершали: зимовали они в близких к морю причерноморских степях и часто терпели лишения, а ранней весной их кони были еще слишком слабы для дальних походов²².

Таким образом, рассмотрение ситуации “со стороны Руси” позволяет вернуться к датировке церковных месяцесловов – 28 марта 1097 г. (хотя, строго говоря, если следовать “Слову”, то дату смерти – и памяти – Евстратия надлежит отнести на 15 дней позже, к 12 апреля). Эта дата имела под собой, по-видимому, какую-то документальную основу.

К такому же выводу приводит анализ и современных событиям византийских источников. Прежде всего это уже упоминавшееся свидетельство Анны Комнины о том, что половцы (куманы) ночами располагались близ стен Херсона, куда они прибывали обычно ради торговли. Там с ними ночью, со стены, сумел договориться о бегстве из города самозванец Лжедиоген, сосланный в Херсон Алексеем I Комнином²³. Русская летопись датирует последовавший затем вместе с половцами поход Лжедиогена на Балканы с целью отвоевания “отеческого” престола 1094/95 г.²⁴ Существенно для задач данной статьи сообщение Анны, что в 90-х годах XI в. половцы являлись в Херсон “обычно” (συνήθως), т.е. многократно, часто. А.Г.Саввидис, ссылаясь на это известие, считает возможным говорить даже о расцвете торговых связей Византии с куманами уже в это время²⁵.

В “Слове” идет речь о назначении нового епарха, т.е. градоначальника Константинополя – столицы империи²⁶: император назначил на этот пост богатого и видного еврея, перешедшего в христианство. Он оказался, однако, вероотступником и нарушителем закона и был казнен незадолго до гибели святого в Херсоне.

Византийские источники не сообщают на этот счет ничего, хотя пост епарха (“воистину царский, только без порфиры”) был слишком важным, чтобы описанный в “Слове” скандал, случись он на самом деле, остался не замеченным современниками. Эпизод с епархом в “Слове” – конечно, легенда. Но и легенды чаще всего создаются на основе реальных событий. И такие подлинные события, касавшиеся как раз епарха Константинополя, примерно в те же годы, имели место и в данном слу-

чае. К сожалению, в описаниях Анны Комнины и Иоанна Зонары для событий конца XI – начала XII в. не приводится точных датировок. Анна сообщает, что епарх столицы Варда Ксир вместе с группой других сановников был заключен в тюрьму за участие в заговоре Анемадов против императора²⁷. Издатели и исследователи “Алексиады” Б. Лейб и П. Готье датируют заговор 1097–1104 гг.²⁸, Я.Н. Любарский – 1105 г.²⁹ Точность датировки в данном случае отнюдь не решающее обстоятельство: легенда творилась многие годы спустя, отрывочные воспоминания и неясные слухи о преступлении епарха и о понесенном им суровом наказании были связаны агиографом с Евстратием и истолкованы в нужном для его целей духе (предшественник ли Ксира или сам Ксир был при этом “превращен” в иудея, принципиального значения не имеет).

Осмелюсь предположить, что присутствие еще одного мотива в ключевой части “Слова” 16-го может найти объяснение в характерной для столицы империи духовной атмосфере в последние годы XI в. Я имею в виду всплеск антисемитских настроений в христианском обществе. На Западе они вылились накануне и в ходе Первого крестового похода, в 1096–1097 гг., в кровавые еврейские погромы. Византийцы, хотя и мало симпатизировали самим крестоносцам, но сочувствовали их целям – войне ради “освобождения Гроба Господня” и мести за Христа. Крупнейшие теологи Византии снова составляли трактаты “против иудеев” как раз в это время³⁰.

Самое же главное, наконец, из содержащихся в византийских источниках доказательств достоверности и событий, изложенных в “Слове”, и их датировки – это новелла Алексея I Комнина, изданная в марте 3-го индикта 6603 (1095) года.

Постановление было вынесено императором по конкретному поводу. Архиепископ Фессалоники Феодул обратился к Алексею I с просьбой издать специальный указ, который позволил бы законно и четко решить проблему, остро вставшую перед церковью в самой Фессалонике и в подвластных ее архиепископу епархиях: священнослужителям стали докупать рабы болгарского происхождения, требуя защиты церкви, так как в отношении к ним были дважды нарушены и продолжали нарушаться законы. Во-первых, болгары удерживались в состоянии рабства противозаконно, ибо происходили от свободных родителей, но – вопреки закону – во время голода (на рубеже 30–40-х или в начале 70-х годов) в детском возрасте были проданы родителями; во-вторых, господа этих рабов-христиан не позволяли им венчаться в церкви, принуждая к конкубинату (не освященному церковным обрядом сожителству) из опасения, что рабы после венчания будут “на законных основаниях” требовать освобождения. Архиепией Феодул проявил себя в этой реляции императору как ходатай за рабов-болгар, подчеркивая, что против свидетелей рабов господа выставляют в суде собственных свидетелей и одолевают истцов в тяжбах, имея для защиты своих интересов больше средств и возможностей.

Решение Алексея I сводилось к следующему: оказавшихся в рабстве людей, рожденных свободными родителями, отпускать на свободу немедленно, если есть достойные доверия свидетели. При этом предпочте-

ние отдавать свидетелям со стороны рабов, а не со стороны господ. Что же до браков между рабами, то обряд венчания в любом случае совершенно необходим (рабы-христиане), но сам обряд не может служить предлогом для освобождения от рабства, если нет иных законных оснований.

Для целей данной статьи чрезвычайно важна концовка новеллы: император приказывал, чтобы новелла “была объявлена по церквам и разослана по судилищам” империи и чтобы дерзнувшие нарушить царское решение знали, что их ожидает не только кара божья, но и гнев императора³¹. Иными словами, как это часто бывало в Византийской (да и в Римской) империи, изданному по конкретному поводу закону придавалось значение всеобщего, общеимперского правового акта, имевшего обязательную силу на всей территории государства.

Итак, новелла Алексея I, изданная за два года до инцидента в Херсоне, была, конечно, там получена в течение 1095 г., обнародована с помощью церкви и передана для исполнения в преторий (суд). Безусловно, именно этот указ как самый свежий законодательный акт о рабах (даже при наличии более ранних на этот счет законов сходного содержания) служил для властей Херсона юридическим основанием для принятия карательных мер против преступающих нормы права работорговцев.

Таким образом, рассмотрение источников, современных событиям “Слова”, и “с византийской стороны” убеждает в достоверности его свидетельств, несмотря на легендарные детали, и в точности сохраненной церковной традицией даты – весна 1097 г., которую пока и следует принимать как *terminus post quem* составления памятника, легшего в основу “Слова”.

Возможно, однако, с некоторой долей вероятности, более чем вдвое сузить хронологические рамки составления “Слова” сравнительно с теми, которые мы установили выше (1097–1226). Представляется, что для того, чтобы детали событий в Херсоне весной 1097 г. успели приобрести “легендарную достоверность”, должны были уйти из жизни их непосредственные свидетели, т.е. миновать по крайней мере полстолетия. Представляется также, что памятник был создан в то время, когда в отношениях половцев, Руси, Херсона и Константинополя еще не произошло крупных перемен, которые наступили в конце XII – начале XIII в. и на которые в тексте “Слова” нет ни малейшего намека. Особенно показательны в этом смысле отношения Херсона и Константинополя. Согласно “Слову”, Херсон находился еще под контролем центральной власти, тогда как в самом конце XII в. по причине острого правительственного кризиса в Константинополе его связи с Херсоном резко ослабели, а в первые годы XIII в. вообще оборвались в результате событий, связанных с Четвертым крестовым походом³². Иначе говоря, я считаю наиболее вероятным временем создания “Слова” 16-го вторую половину XII в.

Повествование об Евстратии четко распадается на две части, события в которых разделены во времени и пространстве: события первой наблюдали и хранили в памяти соотечественники Евстратия, вплоть до его пленения половцами, события второй происходили только на глазах хер-

сонитов. Конечно, во время этих событий в Киеве могли находиться гости из Херсона, а в Херсоне гости из Киева. Не исключено, что и они, эти временные визитеры, могли внести свой вклад в формирование устной традиции. Однако повествование свидетельствует, что памятник был написан значительное время спустя после гибели Евстратия, и автор опирался не на некую единую общую традицию, а на две разных, сложившихся, может быть, одновременно, но в разных местах и в разной среде.

Считаю возможным с уверенностью утверждать, что в распоряжении автора была не только устная русская традиция, но и письменные источники. Их следы можно усмотреть в некоторых деталях, переданных с точностью и совершенно лишенных свойственных агиографии преувеличений и фантастических (я имею в виду пока первую часть) мотивов: дата месящесловов совершенно верна – пасха в 1097 г. была действительно 28 марта, обстановка в окрестностях Киева воссоздана также точно – именно в эти годы половцы брали здесь в плен русов, совершая внезапные набеги; умеренна и вполне реалистична цифра одновременно плененных – 30 работников монастыря (для наших целей нет необходимости поднимать сложный вопрос – кем они являлись) и 20 киевлян.

Что же касается второй части повествования, то ее подробности с несомненностью говорят не только о наличии письменного источника, но и выдают его греческое происхождение. Сколь ни легендарна форма рассказа, из него явствует, что автор был совершенно точно осведомлен о сфере компетенции епарха Константинополя (прежде всего – о его контроле над рынками столицы, в том числе – над рынком рабов, главным рынком этого рода в империи)³³, о действующих в Византии законах об институте рабства, о правовых ограничениях, касающихся иудеев – жителей империи, о сезонных торговых предприятиях приезжих купцов-евреев в Херсоне.

Обычно агиографические сочинения были рассчитаны на усвоение текста широким, во всяком случае – средним по уровню читателем. Вряд ли такой читатель на Руси знал, кем являлся епарх, каково его отношение к торговым делам, почему он был в состоянии “дать дерзновение”. Без минимальных пояснений текст остается загадочным для рядового древнего руса, автор же между тем никаких объяснений не дает, словно обращается к такому читателю, для которого быть не может в повествовании и повода к какому бы то ни было недоумению.

Более того: особенности рассказа о гибели святого таковы, что предполагают непосредственное использование агиографом письменных источников на греческом языке. В обоснование этого заключения приведу четыре довода. Во-первых, автор приводит в переводе на древнерусский фразу, которая якобы прозвучала с неба на греческом (“глаголя греческий”), когда душа Евстратия возносилась на огненной колеснице. Во-вторых, синтаксис упомянутой фразы сохранил в переводе особенности порядка слов греческого оригинала, не свойственные древнерусскому³⁴. (Перевод: “Се добрый небеснаго града гражанин нареченный”. Предполагаемый оригинал: Τοιοῦτος ἀγαθὸς ὁ τῆς πόλεως οὐρανίας πολίτης ὡνοισσθεῖς.) В-третьих, сразу вслед за этой фразой русский агиограф

как бы комментирует данное место лежащего перед ним греческого текста, обращаясь при этом не к соотечественникам, а к херсонитам: “И сего Протостратор зовется в поминании в а ш е м”, т.е. в службах и молитвах, совершаемых херсонитами в память Евстратия. Наконец, в четвертых, самое важное: только признав наличие у агиографа греческого источника, можно удовлетворительно объяснить одну логическую несообразность с точки зрения русского читателя, которая содержится в только что процитированном тексте. Рассказав об огненной колеснице, унесшей душу Евстратия, и “прочитировав” возглас с неба, автор пишет, что по э т о м у (“сего”) “Протостратором зовется в вашем поминании”. Кто зовется? Что имеет в виду агиограф, говоря “поэтому”? О том, что это место в тексте было способно породить у русского читателя недоумение, дает основание полагать странная ошибка (и ошибка ли?) даже такого крупного знатока древнерусских текстов и блестящего ученого, как И.И. Срезневский. Он приводит в своем словаре под словом “протостратор” цитату из “Слова” 16-го в следующем виде: “Жидовинъ прободе Евстратия и сего ради зовется протостраторъ въ поминаньи вашемъ”³⁵. Из цитаты исчез весь эпизод с вознесением души святого на огненной колеснице, присутствующий во всех учтенных Д.И. Абрамовичем редакциях³⁶. Я не допускаю, что И.И. Срезневский, опираясь на текст Арсениевской редакции (орфография цитаты ближе всего к ней), сконструировал цитату сам, ради краткости исказив смысл пассажа. Либо ученому был доступен список “Слова”, где текст был уже сокращен, либо же сам составитель словаря именно так понимал текст, как он его “ужал”. Но и в том и в другом случае – это следствие неадекватного толкования текста, признанного темным и “ради ясности” подвергнутого сокращению. При этом созданы совершенно новые грамматические взаимосвязи: протостратором оказался иудей, пронзивший Евстратия копьем; именно поэтому иудей будто бы получил упомянутое прозвище, мало того – именно под этим прозвищем иудей еще кем-то (херсонитами?) поминается.

Возможно, на искажение И.И. Срезневским смысла разбираемого пассажа повлияла и аллюзия на сцену распятия Христа (ведь согласно “Слову” иудей сознательно воспроизводил эту сцену, распиная Евстратия на пасху “по писанному въ Евангелии”). Однако в Евангелии от Иоанна (единственном, в котором приведен эпизод с прободением Христа копьем – Ио., 19, 34), нет никакого “протостратора”: поразил копьем Христа простой воин (ἐκ τῶν στρατιωτῶν). Иначе говоря, аллюзия на Евангелие оказывается ложной, даже если она присутствовала в сознании редактора списка “Слова” или И.И. Срезневского.

Между тем читателю-греку (херсониту) было совершенно ясно, что “протостратор” в “Слове” – это Евстратий, что определение это комплиментарно, а не уничижительно; понятно ему было также и то, почему именно это прозвище дали греки русскому мученику. Судя по контексту автор-переводчик понимал, почему Евстратий, прозванный на Руси Постником, у херсонитов стал именоваться Протостратором.

Разгадка искомой причинной связи заключена в значении термина “протостратор”. В конце XI – первой половине XII в., при Комнинах (т.е.

в интересующий нас период), этот титул (переживший, как и другие титулы, длительную эволюцию) получал носитель одной из высших придворных должностей. Муж Анны Комнины (дочери Алексея I) Никифор Вриенний писал как раз в то время, что чин протостратора “всегда считался у царствующих высокой должностью и предоставлялся важнейшим лицам”³⁷. Н.Икономидис, подводя итог изучению истории этого титула, отметил, что протостратору были непосредственно подчинены *ἀρμοφύλακες*, т.е. “стражи колесниц” (*gardiens de chars*), а функции протостратора состояли в охране особы императора и транспортировке оружия и провианта для армии, т.е. в обязанностях конюшего³⁸.

Итак, рассматриваемый пассаж получает логическую ясность только в том случае, если признать, что термину “протостратор” в тексте “Слова” придано именно это значение – “начальник над стражами колесниц”, “главный из стражей”. Евстратия прозвали Протостратором потому, что он вознесся на небо на (огненной) колеснице³⁹.

Если сделанные выше заключения оправданны, то можно говорить о “Слове” 16-м Киево-Печерского патерика как об уникальном памятнике древнерусской литературы, в котором автор объединил и обработал две письменные традиции: древнерусскую, рассказывающую о жизни святого до его пленения половцами, и греческую (херсонскую), повествующую о его последних днях и мученичестве в Херсоне. В связи с этим важно напомнить, что существование в Херсоне по крайней мере с VII в. традиции составления агиографических сочинений было доказано уже В.В. Латышевым⁴⁰.

Уникален в аспекте духовно-культурных связей Руси и Херсона и сам повод к составлению двух повествований о подвиге Евстратия, созданных первоначально в разных этнокультурных средах. Херсониты хранили память о Евстратии, пораженные его стойкостью в вере и обстоятельствами его гибели, на Руси его чтили, узнав от херсонитов о его мученическом конце. Создание жития Евстратия при опоре на устойчивую херсонскую традицию лишний раз подкрепляет сомнения в справедливости широко распространенной в науке гипотезы о практически полном прекращении в XI в. вплоть до монголо-татарского нашествия всяких связей (прежде всего – торговых) Херсона с Русью⁴¹ и об отсутствии в этот период какого-либо культурного обмена между Киевом и византийскими городами в Крыму⁴². Против этой точки зрения уже были высказаны основательные возражения И.В. Соколовой, А.И. Романчук и др.⁴³ Против этого свидетельствует и то внимание, которое на рубеже XI–XII вв. уделялось крымско-азовскому региону в правящих кругах и Византии и Руси. Алексей I Комнин, восстанавливавший в это время военный флот империи и нуждавшийся в новых источниках нефти для вооружения военных судов “жидким огнем”, проявлял особый интерес к Крыму и соседним районам восточного Причерноморья, включая Тмутаракань. Стремясь овладеть боспорскими источниками нефти, Алексей I освободил и областал сосланного в Византию (по соглашению с Никифором III Вотаниатом) Всеволодом Киевским в 1079 г. Олега Святославича Черниговского, которому тогда принадлежала Тмутаракань. Им-

ператор помог Олегу вернуться в княжество на Боспоре в качестве законного господина, а во второй половине 90-х годов, видимо, по соглашению с Олегом, когда тот вернул себе “отеческий престол” – Чернигов, получил от него и Тмутаракань (последний раз она упомянута в летописи под 1094 г.). Этот успех Алексея I и имеет в виду современник событий византийский ритор Мануил Стравороман, говоря в своем обращении к императору о приобретениях “на Боспоре Киммерийском”⁴⁴. Овладение Тмутараканью со стороны Византии не могло не осложнить ее отношений с Русью: недаром в 1116 г. Владимир Мономах, сделавший Леона Диогеновича своим зятем (на этот раз это был подлинно сын Романа Диогена, но не от императрицы Евдокии, а от первого брака), помог ему войском в походе на империю и пытался после гибели Леона в Дристре (Доростоле) удержать за собой часть дунайских городов, признавших Леона⁴⁵.

Важно, однако, подчеркнуть одно зачастую упускаемое из виду в историографии обстоятельство: помимо официальных государственных отношений Руси и Византии, Руси и Херсона, имели место постоянные, устойчивые, торговые и культурные связи сторон на “низовом уровне”, отнюдь не всегда автоматически прерывавшиеся или возобновлявшиеся в зависимости от осложнений или от потеплений в отношениях высших властей обеих сторон⁴⁶. Тем более важно это учитывать, когда речь идет о Херсоне, который – и по причине удаленности от Константинополя, и в силу местных полисных традиций, вызывавших острое недовольство в Константинополе, пользовался известной независимостью и в делах внутреннего самоуправления, и в своих контактах с ближайшими соседями. О периодических восстаниях херсонитов против попыток центральной власти в IX–XI вв. лишить город его вольностей хорошо известно по византийским источникам.

Симпатии простых херсонитов при этом отнюдь не совпадали с позицией представителей официальной имперской власти в их городе. В 1066 г. стратиг Херсона заманил к себе в гости князя Тмутаракани Ростислава и отравил его; возмущенные коварством своего правителя херсониты расправились с ним, побив его камнями⁴⁷. И вновь, спустя 30 лет, согласно “Слову” 16-му, несмотря на обострение отношений византийского и русского дворов из-за Тмутаракани, херсониты заняли доброжелательную позицию к своим северным единоверцам: они глубоко сострадали русскому монаху-мученику и признали его (иноземца) достойным благодати святости. Вряд ли такое было возможно, если бы Херсон вообще не поддерживал в 70–90-х годах XI в. никаких отношений ни с Киевом, ни с Тмутараканью.

Не исключено, что половцы, прибывая к стенам города на конях, и русские, являясь сюда же на ладьях по воде, торговали в Херсоне одновременно, в том числе взаимно взятыми друг у друга пленниками. Возможно ли, однако, чтобы русские пленники гибли в затворе у иудея в те же дни, когда их соотечественники-торговцы находились где-то рядом? Возможно, так как, во-первых, иудей держал купленных у половцев рабов не под открытым небом (необходимые ему помещения он скорее

всего арендовал у местных единоверцев), а, во-вторых, пленные по понятиям той эпохи были законной добычей войны: даже по договорам союзных держав (например, 911 и 944 гг. между Русью и Византией) пленных договаривающихся сторон каждая из них была обязана выкупать по заранее установленным ценам или по цене, сложившейся в то время на рынке. Ясно, однако, что среди херсонитов не было желающих приобретать у половцев русских пленнх. Их покупку в Херсоне действительно монополизировали, как отмечает Н.М. Богданова, приезжавшие сюда специально с этой целью иудеи.

Монополию эту, впрочем, иудеи обретали безо всяких усилий. Византийское право не запрещало христианину владеть рабом-христианином, но только в том случае, если этот раб утратил свободу одним из трех способов, оправдывающих его покупку: либо этот раб-христианин был несвободным в силу физических причин, т.е. родился от родителей рабов, либо он был продан еще язычником (и лишь у нового хозяина принял христианство), либо этот раб утратил свободу по суду – в наказание за преступление⁴⁸. Но и в указанных случаях в XI–XII вв. и в церковных кругах и в светском византийском обществе приобретение рабов-христиан подвергалось моральному осуждению. В уставе Лавры св. Афанасия (начало последней трети X в.) предписывалось: “Не приобретай раба – ни в свое пользование, ни для чего-либо во вверенном тебе монастыре, ибо он человек, созданный по образу божью”⁴⁹. Отнюдь не случайно и у немцев (христиан) купил группу учеников Кирилла и Мефодия (священников и диаконов) в Венеции иудей; не случайно и то, что оказавшийся по делам государства в Венеции посланец императора, узнав о том, что иудей намерен перепродать этих людей на рынке, освободил их не иначе, как выкупив на свои деньги. Так повествуется в житии Наума⁵⁰.

Закон, как видно, не запрещал категорично торговлю рабами-христианами, но вести ее христиане предпочитали через посредников-иноверцев, в качестве которых и выступали иудеи, не придерживавшиеся принципов христианской морали, утвердившихся на этот счет в то время. Текст “Слова” 16-го дает основания полагать, что иудеи-работорговцы, деятельность которых развевывалась в пределах империи, объективно были заинтересованы в том, чтобы принудить купленных ими рабов-христиан к отречению от их веры: тогда иудеям было удобнее перепродать этих рабов (как язычников) уже в самой империи, а не обязательно на восточных средиземноморских рынках. Эту попытку заставить русских пленнх отречься от Христа предпринял, видимо, и иудей в Херсоне, потерпевший при этом, благодаря стойкости Евстратия, неудачу, потерявший всех рабов и понесший значительный убыток (при минимальной в то время цене раба в 20 номисм⁵¹, убыток составил значительную сумму в тысячу золотых).

Положение рабов в Византии в рассматриваемый период достаточно хорошо исследовано, и нет необходимости поднимать здесь этот вопрос. Оно по-прежнему осталось двойственным: с одной стороны, рабы объявлялись равными перед богом со всеми другими христианами как “образ

и подобие божие”, а с другой – они, как в античные времена, оставались юридически “говорящими орудиями”, находящимися в полной власти своих господ. Сравнительно с VIII–IX вв., в X–XII вв. церковь и государство, однако, способствовали смягчению условий их содержания, принимали меры к защите их жизни и содействовали их отпуску на волю. Но в то же время и церковь и государство требовали от рабов полной покорности своим господам и строго защищали имущественные права рабовладельцев. Как позволяет судить “Пира” – сборник решений константинопольского судьи XI в. Евстафия Ромея, продолжали действовать законы о рабах, входившие в такие старые сборники, как “Василики” и “Прохирон”. Двойственность положения рабов отражена и в новелле Алексея I от 1095 г. Юридически она не вносила принципиальных новшеств в статус рабов: согласно “Василикам”, применявшимся в правление Льва VI Мудрого, продажа детей в рабство родителями, как и самопродажа, были строго запрещены (новелла № 59 этого императора)⁵². Однако новелла Алексея I позволяла отныне толковать эти нормы расширительно: освобождению подлежали все рабы-христиане, происшедшие от свободных родителей (именно этот факт требовал подтверждения свидетельскими показаниями), а не только те из рабов, которые были проданы именно своими родителями (это условие при предпочтении, оказываемом судами показаниям свидетелей со стороны рабов, а не господ, как и предписывал император, становилось второстепенным и вряд ли обязательным).

Византинистам, однако, известно, что законы в империи в разное время и в различных провинциях соблюдались не очень строго. Это обстоятельство отражено и в “Слове”: иудеи-работорговцы действовали в Херсоне регулярно, из года в год. Тот факт (конечно, при постулированном мною выше доверии к свидетельствам данного источника), что иудеев в 1097 г. постигла суровая кара за нарушение законов империи, следует, по-видимому, объяснить какими-то дополнительными обстоятельствами, а не только скупкой пленных, которые, хотя и являлись христианами, не были подданными империи.

Эти дополнительные обстоятельства можно усмотреть, во-первых, в получившем огласку в Херсоне факте гибели крупной партии рабов-христиан в результате изощренной жестокости их господина-иудея, надругавшегося над верой своих невольников; во-вторых, в позиции властей города, боявшихся осложнить (из-за своего попустительства иудеям-работорговцам) обстановку в только что приобретенной императором Тмутаракани, которую отнюдь не все русское население покинуло вместе со своим князем Олегом Святославичем; в-третьих (и это главное), иудеям было вменено в вину нарушение не столько названных выше законов о рабах, сколько законов, ограничивавших права именно иудеев на обладание рабами. В условиях Первого крестового похода (1096–1097 гг.) и в византийском обществе (а не только на Западе) усилилось настороженное и недоброжелательное внимание к деятельности иудеев, которые – согласно официальному праву – должны были отречься от своей религии и принять христианство.

Уже Василий I (867–886) запретил иудеям отправление их культа и соблюдение суббот, но не закрепил запрет специальным законом; закон этот новеллой № 55 издал Лев VI, предписавший силой обращать иудеев в христианство, а дерзнувших на отступничество карать как мятежников (т.е. либо казнить, либо обращать в рабство)⁵³. Когда при Романе I Лакапине (927–944) обнаружилось, что закон Льва VI не соблюдается, начались репрессии, и многие иудеи искали спасения за морем, в хазарских владениях⁵⁴. Видимо, не мало оказалось их и в Херсоне, куда в свое время бежали от преследований и иконопочитатели (О еврейской общине в Херсоне свидетельствует и рассматриваемый источник.)

Херсонские иудеи, несомненно, помогали приезжавшим в город купцам-единоверцам вести их дела. Между тем дела эти были строго запрещены законом на территории империи. Согласно “Прохируну” (сборнику права, составленному при Василии I), “никто из иудеев или эллинов (т.е. язычников – Г. Л.), или еретиков да не имеет раба-христианина, а если имеет и обрежет его, то раб освобождается, а виновный подлежит каре головой” (гл. XL, § 27). И далее: “Эллин, иудей, самаритянин и всякий, не являющийся православным, не может иметь раба-христианина, а если такое случается, то раб освобождается, а владевший им отдаст 30 литр золота освобожденным” (гл. XL, § 28)⁵⁵.

Итак, торговля рабами-христианами была выгодным, но чрезвычайно рискованным предприятием, особенно для иудеев, которые в данном случае нарушали законы вдвойне: и относительно рабов-христиан и относительно прав самих иудеев. Автор второй части “Слова” (грек-херсонит?) осведомлен о запрете иудеям владеть рабами-христианами: казнь епарха-иудея он объясняет тем, что тот дал позволение евреям по всей империи “да купить христианы в работу себе”.

По всей вероятности, репрессии против иудеев в Херсоне “Словом” преувеличены, хотя полностью отрицать их нет никаких оснований. Сообщение “Слова” на этот счет несколько противоречиво: видимо, текст пострадал при переписках. Епарх Константинополя, сказано там, был казнен, как и предрекал Евстратий, “и ту сущаа жида, иже озимостваша в Корьсуни. И имениа отъимше того жидовина, а съдеавышаго на блаженнаго повесиша... Окаании же жидове, видевыше чудо страшно, и крестишася”. Представляется сомнительным, что были убиты (как и епарх) все иудеи, зимовавшие ради торговых целей в Херсоне: скорее всего, они заплатились лишь изгнанием и конфискацией имущества. Казнен же (повешен) был лишь тот иудей, который причинил мученическую смерть Евстратию. Местные же иудеи-херсониты были принуждены принять христианство⁵⁶.

В заключение уместно еще раз подчеркнуть два главных вывода статьи: 1) “Слово” 16-е Киево-Печерского патерика является оригинальным памятником древнерусской литературы XII в., объединившим русскую и греческую (херсонскую) письменные версии мученичества Евстратия; 2) “Слово” 16-е свидетельствует о традиционных симпатиях крымских греков – подданных Византии – к своим русским единоверцам, причем симпатии эти возникли и упрочились независимо от перипетий в от-

ношениях между официальными властями Древней Руси и Византии – они выразились, в частности, в том, что именно греки-херсониты выступили инициаторами в приобщении русского монаха Евстратия к лику святых*.

- ¹ Патерик Киевского-Печерского монастыря. Памятники славяно-русской письменности, изданные Императ. Археографич. комиссией. СПб., 1911. С. 78–79 (Далее: КПП).
- ² Богданова Н.М. Херсон в X–XV вв. Проблемы истории византийского города // Причерноморье в средние века. М., 1991. С. 61–62.
- ³ Поп Р. Древнейший отрывок Послания Симона к Поликарпу // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 93–100; Поньрко Н.В. Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII вв. Исследование, тексты, переводы. М., 1992. С. 171–174.
- ⁴ КПП. С. 76–77.
- ⁵ Там же. С. 78.
- ⁶ Памятники Российской словесности XII в., изданные К. Калайдовичем. М., 1821. С. 249.
- ⁷ Православный церковный календарь на 1993 год. М., 1992. С. 19.
- ⁸ О том, что под “агарянами” “Слова” имеются в виду только половцы, см.: Богданова Н.М. Указ. соч. С. 143–144. Примеч. 47.
- ⁹ ПСРЛ, I, 1. Л. 1926. С. 256.
- ¹⁰ Там же. С. 232–233.
- ¹¹ Там же. С. 270–272.
- ¹² Там же. С. 223, 225, 226 и сл.
- ¹³ Плетнева С.А. Половцы. М., 1990. С. 108, 120–121, 133.
- ¹⁴ КПП. С. 79–81.
- ¹⁵ Богданова Н.М. Указ. соч. С. 61.
- ¹⁶ КПП. С. 80.
- ¹⁷ ПСРЛ. I. 1. С. 225.
- ¹⁸ Плетнева С.А. Указ. соч. С. 53, 134.
- ¹⁹ Сборник документов по истории СССР / Под. ред. В.В. Мавродина. М., 1970. Ч. 1: IX–XIII вв. С. 45.
- ²⁰ Константин Багрянородный. Об управлении империей. М., 1991. С. 46–48.
- ²¹ ПСРЛ. I. 1. С. 277.
- ²² Плетнева С.А. Указ. соч. С. 114.
- ²³ Anne Comnène. Alexiade. P., 1967. Т. 2: Texte établi et traduit par S.J. Leib. P. 190. 19–191.21.
- ²⁴ ПСРЛ. I. 1. С. 226–227.
- ²⁵ Σαββίδης Α. Ι. Κ. Οι Κομάνοι (Κομάνοι) και τὸ Βυζάντιο 11–ος –13–ος αἰ μ Χ // BYZANTINA. 1985. 13 (2) Σ. 946.
- ²⁶ О должности эпарха см.: Oikonomidès N. Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles. P., 1972. P. 319–321.
- ²⁷ Anne Comnène. Alexiade. P., 1945. Т. 3. P. 70.20.
- ²⁸ Anne Comnène. Alexiade / Index par P. Gautier. P., 1976. P. 115.
- ²⁹ Анна Комнина. Алексиада. Вступ. ст. пер., комм. Я.Н. Любарского. М., 1965. С. 592–593.
- ³⁰ Beck H.-G. Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich. München, 1959. S. 651.
- ³¹ Jus Graeco-Romanum. Ed. C.E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1957. Pars III. P. 401–407.
- ³² Якобсон А.Л. Крым в средние века. М., 1973. С. 81–82, 95.

- 33 *Köpstein H.* Zur Novelle des Alexios Komnenos zum Sklavenstatus (1095) // *Actes du XV^e Congrès International d'études byzantines, IV: Histoire. Communications.* Athènes, 1980. P. 160–172. См. об этой новелле также: Сакъзов И. Една новела на Алексия Комнинъ за роби-българи // Сб. в чест на Василь Н. Златарски. София, 1925. С. 367–387; *Сюзюмов М.Я.* О правовом положении рабов в Византии // Учен. зап. Сverdловск. пед. ин-та, 1955. С. 172; *Литаврин Г.Г.* Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960. С. 183–186; *Παπαγιάννη Ε.* Το πρόβλημα των δούλων στο έργο των κανονολόγων του 12 ου αιώνα // *Τὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 12 ο αἰῶνα.* Ἀθήνα, 1991. Σ. 430–443.
- 34 Стилистика переведенной фразы ни в коей мере не может служить критерием для суждения об уровне знания греческого у переводчика: сохранение синтаксиса оригинала считалось в ту эпоху нормой при переводах (*Thomson F.J.* Sensus or Proprietas verborum. Mediaeval Theories of Translation as Exemplified by Translation from Greek into Latin and Slavonic // *Selecta slavica.* 1988. Vol. 13. P. 675–678).
- 35 *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т.2. Стлб. 1598.
- 36 Эпизод с огненной колесницей содержится и в Новгородской Софийской рукописи № 1365, как, впрочем, и весь рассказ о Евстратии; рукопись хранится ныне в Гос. Публ. библиотеке в Санкт-Петербурге (*Поп Р.* Указ. соч. С. 94). Приношу благодарность И.П. Медведеву, сверившему для меня по рукописи соответствующий текст. Д.И. Абрамович ошибся, указав в своем издании (КПП. С. 256), что в данной рукописи рассказы о Евстратии и Никоне отсутствуют. Важно подчеркнуть, что рукопись № 1365 принадлежит к древнейшей Феодосиевой редакции, независимой от Арсениевской.
- 37 *Nicéphori Bryennii historiarum libri quattuor / Introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier,* Bruxelles. 1975. P. 145. 14–15.
- 38 *Oikonomidès N.* Op. cit. P. 337–338; *Лихачев Н.П.* Моливдовулы греческого Востока. М., 1991. С. 91.
- 39 В принципе сделанному замечанию не мешает и иное возможное здесь истолкование, а именно: автор (грек) обыгрывает имя Евстратия, которого отныне можно называть не просто “добрым воином”, а “первым (главным) воином”. Не дает (кажется) ничего для выяснения сути дела и упоминание в IV Книге царств (2, 11) о вознесении души Ильи Пророка на огненной колеснице с огненными конями.
- 40 *Латышев В.В.* Житие Свв. епископов христианских. СПб., 1906. С. 13–18. (Зап. Имп. АН. Ист.-филол. Отд. VIII. Сер. 3).
- 41 *Якобсон А.Л.* К истории русско-корсунских связей (XI–XIV вв.) // *Византийский вестник.* 1958. Т. 14. С. 116–128.
- 42 *Корзухина Г.Ф.* О памятниках “корсунского дела” на Руси. // Там же. С. 129–137.
- 43 *Соколова И.В.* Монеты и печати византийского Херсона. Л., 1983. С. 107–118; *Романчук А.И.* Топография византийского города как отражение его функции (на материалах Херсона): Автореф. Дис. ... д-ра ист. наук. Свердловск, 1991.
- 44 *Литаврин Г.Г.* Русь и Византия в XII в. // *ВИ.* 1972. № 7. С. 40.
- 45 *Васильевский В.Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // *Труды.* СПб., 1909. Т. 2. С. 37–49.
- 46 *Литаврин Г.Г.* Византия и Древняя Русь в конце IX–X вв. // *The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow.* Thessaloniki, 1992. P. 225–232.
- 47 *ПСРЛ.* I. 1. С. 166.
- 48 *Prochiron legum / Pub. a cura di F. Brandileone, V. Puntoni.* Roma, 1895. P. 193–194.
- 49 *Meyer Ph.* Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig, 1984. S. 113.

- ⁵⁰ Иванов Й. Български старини из Македония. София, 1970. С. 306.
- ⁵¹ Practica ex actis Eustathii Romani. – Jus Graeco-Romanum / Ed. C.E. Zachariae a Lingenthal. Lipsiae, 1856. Vol. 1. P. 134.
- ⁵² Jus, III. P. 149–150, 151–152.
- ⁵³ Ibid. P. 149–150.
- ⁵⁴ Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. М., 1963. С. 193.
- ⁵⁵ Prochiron... P. 324.
- ⁵⁶ Ближе всего к такому пониманию текст Арсениевской редакции, где, как кажется, следует исправить в двух местах лишь знаки препинания (КППЛ. С. 181).
- * Лишь во время корректуры мне стало доступным прекрасное английское издание "Патерика" (The Paterik of the Kievan Caves Monastery. Transl. by M. Heppell. Cambr. Massach., 1989). Сожалея о невозможности учесть книгу здесь, замечу все-таки, что не нашел в ней ничего, что заставило бы изменить выводы статьи.

SUMMARY

The 16th chapter of the Paterikon of Kievo-Pechorsky monastery is an original monument of old Russian literature dating back to the 12th Century. It links Russian and Greek (Cherson) written versions of the Eustratios' martyrdom. This chapter proofs the existence of the sympathies of the Crimean Greeks towards their Russian brothers in faith, which developed inspite of all the perturbations in the Russian-Byzantine relations. These very sympathies resulted in the fact that it were the Greeks from Cherson who initiated the canonization of Russian monk Eustratios.

ЕВРЕИ В ВЕНГРИИ (X–XII вв.)

Нынешнее состояние изучения проблемы, а также объективные возможности источников не позволяют воссоздать полную картину жизни еврейского населения Венгрии в период раннего средневековья. Большая часть сведений, содержащихся в дошедших до нас источниках, относится к двум группам вопросов, пусть весьма крупным, но все же не исчерпывающим всего круга проблем, связанных с пребыванием евреев на территории государства Арпадов – их участием в работоторговле и взаимоотношениям с христианским населением королевства. С другой стороны, эти моменты освещены в венгерских источниках гораздо более подробно, нежели в памятниках, относящихся к территории соседних с Венгрией стран, например Чехии, где еврейское население появилось, по всей видимости, примерно тогда же и также в связи с развитием торговли невольниками. Поэтому венгерский материал при всей его неполноте может, тем не менее, пролить свет на историю евреев в этот период во всей Центральной Европе.

Первые контакты венгров с приверженцами иудаизма относятся ко времени вхождения мажарских племен в Хазарский каганат. Поскольку, как свидетельствует Ибн Русте, уже в этот период, до “обретения родины”, венгры принимали участие в торговле рабами, в частности через византийскую Керчь, не исключено, что они взаимодействовали не только с этническими хазарами, принявшими иудаизм, но и с евреями, вероятнее всего, с купцами¹.

В тот же период пути еврейских торговых караванов, связывавшие Хазарию и Русь с территориями, подвластными Каролингам, и уходившие затем дальше на юго-запад, в завоеванную арабами Испанию, пересекали Среднее Подунавье, будущее ядро государства Арпадов².

Приход венгров в Среднее Подунавье, скорее всего, на несколько десятилетий изменил традиционное направление движения купеческих караванов. Поражение венгерских отрядов в битве при Аугсбурге (955 г.) повлияло на появление еврейского населения на территории венгерского королевства, как нам представляется, сразу в двух отношениях. Во-первых, у победителя – будущего императора Оттона I – после устранения угрозы новых венгерских набегов возникла реальная возможность начать продвижение на восток от Эльбы – Заалы в земли полабских славян. Именно Полабье стало в последующие десятилетия основным источником поступления рабов на европейские рынки. Этот поток рабов, по всей видимости, способствовал возрастанию значения Пражского невольничьего рынка и соответственно привлечению еврейских купцов в

страны Центральной Европы. Как следует из сообщения Ибн Йакуба, еврейская община в Праге существовала уже в 967 г.³

Хотя вопрос о последствиях поражения на Лехском поле для истории Среднего Подунавья остается во многих отношениях дискуссионным, нельзя не признать, что после 955 г. наступила некоторая политическая стабилизация, позволившая помимо всего прочего, восстановить старые торговые пути, проходившие с востока на запад через Венгрию, и положила начало существованию на территории королевства постоянного еврейского населения. Скорее всего, это произошло в 70-х годах X в. – в период правления Такшиона. Крупнейшим центром сосредоточения еврейского населения стал, по всей видимости, Эстергом, где уже около 1050 г. существовала синагога⁴.

Начало активной работорговли в средневековой Европе создало проблемы для христианской церкви. Она всеми средствами пыталась бороться с практикой продажи христиан в рабство иноверцам, прежде всего – иудеям. Подобного рода запреты можно достаточно часто встретить в канонах церковных соборов меровингского и каролингского времени. Невозможность помешать продаже христиан иудеям была едва ли не главной причиной, побудившей Адальберта Пражского в 989 г. сложить с себя епископский сан⁵. По свидетельству Шимона Кезаи, примерно тогда же папская курия обращалась к князю Гезе и его сыну, будущему королю Иштвану I с просьбой освободить всех христиан, находившихся в их государстве в руках иноверцев⁶. Эти факты дают основание предположить, что осуществлявшаяся через Прагу и Венгрию силами еврейских купцов торговля рабами приобрела в конце X в. весьма широкие для того времени масштабы.

Из Венгрии купеческие караваны направлялись на территорию современной Австрии, где документами XI–XII вв. зафиксировано существование около полутора десятков поселений с названиями типа “Judendorf”, причем все они располагались вдоль торгового пути, ведущего к Альпийским перевалам и дальше в Италию⁷. Второй маршрут пролегал в город Регенсбург, крупнейший в Западной Европе центр работорговли, оттуда невольников отправляли через Францию в арабскую Испанию.

Как полагает крупнейший специалист по истории европейской работорговли в средние века Шарль Верлинден, начиная с XI в. значение евреев в торговле невольниками постепенно пошло на убыль, их все более активно вытесняли выходцы из итальянских городов и греки⁸. На венгерском материале XI и даже XII в., однако, эта тенденция не прослеживается. Большая часть упоминаний о евреях в памятниках этого времени связана именно с их участием в торговле рабами.

В венгерских юридических источниках XI – начала XII в. – канонах церковных соборов и королевском законодательстве – несколько раз встречается адресованный иудеям запрет покупать, продавать и держать у себя в услужении христиан. Этот сюжет, как, впрочем, и некоторые другие, разрабатывался в венгерском праве в том же ключе, что и в упомянутых выше франкских юридических памятниках, возможно, не без влияния западной юридической традиции (хотя о непосредственном за-

имствовании тех или иных норм речь в данном случае не идет). Усилия церкви и светских властей как в Западной Европе, так и в Венгрии не привели к сколько-нибудь существенным изменениям в сложившейся практике работорговли. Об этом свидетельствует ряд фактов, сохранившихся в источниках того времени. Например, около 1141 г. некий ишпан Мартон из Гут – Келеда подарил Чатарскому монастырю либертинов бывших рабов, которых он купил на рынке в Бодоге у четырех купцов. В грамоте, оформлявшей это дарение, сохранились некоторые подробности заключенной сделки, указывающие на их еврейское происхождение⁹. В 1150–1153 гг. в Венгрии побывал арабский путешественник Абу Хамид аль Гаристи. Он был приятно удивлен, узнав, сколь широк выбор рабов в Венгрии и сколь низки цены на них¹⁰. Эти свидетельства показывают, что и в середине XII в. торговля рабами (в том числе, очевидно, и христианами), осуществлявшаяся силами еврейских купцов, по-прежнему велась весьма активно.

К этой торговле могут быть отнесены и некоторые другие известия источников, не содержащие непосредственных упоминаний о евреях, в частности, статья из законов Кальмана (начало XII в.), запрещающая всем продавать или уводить за пределы Венгрии “сервов из рода венгров или кого-либо рожденного в Венгрии”. Этот запрет, однако, не распространялся на “сервов других языков, которых приводят из других стран”. Правда, наказанию, согласно этой статье, подлежали не все, кто так или иначе был причастен к работорговле, а только должностные лица – ишпаны, которые, вероятно, также пытались в ней участвовать¹¹. Статья вполне определенно указывает на то, что Венгрия в этот период была важным промежуточным пунктом на путях торговцев невольниками, где сосредоточивалось, по всей вероятности, достаточно значительное число рабов, приобретенных еврейскими купцами в Праге или где-либо еще и предназначенных для отправки дальше, на другие рынки Европы и Востока. Данная норма примечательна и определенным смещением акцента с интересов конфессиональных на внутренние, “экономические”: венгерский королевский закон в данном случае не встает на защиту всех сервов-христиан, а запрещает лишь продавать за пределы королевства его жителей.

Само обилие сходных постановлений о запрете иудеям покупать, продавать и держать у себя в услужении христиан свидетельствует о том, что их эффективность была не достаточно велика. Примечательно, кроме того, что большинство венгерских норм, посвященных этим сюжетам, содержит крайне расплывчато сформулированные санкции по отношению к нарушителям указанного запрета. Это явно контрастирует с теми вполне конкретными венгерскими законами, которые регулировали отношения зависимости между христианами¹². Следует отметить, что в данном случае не было, по всей видимости, единой санкции – разные памятники трактуют этот сюжет по-разному. Например, один из канонов первого Эстергомского собора просто запрещает иудеям удерживать у себя христиан – “сервов или служанок, собственных, купленных или нанятых”¹³. Норма из законов короля Ласло I, содержащая сходный запрет, предписывает наказывать христианина, который осмелится про-

дать своего единоверца иудею¹⁴; один из законов Кальмана велит отпустить попавшего в рабство к иудею христианина на волю¹⁵; наконец, статья “Капитул об иудеях”, изданная в правление этого же короля, требует, чтобы иудей не только отпустил раба-христианина, “какого бы то ни было языка или народности” (*cuiuscunque lingue vel nationis*), но и заплатил ему композицию, видимо, за незаконное удержание в рабстве (правда, в каком объеме, не указано)¹⁶.

Отсутствие или неопределенный характер санкции во всех этих статьях, по-видимому, непосредственно связаны с одной важной особенностью раннесредневекового венгерского (и, видимо, не только венгерского) законодательства, для которого иудей и вообще иноверец не являлся субъектом права, санкционируемого христианским монархом. Это хорошо видно на примере уже упомянутых выше “Капитул об иудеях”, которые исходят из существования “*mos patrie*” (обычай страны), т.е. той юридической практики, принятой среди христианского населения королевства и “*lex iudeorum*”, который регулировал жизнь еврейской общины. Сами капитулы, большей части посвящены взаимодействию этих двух правовых систем в тех областях, где могли сталкиваться интересы христиан и иудеев. Во внутреннюю же жизнь еврейской общины христианское законодательство (и королевское, и, тем более, церковное), таким образом, не вмешивалось. Редкое и интересное исключение составляет статья из I книги законов Ласло, названная “О работах иудеев в праздники”. Она предписывает изымать у иудея, работающего в воскресные и праздничные дни, “те орудия, при помощи которых он работает”, “чтобы не оскорблять христианство”¹⁷.

Сфера взаимоотношений христианского населения венгерского государства с евреями, если судить по “Капитулам” и другим законодательным памятникам, не была слишком широкой. Прежде всего, их интересы сталкивались в области торговли и финансов. Шесть из семи капитул посвящены именно порядку оформления и расторжения торговой или финансовой сделки между христианином и иудеем. Порядок этот мог зависеть от суммы сделки. Если “христианин у иудея или иудей у христианина” “хотел взять” сумму, не превышающую “двух или трех монет” (скорее всего, византийских золотых, неоднократно упоминающихся в венгерских законах), стороны должны были пригласить свидетелей, как христиан, так и иудеев, а должник, видимо, должен дать обещание займодавцу, что вернет долг. Если же он впоследствии стал бы отрицать, что брал деньги, свидетели обеих сторон должны были подтвердить законность заключенной сделки¹⁸. В том случае, если сумма превышала три монеты, следовало не только пригласить свидетелей, но и оформить грамоту, причем скрепленную печатями (так называемую “*cartula sigillata*”) как должника, так и кредитора, где следует записать сумму и имена свидетелей¹⁹. Сходным образом должна была оформляться и покупка, совершенная христианином или иудеем. В данном случае также требовалось составить грамоту, приложить печати продавца и покупателя и привести свидетелей²⁰. Дальше речь в капитулах идет о возможных последствиях сделки, но не о претензиях сторон друг к другу, а о том, что де-

лать, если проданная вещь окажется краденой. Если такое случится и законный владелец опознает ее, покупатель должен предъявить грамоту с печатью; а названные в грамоте свидетели должны подтвердить его правоту²¹. Если пострадавшей стороной является иудей и у него нет свидетелей-христиан, то клятва его свидетелей-единоверцев должна быть принесена в соответствии с “законом иудеев”; этого будет достаточно, чтобы королевский суд наказал вора²². Дальнейшие разъяснения показывают, что иудей и христианин находились в неравных условиях. Так, если бы у иудея не нашлось свидетелей, которые подтвердят его невиновность в соответствии с “*lex iudeorum*”, ему все равно пришлось бы выплатить композицию за кражу, причем в четырехкратном размере. В том же случае, если бы у иудея вовсе не оказалось грамоты, то его надлежало судить “по обычаю страны” (*mores patrie*) и заставить заплатить композицию за кражу в двенадцатикратном размере.

Приведенные выше данные “Капитул” позволяют сделать несколько наблюдений. Во-первых, следует отметить, что здесь впервые встречаются сведения о том, что евреи уже в этот период, когда еще продолжалась активная работоторговля, начали ссужать деньги в долг (хотя, как указывалось выше, “Капитулы” предусматривают и такую возможность, что в роли займодавца мог выступать христианин). В данном случае трудно сказать, идет речь о ростовщичестве или о беспроцентном долге, однако, очевидно, что еврейское купечество к XII в. уже накопило на торговых операциях достаточно значительный капитал. Переход от работоторговли как основного вида занятий еврейского населения к ростовщичеству, который на Западе Европы начался в XI в., в Венгрии, по всей видимости, наметился позднее и не был сколько-нибудь резким. Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что христианин, взявший в долг у иудея, имеет собственную печать. Этот момент позволяет предположить, что уже в начале XII в. венгерская знать, подобно западноевропейской, пользовалась услугами еврейских кредиторов.

Во-вторых, нельзя не отметить и того, что сделка между иудеем и христианином должна была оформляться весьма тщательно. Если сравнить в этом отношении “Капитулы” с довольно немногочисленными положениями других венгерских законов, регулирующих, например, отношения купли-продажи между христианами, то станет очевидно, что последние гораздо менее детальны и не требуют соблюдения такого числа формальностей. Даже требование составления грамоты, оформляющей сделку, выглядит для этого времени довольно необычно: в XI – начале XII в. в Венгрии даже крупные земельные пожалования осуществлялись зачастую в устной форме, не закрепляясь грамотой. Все это позволяет сделать вывод как о более развитом характере торговой и финансовой деятельности, которую вели на территории Венгрии еврейские купцы, так, очевидно, и о значительном числе конфликтов в этой области, возникавших между ними и представителями христианского населения королевства.

В-третьих, уже не вызывает сомнений правовая дискриминация иудеев, поскольку клятвы свидетелей-иудеев и христиан по существу не имеют равной юридической силы.

Вне сферы торговли и финансов контакты еврейской и христианской общин, по всей видимости, были не часты. Впрочем, запрет на заключение смешанных браков между иудеями и христианами, содержащийся в одном из законов Ласло²³, свидетельствует о существовании в XI в. подобной практики. Трудно предположить, однако, что тогда и тем более позднее, она получила широкое распространение.

Что известно о других сторонах жизни еврейского населения Венгрии в XI–XII вв., помимо их участия в работорговле и взаимоотношений с христианами? Сведения наших источников, как уже указывалось, в этом отношении довольно скудны. Некоторые данные позволяют также предположить, что евреи, проживавшие в венгерском королевстве в XII в. и позднее, имели достаточно тесные связи со своими единоверцами на территории современной Австрии. Так, на старейшем в Австрии еврейском кладбище во Фризахе есть захоронения людей, скончавшихся на территории Венгрии²⁴. В литературе приводится рассказ, относящийся к началу XIII в., согласно которому два еврея, Соломон и Исаак, проживавшие в районе Нитры, поспорили из-за рабыни и обратились за помощью в Вену к тамошнему раввину, который пользовался большим авторитетом и сумел в конце концов их рассудить²⁵.

Приведенная выше статья из законов Ласло, предписывающая изымать рабочий инструмент у тех иудеев, кого застанут работающими в воскресные и праздничные дни, указывает на возможность занятий ремеслом. Кроме того, одна весьма интересная, с нашей точки зрения, статья из законов Кальмана, свидетельствует о том, что иудеи могли иметь земельные владения на территории королевства: “Если же кто-либо из них имеет земельные угодья, пусть их обрабатывают рабы-язычники. Что же касается владений иудеев, то тот, кто в состоянии их приобрести, пусть имеет, но там, где есть епископская кафедра, им находиться запрещено”²⁶. Эти данные говорят о том, что еврейское население Венгрии в XI–XII вв., по крайней мере, в значительной своей части было оседлым, насколько это вообще возможно для столь разных социальных организмов, интегрированным в общественную и, прежде всего, экономическую структуру королевства, имело устоявшиеся контакты (торговые, религиозные и, вероятно, иные) с еврейскими общинами в других странах.

¹ Tardy L. Sklavenhandel in der Tartarei. Die Frage der Mandscharen. Szeged, 1983. S. 82.

² Verlinden C. Slavenhandel en economische ontwikkeling in Midden, – Oost – en Noord – Europa gedurende de hoge Middelluwen. Brussel, 1979. S. 9.

³ Györffy Gy. István király és műve. Budapest, 1983. 335. l.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Tardy L. Op.cit. S. 83.

⁷ Grunwald K. The early Jewish settlements in Austria: A chapter of economic history // Journal of European economic history. 1973. P. 102–103.

⁸ Verlinden C. Op.cit., S. 17.

⁹ Györffy Gy. Op.cit. 500. l.

¹⁰ Tardy L. Op.cit. S. 87–88.

- ¹¹ *Zavodszky L. Szent István, Szent László és Kálman korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai.* Budapest, 1904. App. D. Col. LXXVI (далее все ссылки на венгерские законы даются по этому изданию).
- ¹² См.: DS II, 5, 21.
- ¹³ Syn. Strig. prior, LXIII.
- ¹⁴ DL I, 10.
- ¹⁵ D Col. LXXIV.
- ¹⁶ Cap de iud., 1.
- ¹⁷ DL. 1–26.
- ¹⁸ Cap de iud., II.
- ¹⁹ Ibid. III.
- ²⁰ Ibid. IV.
- ²¹ Ibid. V.
- ²² Ibid. VI.
- ²³ DL. I–10.
- ²⁴ См.: *Grunwald K.* Op.cit. P. 105.
- ²⁵ *Tardy L.* Op.cit. S. 86–87.
- ²⁶ D Col. LXXV.

КАПИТУЛЫ КОРОЛЯ КАЛЬМАНА ОБ ИУДЕЯХ

Это небольшой, состоящий из 7 статей (или капитул) памятник венгерского законодательства, призванный регулировать взаимоотношения христианского населения Венгрии с проживавшими там иудеями. Возникший, как следует из вводной фразы, в годы правления короля Кальмана из династии Арпадов (1095–1116), он точно не датирован. Большинство венгерских исследователей склонны считать, что “Капитулы” были составлены примерно в одно время с более обширным юридическим памятником – Законами Кальмана (1106 г.) или вскоре после них. Таким образом, появление “Капитул об иудеях” завершило процесс кодификации венгерского права, как светского, так и церковного, начавшийся еще в первые годы XI в. В законодательстве XI в. (Законах Ласло I, канонах первого Эстергомского собора) также встречаются отдельные нормы, адресованные иудеям, чаще всего – запрет продавать, покупать и держать в услужении рабов – христиан, однако “Капитулы” при всей их краткости, являются наиболее содержательным источником по истории еврейского населения Венгрии.

Памятник сохранился в двух рукописях – Кодексе Турочи (XV в.) и кодексе Илошваи (XVI в.), хранящихся в Вене. Разночтения между ними незначительны и фактически не меняют смысл текста. Основой для изданий “Капитул” (а также для настоящего перевода) послужил более ранний кодекс Турочи.

“Капитулы короля Кальмана об иудеях” издавались несколько раз в комплексе с остальным венгерским законодательством XI – начала XII в. Лучшим считается издание Левенте Заводски. (*Závodszky L. A Szent István,*

Szent Laszlo es Kalman korabeli törvények es zsinati határozatok forrasai. Appendix. Budapest, 1904), воспроизведенное без изменений в приложении к монографии Дьердя Дьерффи (*Györffy Gy. Wirtschaft und Gesellschaft der Ungarn um die Jahrtausendwende. Budapest, 1983*). На русский язык ранее не переводились.

Коломан, божьей милостью король венгров, дал этот закон иудеям, живущим в его королевстве.

I. Пусть отныне ни один иудей не осмелится покупать или продавать или держать у себя в услужении раба-христианина какого бы то ни было языка и народности. Тот же, кто преступит этот закон, пусть возместит ущерб обнаруженному у него рабу-христианину.

II. Если христианин иудею или иудей христианину захочет дать в долг сумму в две или три монеты, пусть займодавец получит от должника поручительство, пусть позовут в свидетели и христиан, и иудеев, чтобы, если вдруг один будет отрицать, что брал у другого в долг, пусть поручительство и свидетели обеих сторон это подтвердят.

III. Если же один другому даст в долг более трех монет, пусть позовут свидетелей и дадут поручительство, как было предписано, и запишут в грамоту сумму и имена свидетелей и приложат печати обоих, то есть и займодавца, и должника, чтобы, если когда-либо один другому захочет причинить вред в отношении этого дела, запись и печати обоих подтвердили бы истину.

IV. Если иудей у христианина или христианин у иудея пожелает что-либо купить, пусть покупает эту вещь в присутствии достойных свидетелей-христиан и иудеев. Следует записать название этой вещи и имена свидетелей в грамоту; составленную же грамоту, скрепленную печатями обоих, то есть продавца и покупателя, пусть он держит у себя, и, если кто-либо заподозрит, что купленная вещь является краденой, пусть приведет хозяина украденной вещи, которую у него обнаружили, и указанных свидетелей и будет освобожден.

V. Если же он не сумеет привести хозяина обнаруженной у него украденной вещи, пусть предъявит грамоту с печатью, и пусть записанная клятва свидетелей подтвердит его невиновность.

VI. Если же у него не было свидетелей-христиан и он приведет достойных иудеев и благодаря их клятве в соответствии с законом иудеев будет признан невиновным, пусть заплатит композицию за кражу в четырехкратном размере.

VII. Если же он не сможет найти хозяина обнаруженной у него вещи и не предъявит скрепленной печатью грамоты, пусть его судят по обычаю страны, и пусть он заплатит композицию за кражу в двенадцатикратном размере.

SUMMARY

The roots of trans-European slave-trade, connecting Chazarian state and Rus with Western Europe in VIII-IX centuries crossed the territory of future Hungarian kingdom. Jewish merchants were the main participants of this trade.

After a certain break, caused by the appearance of Hungarian tribes in the Central Europe, in the second half of the Xth century, during the period of political stabilization of the Hungarian state, the Jewish population settled down in Esztergom and other Hungarian urban centers. The history of Jews in Hungary under the Arpads is rather widely represented in the written sources of the epoque, primarily in the legislation of XI–XII c. At the same time, these sources most exclusively touch upon the relations of the Jews with Christian population of the Kingdom and their participation in the slave-trade. To much lesser extent they inform on the inner life of Jewish society.

“ХРИСТИАНСКОЕ ОБЩЕСТВО” И ЕВРЕЙСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЧЕХИИ (X–XVI вв.)

История евреев в Европе, в том числе и в чешских землях, – это история еврейского меньшинства и стоящего над ним христианского большинства в сложном переплетении их взаимоотношений друг с другом. Наше внимание будет сконцентрировано на той стороне проблемы, которая касается отношения чешского государства и общества к еврейскому элементу. Для того, чтобы выявить здесь устойчивые тенденции, стереотипы восприятия и поведения на протяжении длительного исторического периода целесообразно сосредоточиться на следующих вопросах: юридический статус еврейских общин; евреи в представлениях современников (хронистов, проповедников, университетских интеллигентов, политиков); реальное положение еврейского населения, как оно отразилось в памятниках эпохи.

Значительный интерес в плане нашей темы представляет длительный и неоднозначный процесс складывания и эволюции “еврейского права”. Первые сведения о юридической регламентации жизни еврейских общин относятся к концу XI в. До этого времени их положение в Чехии, равно как и в других регионах Европы, было довольно стабильным¹. Евреи были лично свободны, зажиточны, занимались главным образом дальней торговлей между городами и странами, ссужали деньгами под проценты, находили применение своим силам и в ремесле. Существование евреев как единственного нехристианского меньшинства средневековья, с христианами до XI в. характеризуется отсутствием серьезных конфликтов². Не кажутся недостижимыми для еврея земельная собственность и высокое социальное положение. В частности, Козьма Пражский сообщает о еврее Подиве, построившем в Моравии замок, названный по его имени (Подивин). В последние годы этого столетия появляется тенденция рассматривать евреев как собственность королевской казны. У Козьмы есть сведения, позволяющие говорить о формировании подобных представлений в кругах правящей элиты. Рассказывая под 1090 г. об усобице между князем Бржетиславом и его братом Конрадом, хронист приводит текст обращения жены Конрада к чешскому государю, в котором, в частности, говорится: “И в то время как ты пытаешься любым способом найти добычу в отдаленных своих областях, я укажу тебе гораздо большее богатство, расположенное в самой середине твоей страны. Ведь нигде ты не обогатишься в большей степени... чем в Пражском подграде и на Вышеградской улице. Там живут иудеи, у которых очень много золота и серебра...”. Характерна также позиция Бржетислава по

отношению к пражским евреям во время первого крестового похода. Подвергнувшись преследованиям со стороны крестоносцев и местного населения, некоторые из евреев попытались в 1098 г. бежать из Праги, предварительно переведя свое имущество в Польшу и Венгрию. Узнав об этих планах, князь страшно разгневался, как сообщает Козьма, призвал евреев к ответственности и полностью ободрал их³. Не ясно, идет ли речь о еврейской общине в целом или о конкретных “виновниках”, но совершенно очевидно, что Бржетислав расценил попытку побега как ущерб собственной казне.

Окончательное складывание “еврейской регалии” и оформление правового статуса еврейского населения относится к XIII в. В это время в общеевропейском масштабе проявляется дискриминационная тенденция по отношению к евреям. Весьма показательны в этом смысле постановления IV Латеранского собора 1215 г., содержащие многочисленные запреты для иудеев: занимать административные должности, взимать неограниченный ростовщический процент (крестоносцы вообще освобождались от уплаты процентов по долгам), показываться на публике во время христианских праздников. Евреям предписывалось ношение отличительных знаков на одежде. Естественно, что постановления собора не были немедленно реализованы, но они создали базу для всех последующих церковных решений. Политика церкви поддерживалась значительной частью городского населения. Отмечу, однако, что позиция Рима не была последовательно антисемитской. Известно, что папа Иннокентий III запретил посягательства на жизнь и имущество евреев, осудил осквернение их кладбищ, гарантировал иудеям свободу богослужения. Иннокентий IV издал специальную буллу, запрещающую обвинять евреев в ритуальных убийствах⁴.

Параллельно с дискриминационными мерами проявились и протекционистские стремления государей, диктовавшиеся их экономическими интересами. В Чехии возобладала вторая тенденция, нашедшая выражение в Большой привилегии Пржемысла Отакара II от 1255 г. Эта своего рода “Великая хартия вольностей” для евреев повлияла на “еврейское право” Венгрии, Силезии, Польши, Литвы и сохранила свое значение вплоть до нового времени. Она не содержит практически никаких дискриминационных предписаний против иудеев и санкционирует их общинам автономию во внутренней жизни, в религиозных, семейных и наследственных делах. Евреи имеют право на собственный суд, решающий все споры между ними. Апелляции и процессы между иудеями и христианами рассматриваются не городским судом, а королем, точнее королевским коморником. Гарантировалась неприкосновенность еврейских кладбищ, школ и синагог. Привилегия окончательно определила положение евреев как “слуг королевской коморы” (“каммеркнехтов” – в немецкой транскрипции)⁵, вносящих платежи в казну и находящихся под королевской защитой.

Люксембургская эпоха по существу ничего не изменила в юридическом статусе еврейских общин. В частности, Золотая булла Карла IV и законник “Майестас Каролина” закрепили основные положения приви-

легии Пржемысла Отакара II. В IX главе Золотой буллы за чешским королем утверждается право “иметь евреев”. В проекте законника “Майestas Каролина” евреям предписывалось вносить платежи в королевскую комору. Каждый, кто этому воспротивится, подлежал наказанию как бунтовщик. В качестве камеркнехтов евреи жили в особых кварталах королевских городов. Переселение во владения частного лица допускалось только с разрешения короля и при сохранении королевской юрисдикции. Откупы на “держание евреев” были немногочисленны. Известны всего два случая времен Яна Люксембургского (1322 и 1334 г.), когда епископу Оломоуцкому Конраду и пану Петру из Рожмберка было разрешено держать “четырёх евреев”⁶.

Гуситская революция положила начало процессу, получившему наибольшее развитие в ягеллонский период чешской истории: королевские права, касающиеся статуса евреев, во многом переходят к городским общинам и шляхте (суть этих прав при этом принципиально не меняется)⁷. В частности, “Права Старого Места Пражского” много внимания уделяют регулированию отношений между городом и еврейской общиной. Предписывается, например, чтобы на еврейском суде всегда присутствовал христианский рихтарж с двумя присяжными – “чтоб христианам правда была”. Здесь же регламентируется порядок предоставления ссуд и взимания ростовщического процента евреями⁸, а также некоторые другие вопросы.

В правление Иржи из Подебрад “еврейская регалия” опять возвращается к королю. Евреи на территории всего государства вносят платежи в комору и подлежат королевскому суду⁹.

Ягеллонская эпоха приносит с собой переворот в правовом положении евреев, хотя их старинные привилегии формально сохраняются и неоднократно подтверждаются королями и сеймами. Контроль над еврейским населением становится объектом острой борьбы между государем, городами и высшими сословиями. В условиях прогрессирующего ослабления центральной власти число “королевских евреев” уменьшается, тогда как количество евреев “панских”, “рыцарских” и “городских” постоянно растёт. Евреи становятся зависимыми и часто наследственно подданными шляхты и городов, что приводит, как увидим, к ухудшению их реального правового положения. К моменту вступления Габсбургов на чешский трон от прежней “еврейской регалии” в Чехии почти ничего не осталось. Целый общественный слой – еврейское население – переходит под контроль сословий¹⁰.

Юридические нормы сами по себе не дают оснований для выводов о положении еврейского элемента в чешском христианском обществе. Их реальное наполнение зависело от конкретной социокультурной ситуации, характеристика которой требует обращения к источникам другого типа.

В частности, анализ нарративных памятников показывает, что “еврейский вопрос” не находился в центре внимания современников: упоминания о иудеях здесь крайне немногочисленны. Наибольшее их количество содержится в хронике Козьмы Пражского, Збраславской хронике и

Старых чешских летописях. Продолжатели Козьмы не проявили никакого интереса к евреям. Хроники эпохи Карла IV в основном пересказывают сведения из Збраславской хроники, отчасти из Козьмы. Почти полное молчание в этом плане хранит "Гуситская хроника" Вавржинца из Бржезове и синхронные ей памятники¹¹. Конкретное содержание сообщаемых сведений позволяет заключить, что внимание хронистов обостряется в периоды гонений на евреев: в подавляющем большинстве случаев речь идет о преследованиях, погромах, изгнании. Отношение авторов к этим фактам отчетливо демонстрирует отсутствие каких-либо симпатий к евреям, что не исключает, однако, существенных различий в трактовке. Так, Козьма Пражский открыто враждебен к иудейскому населению. Он бесстрастно сообщает о резне евреев в Праге, устроенной крестоносцами в 1096 г. Они "...с божьего соизволения напали на евреев и крестили помимо их воли, тех же, которые противились, убивали". Тем больший гнев вызывает у него возврат в иудаизм насильно крещенных евреев. Вновь и вновь возвращается он к этому, упрекая в нерадивости епископа и духовенство¹². Не без удовлетворения повествует Козьма и о уже известном нам ограблении евреев князем Бржетиславом.

Более сдержанное отношение характерно для авторов Збраславской хроники, которые в ряде случаев стремятся сохранять объективность. С явным неодобрением говорят они о преследованиях евреев в Германии (конец XIII в.) под предводительством мясника Ринфляйша, который "поднялся с толпой простонародья и побуждаемый странным рвением вел против евреев бои многие и глупые". Погромы в немецких городах имели отклик и в других странах, в том числе и в Чехии, где "начал благочестивый Вацлав, шестой король чешский, задерживать всех евреев... но лишил их не жизни, а бесчисленных денег". Хроника подчеркивает, что в обосновании этих реквизиций приводились утверждения об оскорблении евреями гостей. Примечательно, что хронист сомневается в справедливости этих обвинений, но в конечном счете оправдывает действия чешского и других государей. "Ибо некоторые из евреев, как утверждалось, достали через свою служанку освященную гостию и протыкали ее иглами и остриями гвоздей так долго, что сначала сами, а потом и другие увидели, как из нее потекла кровь; по мнению других, все это произошло из стремления награть денег. Пусть это было так или иначе, я же знаю, что столь тяжкий удар был нанесен по допущению Божию"¹³.

Один из авторов хроники был очевидцем массовых казней прокаженных во Франции и на Рейне, которые, подкупленные евреями и сарацинами, якобы отравляли воду в колодцах (1321 г.). Хронист собственноручно скопировал папское послание, давшее повод к преследованиям. Но при этом он счел необходимым высказать сомнение в подлинности документа: "Действительно ли это послание было выпущено при... согласии господина папы, я точно не знаю, но предоставляю читателям судить об этом самим"¹⁴. В ряде мест хроники выражается также сожаление "о сильном угнетении, которое претерпели от христиан в Чехии эти евреи"¹⁵.

Хронисты люксембургского времени (Франтишек Пражский, Бенеш Крабице из Вейтмиле, Пулкава, Мариньола, Неплах) относятся к евреям с великой неприязнью. Они в большинстве случаев напрямую заимствуют материал из Збраславской хроники, но при этом снимают (и, видимо, сознательно) все замечания относительно достоверности сообщаемых сведений. Наряду с этим появляются новые сообщения о ритуальных преступлениях евреев. Например, Франтишек Пражский пишет под 1338 г.: “в городе Коуржме в это время тоже было обнаружено тело Христово, растерзанное бичеванием и окровавленное подлыми евреями. За это были... евреи в королевстве Чешском и других странах избираемы огнем и мечем и разными способами. И удивительно, что из их тел, когда они были подвергнуты ударам и пыткам, якобы не текла кровь”¹⁶. Сходные сообщения имеются также в хрониках Бенеша Крабице и аббата Неплаха¹⁷.

Старые чешские летописи, как правило, довольно бесстрастно регистрируют события, но общий антиеврейский настрой заметен и здесь. Приведем два характерных примера. “В год 1389 на пасху был в Праге еврейский погром. Когда шел священник с Божьим Телом... евреи бросали в него камни и выбили у него из рук это драгоценное таинство; за это некоторых убили, а других сожгли”. В другом месте подробно рассказано о внезапном захвате Праги Иржи из Подебрад в 1448 г. и о паническом бегстве его противников из города. При этом опровергаются слухи о том, что один из них – пан Гануш Коловрат, – спешно покидая столицу, ограбил евреев. Весьма показательно, в каких выражениях это делается: “...не верьте этому. Только единственный его дворянин по пути вырвал у одного еврейского кровососа короб с четырьмя шубами, а у другого еврея взял книги”¹⁸.

Известно, какую важную роль в формировании общественного мнения в эпоху средневековья играла проповедь. Поэтому позиция крупнейших проповедников представляет для нас несомненный интерес. Анализ постилл Конрада Вальдгаузера (XIV в.), Яна Гуса (начало XV в.) и Яна Рокицаны (вторая половина XV в.) показывает, что их авторы тщательно избегают “еврейской темы”, в них не содержится прямых антииудейских выпадов¹⁹.

Тем не менее гуситские и утравкистские идеологи выразили свое отношение к евреям в рамках дискуссий по такой жгучей проблеме того времени, какой являлось ростовщичество. В частности, в специальном трактате одного из главных гуситских теоретиков, магистра Якоубека из Стржибра, “О ростовщичестве” имеется экскурс о евреях, о которых автор говорит с откровенной неприязнью. “Ибо не из любви появились они среди христиан, но из алчности и злобы. Подобно тому, как преследовали они Христа, так и по сей день преследуют его народ, чтобы его и Христа в нем всевозможно хитростью и коварством ущемлять, а по возможности и погубить, злом платя за добро, как это делают змеи и мыши своим хозяевам”. Корень зла Якоубек видит в общественном положении евреев, которое прямо вынуждает их заниматься ростовщичеством и денежными операциями. “Люди Христов усердно трудятся, а еврейский

завистник пожирает его работу. Христовы бедняки днем и ночью выбиваются из сил на полях и водах, в ремесле и торговле, чтобы кое-как преодолеть нищету убогой жизни. Только евреи гнушаются человеческой работы, только они избегают образа жизни смертных, сотворенных для труда, как птица для полета”. Магистр убежден, что была допущена принципиальная ошибка в способе сосуществования евреев и христиан, когда у первых была отнята возможность жить трудом своих рук. От этого возросла надменность евреев, и ростовщичество их достигло таких размеров, “...что некоторые алчные христиане уже и грехом-то его не считают. Эта гнусность была столь долго евреям позволена и для них сильными мира сего охраняема, что распространилась и среди христиан, часто и с помощью нас, клириков и мирян”. Единственный выход Якоубек из Стржибра видел в том, “чтобы евреи трудились совместно с христианами на полях и водах, и в лесах, в ремесле и торговле... И христиане бы к ним относились лучше, поскольку евреи разделяли бы с ними бремя трудов... и, конечно, не гибли бы в результате страшных погромов”²⁰.

Враждебное отношение к евреям-ростовщикам высказал и лидер консервативного гуситского крыла магистр Ян Пршибрам²¹. Однако этот вопрос не стоял в центре его внимания, которое было сосредоточено на теологической дефиниции греха лихоимства.

В самом конце XV в. проблемой ростовщичества занимался видный утраквистский деятель университетский магистр Вацлав Кораида. Он сосредоточился исключительно на “христианском” ростовщичестве, лишь вскользь заметив, что “лихоимец-христианин гораздо хуже, нежели еврей”²².

Говоря об отношении чешских христиан к еврейскому элементу, нельзя обойти вниманием такой колоритный персонаж подебрадской Чехии, каким был магистр Павел Жидек из Праги. Он происходил из пражской еврейской семьи, но в младенческом возрасте был похищен у родителей и воспитан в гуситской среде. Своей матери он никогда не видел, а с отцом встречался лишь однажды, но, поспорив с ним по религиозным вопросам, прекратил с ним всякие контакты. Впоследствии Павел Жидек “прославился” как беспокойный, честолюбивый, тщеславный, сварливый и одновременно угодливый человек, эти его качества скорее отталкивали, чем привлекали к нему людей. В 30-е годы он учился в Венском университете, где достиг степени магистра свободных искусств. Здесь он отрекся от утраквизма и перешел в католичество. Позже Павел Жидек изучал теологию и медицину в Падуе и Болонье, затем был принят в число магистров Пражского университета, где и преподавал до 1448 г. Когда Иржи из Подебрад вернул столицу под контроль утраквистов – сторонников Яна Рокицаны, католик Павел Жидек был вынужден покинуть Прагу, найдя убежище сначала в Пльзне, а потом в Польше, где полной мерой хлебнул нужды и бедствий. В 60-е годы он вновь появился при дворе Иржи из Подебрад²³. По поручению чешского короля он написал свой наиболее значительный труд – “Справовну”, содержащий рекомендации государю по управлению страной (около 1470 г.) Здесь имеется специальный раздел, в котором Павел Жидек трактует о

том, как христианскому королю следует вести себя по отношению к евреям²⁴. Эти взгляды представляют значительный интерес, поскольку отражают как общепринятые “теоретические” аспекты “еврейского вопроса”, так и реалии общественной жизни Чехии второй половины XV в.

Прежде всего, в “Справовне” подчеркивается, что евреи “терпимы должны быть королем в городах христианских вплоть до судного дня...” Верный схоластическому методу, Павел Жидек приводит четыре довода в пользу своего тезиса: “Первое, ибо Господь Христос, Дева Мария и апостолы наши вышли из этого рода... Второе, что завет от них имеем... Третье, что из них и многие добрые христиане выходят... (здесь Павел Жидек явно намекает на себя. – А.Р.) Четвертое, чтобы они нам служили примером того, как за нарушение завета Божия и из-за гибели Господа Христа осуждены они на рассеяние, страх, тоску и притеснения, чтобы мы, того убоявшись, чтим Господа Христа распятого, истинного Сына Божьего воплощенного, который у евреев отнял все доброе и передал его христианам”. Среди достоинств, которых лишились иудеи, названы государственность, церковная иерархия и даже внешняя привлекательность. Особо подчеркивает Жидек, что Бог передал христианам “знания всяческие... ибо сегодня все истинное знание выражено лишь в латинской речи, а они (евреи. – А.Р.), ею не владеют, не знают ничего”.

Евреи должны жить за счет ростовщичества, “чтобы король мог иметь с них комору богатую для общей пользы.” Примечательно, что магистр Жидек признает за евреями право скупать краденое. Одновременно он требует принятия жестких дискриминационных мер против еврейского населения. “Их следует терпеть, но не как свободных, а как узников, чтобы чувствовали, что против Христа согрешили”. Неоднократно указывает магистр на необходимость ношения иудеями особой одежды. “Если кощунствуют... то может любой христианин... бить его прямо в зубы, и ни король, ни право ничего не могут тут возразить”. Особенное возмущение вызывает у Павла Жидека общение евреев с христианскими женщинами: “А будет ли с христианкой застигнут, то ...должен быть вместе с ней погребен и колом пробит”. “Но долго было бы, – завершает свой пассаж Жидек, – права еврейские расписывать, но поскольку они есть враги Христа и ...веры христианской... надлежит их в страхе держать и выше христиан никогда не ставить”.

Таковы основные сведения источников о формально-юридическом статусе еврейского элемента в Чехии в рассматриваемый период, а также в той или иной степени официально и открыто прокламируемые представления о том, какое место должны занимать евреи в христианском обществе. Нельзя ограничиться этими данными, поскольку они дают картину “желаемой”, а не действительной ситуации и требуют корректировки. Изучение реального положения еврейского населения в Чехии X – первой четверти XVI в. показывает, что оно никогда не было достаточно стабильным. Как отмечалось, относительно благоприятным был период до конца XI в. Во время первого крестового похода прокатывается первая широкая волна преследований. Я уже цитировал Козьму Пражского, сообщившего о еврейском погроме в Праге, устроенном

крестоносцами, направлявшимися в Венгрию через Чехию. Исследователи предполагают, что в преследованиях участвовала определенная часть местного городского населения. Эти события существенно поколебали позиции евреев, особенно экономические, не только в Чехии, но и в Европе в целом²⁵.

В течение XII в. положение евреев в империи, благодаря эффективной помощи государей, стабилизировалось. Во время второго крестового похода еврейских погромов было мало, а в период третьего они прекратились совсем²⁶. О ситуации в Чехии в это время сведений почти нет, но по некоторым косвенным данным можно судить, что и здесь она была достаточно спокойной²⁷. Выходцы из еврейской среды могли занимать и весьма высокое общественное положение. В частности, Козьма описывает случай, относящийся к 1124 г., когда крещеный еврей Якоб являлся наместником князя²⁸.

Как представляется, из предшествующего изложения ясно, что в XIII в., особенно при Пржемысле Отакаре II, чешские евреи жили в наиболее благоприятной ситуации. С приходом Люксембургов для них наступили тяжелые времена, преследования становятся регулярными. Хорошо известен своими притеснениями и вымогательствами уже первый представитель этого дома – король Ян. Так, в Збраславской хронике приводится весьма показательный пример: “Вернувшись около 25 мая 1336 г. в Прагу король быстро собрал много денег. Ибо приказал он, по побуждению некоторых советников, в Праге копать в еврейской синагоге и нашел под землей более двух тысяч гривен в золоте, серебре и деньгах”²⁹. Затем он прибег к чрезвычайному средству по выжиманию денег. “На десятый день после прибытия приказал он схватить евреев во всех своих владениях, за счет этих арестов король обогатился немалой суммой денег”³⁰. Его преемник Карл IV, по видимому, проводил более гибкую политику в “еврейском вопросе”. Во всяком случае, мы не имеем никаких сведений о еврейских погромах в Чехии в это время, чего нельзя сказать об имперских городах. Для нас представляют интерес события в одном из них – Хебе (Эгере), поскольку он был тесно связан с землями чешской короны. Как и в других регионах империи, в Хебе социальное недовольство населения и амбиции цехов во многих случаях вылились во враждебные акции против евреев. Антисемитские проповеди 1350 г. дали импульс к беспорядкам, которые закончились изгнанием евреев из города. Затем, при Вацлаве IV, настала очередь Праги, где имела место сильная конкуренция христиан с евреями в сфере кредитно-денежных операций. В этих условиях власти лавировали, поддерживая то евреев, чтобы снизить уровень экономического соперничества и религиозной нетерпимости, то пражских бюргеров, чтобы обеспечить их преданность. В 80-е годы XIV в. обострилась политическая борьба между магистратом и общиной, в которую оказались втянутыми и евреи. В Праге отчетливо проявлялась характерная для того времени тенденция: чем чаще правящие городские советы по причине финансовых интересов нуждались в услугах евреев, тем большие подозрения это вызывало в оппозиционных слоях коммуны. Как справедливо отмечает М. Тишлер, для задавленных го-

родскими налогами ремесленников евреи были социальным противником, который присваивает значительную долю средств города, наслаждаясь “свободным городским воздухом” без цеховых и других ограничений³¹. Это общественное противоречие на длительный период определило антисемитские настроения широких кругов горожан, которые являлись постоянной угрозой для ратуши. Я уже приводил сообщение Старых чешских летописей о еврейском погроме 1389 г., который городские власти не сумели предотвратить и который привел к многотысячным человеческим жертвам. Через десять лет катастрофа повторилась.

Довольно сложно высказать определенное суждение о положении еврейского населения в период гуситской революции. Сообщения источников противоречивы, а в соответствии с этим неоднозначны и позиции исследователей. Высказывались мнения о “проеврейских” симпатиях гуситов и “прогуситских” настроениях евреев. Крайнюю точку зрения отстаивала в этом плане Р. Гладштейн³². Основываясь на анонимной еврейской хронике второй половины XV в. и некоторых других данных, она утверждает, что Ян Гус и табориты чуть ли не были сторонниками иудаизма и что средневековые евреи были убеждены в сознательной конверсии гуситов в их веру. Как представляется, Ф. Шмагель убедительно показал необоснованность подобных взглядов³³. Однако, наряду с упомянутыми фантастическими сообщениями источников и не менее произвольными их интерпретациями, имеются сведения и другого рода. Известно, например, что в 1426 г. австрийский эрцгерцог Альбрехт V изгнал евреев на вечные времена из обеих Австрий и моравского города Иглавы, который находился в его держании, ибо они якобы поддерживали гуситов и являлись их шпионами³⁴. Нельзя, конечно, это сообщение полностью брать на веру, но и отрицать его достоверность вряд ли следует. Гуситов, а особенно таборитов часто упрекали за непонятную терпимость к евреям, за то, что они с большей охотой убивают священников, нежели заклятых врагов христианства³⁵. Фактом остается и то, что в течение всего революционного периода евреи продолжали жить в Праге, их, по крайней мере, терпели и даже позволяли заниматься ростовщичеством, несмотря на принципиальное осуждение лихоимства гуситскими теоретиками³⁶. Тем не менее все это не убеждает в том, что гуситы относились к иноверцам из гетто принципиально иначе, чем их современники. Совершенно не случайно единственное упоминание о евреях в “Гуситской хронике” связано с осуждением Вавржинцем из Бржезове пикартской ереси и звучит следующим образом: “Поэтому разбивали они (пикарты. – А.Р.) все сосуды, в которых Тело Христово выставлялось народу, и как язычники и *наивероломнейшие иудеи* (курсив мой. – А.Р.), выбрасывающие тайнство Тела Христового из сосудов, сжигали его и топтали ногами”³⁷. Волна преследований евреев в гуситскую эпоху не прекращалась. Экономически истощенные города попытались возложить дополнительные платежи на евреев. В 1420 г. бюргеры Праги требуют отмены особого еврейского права в Чехии³⁸. Описывая волнения новоместской бедноты после казни Яна Желивского (1422 г.), старый летописец отмечает: “Потом они ринулись на евреев и все у них покрали и отобрали”. При захва-

те столицы сторонниками Иржи из Подебрад в 1448 г. "... толпа пражан... грабила евреев"³⁹. Лишь вмешательство Иржи из Подебрад прекратило погром. Это только некоторые примеры. А были еще убийства евреев таборитами в Хомутове (1421 г.), Писеке и Литомышле (1420–1430 гг.), преследования середины XV в. в Силезии и некоторых чешских городах (Мост и др.), связанные с миссией Яна Капистрана, и другие факты⁴⁰. Расскажу подробнее о событиях 1430 г. в Хебе, поскольку они наглядно демонстрируют позиции и мотивы действий различных слоев горожан. Под их давлением магистрат ставит перед королем вопрос об изгнании евреев, "ибо евреи не хотят терпеть вместе с городом никаких караулов и работ исполнять"⁴¹. При этом отцы города заявляют, что "будут евреев в их старых свободах охранять и защищать, но опасаются, что община будет их подозревать и нападать на них". В данном случае магистрат сообщает о том, что являлось причиной волнений в большинстве городов: об особом праве евреев, которое освобождало их от городских повинностей. В целом же можно заключить, что в гуситскую эпоху реальное положение иудейского элемента продолжало ухудшаться. Евреи оказались между двух огней, притесняемые как гуситами, так и их противниками.

С момента вступления на чешский престол представителя новой династии – Владислава Ягеллона (1471 г.) и вплоть до его отъезда в Венгрию, государем которой он стал в 1490 г., сохранив и чешскую корону, евреи жили в сравнительно спокойной обстановке. Во всяком случае, так считал Я. Челаковский⁴². Он подчеркивал, что в то время были подтверждены все прежние привилегии евреев. Любое посягательство на личность и имущество иудеев рассматривалось как государственное преступление, поскольку наносило ущерб казне. Строго запрещались обвинения евреев в ритуальных убийствах. Были созданы благоприятные условия для денежных операций: евреи могли давать кредиты под залог движимого и недвижимого имущества на более выгодных условиях, чем христиане, но без права обращать в собственность невыкупленные из залога земельные владения. Владислав был заинтересован в максимальном обогащении евреев и негативно относился к любым действиям своих христианских подданных, препятствующих им в этом или конкурирующих с ними. Такова была позиция короля, но не основной массы чешского населения, поведенческий стереотип которого по отношению к жителям гетто оставался резко негативным. Эти настроения открыто проявились во время пражского восстания 1483 г., когда еврейские кварталы в Старом и Новом Месте были разгромлены так, что "не осталось и гвоздя, торчащего в стене". Ф. Шмагель подчеркивает, что решающими были здесь не религиозные мотивы, а "грабительский инстинкт черни, которая использовала выгодный момент для безудержного вандализма и разбоя"⁴³. Он также справедливо критикует предположение, что вожди переворота намеренно обратили гнев низов городского населения против евреев. Думается, однако, что большая толерантность городской верхушки объяснялась не симпатиями к евреям, а тем, что "некоторые христиане давали свои деньги евреям, чтобы вместе лихоимствовать",

как отмечалось на сейме 1487 г.⁴⁴ Были, видимо, и другие утилитарные мотивы.

С отъездом короля в Венгрию положение еврейского населения стало быстро ухудшаться, так как высшие сословия и города стремились всячески обойти его привилегии, принуждая к различным платежам, подношениям и прямым взяткам. В 1494 г. сейм, без согласия короля, постановил, что евреи должны безвозмездно возвращать должнику заложенные вещи и еще возмещать ему ущерб⁴⁵. Это – первый случай, когда сословия выступали как законодательная власть по отношению к евреям, которые таким образом перестали являться исключительной собственностью королевской коморы. Попытки короля воспротивиться этому успеха не имели, а шляхта и города получили в руки инструмент произвола. Евреи искали защиты везде, где только могли. Король был далеко. Тогда они обратились к панам, обязуясь платить и им. Многие переселялись в панские города, становясь зависимыми от аристократов. В этих условиях собрался апрельский сейм 1501 г. Паны и рыцарство теперь были заинтересованы в пребывании евреев в стране и сохранении их привилегий, которые и были здесь подтверждены. Кроме того, они были изъяты из ведения городских судов и подчинены суду бургграфскому, защищавшему интересы высших сословий. Король был вынужден утвердить эти решения в начале 1502 г.⁴⁶

Тем временем в городах наблюдался рост антиеврейских настроений, что было связано с рядом обстоятельств. Евреи, которым денежные операции перестали давать должный доход, начали нелегально, но широко и успешно заниматься ремеслом и торговлей. Тем самым они восставали против себя бюргерские слои, которые подобной конкуренции не желали и добивались изгнания еврейского населения⁴⁷. Не меньшую роль сыграло и то обстоятельство, что евреи становятся яблоком раздора в борьбе между дворянством и городами. Как правило, горожане отказывались подчиняться земским органам управления и судам. Теперь же часть городского населения – евреи – встала на противоположную позицию, вступив в соглашение с высшими сословиями. Это рассматривалось как предательство интересов городского сословия. Нужен был лишь хороший повод, чтобы простонародье дало волю своей ненависти к евреям. “Повод нашелся быстро, так как среди евреев всегда были те, кто из алчности или суеверия допускали преступления... накликая беды на единоверцев. Здесь проявляется старая истина, что любое притеснение деморализует как угнетателя, так и угнетенного”⁴⁸. В ряде городов Чехии произошли страшные эксцессы. В Страконицах в 1504 г. были казнены трое евреев по обвинению в ритуальном умерщвлении младенца⁴⁹. В Будейовицах в 1504–1506 гг. происходили процессы по поводу ритуального убийства, в результате которых 24 еврея были сожжены, а остальные изгнаны из город. В 1506 г. король Владислав вынужден был согласиться с требованиями об изгнании евреев из этих городов. Показательно, что свое решение король обосновал тем, что бюргеры должны иметь возможность без помех заниматься торговлей и ремеслом⁵⁰. Здесь нашел свое выражение тот факт, что одним из моментов, обострявших

сосуществование евреев и христиан, была нарастающая торгово-ремесленная активность населения гетто.

Ситуация в столице характеризовалась установлением контроля над еврейской общиной со стороны староместской ратуши, которая использовала ослабление королевской власти. Упомянутые преследования в Юго-Западной Чехии приводили к тому, что часть евреев переселялась в Прагу. Магистрат поощрял это, стремясь воспрепятствовать миграции иудейского элемента в панские города. Однако одновременно переселенцы становились конкурентами христианским купцам и ремесленникам. В этой связи усиливаются голоса, требующие изгнания евреев. Советы Нового и Малого Мест были решительно настроены не допускать их к себе. Староместский же магистрат добивался от короля права на изгнание как инструмент давления и окончательного подчинения евреев городским органам управления. Конкретное развитие событий хорошо прослеживается по Старым чешским летописям⁵¹.

В 1507 г. Старое Место потребовало от государя изгнания евреев. Владислав отложил решение вопроса на год, в течение которого ратуша наращивала давление на гетто. Затем последовал конфликт с королем, который стал на сторону высших сословий, будучи финансово зависим от них, особенно от панской группировки Зденека Льва из Рожмитала, который стал верховным пражским бургграфом⁵². 21 мая 1508 г. Владислав Ягеллон передал пражских евреев под управление Зденека Льва. Таким образом юрисдикция староместского магистрата над ними фактически ликвидировалась. Характерно, что сама еврейская община согласилась с этим. Следующим шагом в этом направлении стало заключение 10 августа 1508 г. Святоякубского договора, передавшего Чехию под управление земских регентов. Тем больше причин имело городское сословие для борьбы как против олигархических устремлений высших сословий, так и против евреев, поддержавших шляхту.

На сейме в апреле 1512 г. горожане добились решения, по которому евреи могли апеллировать к суду бургграфа только по делам о долгах под залог недвижимости. В остальных случаях должник-горожанин подлежал городскому суду. При этом опять было повторено требование об изгнании евреев. В мае 1514 г. в Праге произошли антиеврейские волнения, которые, правда, обошлись без жертв, так как городские власти вовремя приняли меры. В следующем году была предпринята попытка восстановления королевской еврейской регалии, но пражские евреи остались под контролем города. После смерти Владислава в мае 1516 г. сейм вновь вернул их под юрисдикцию бургграфского суда.

Большие надежды иудейская община возлагала на нового короля Людовика, который 22 марта 1522 г. прибыл в Прагу. Но тот поначалу подтвердил права верховного бургграфа, видимо, получив от него значительную сумму денег. Однако вскоре последовали изменения. Январский сейм 1523 г. постановил восстановить королевскую еврейскую регалию в полном объеме. Зденек Лев был лишен должности, а евреи фактически вновь перешли под контроль городских властей при условии выплаты налогов в комору. Пока король был в Праге, это положение сохраня-

лось. Но в 1525 г. Зденек Лев вновь стал верховным бургграфом и начал активно действовать, чтобы вернуть себе права на пражских и провинциальных евреев и, надо сказать, во многом преуспел. В результате евреи оказались почти в такой же ситуации, как и перед 1422 г.⁵³

Даже столь краткое перечисление основных фактов развернувшейся политической борьбы показывает, что положение еврейского населения стало совершенно неустойчивым. Сориентироваться, сделать правильный выбор было невероятно сложно. Если евреи подчинялись пражанам, то их арестовывали в провинции, если же отдавались под покровительство высших сословий их изгоняли из городов (в 1517 г. была предпринята новая попытка). Понятно, что в таких условиях евреи метались, часто, смотря по обстоятельствам, меняли своих господ, откупались взятками, усиливая тем самым всеобщую неприязнь к себе. В этом положении их и застала габсбургская эпоха.

Если сфокусировать различные векторы нашего анализа, то можно констатировать наличие стойкого антиеврейского стереотипа в чешском обществе на протяжении всего рассмотренного периода. Симпатий к иноверцам и ростовщикам не испытывал никто. Но при этом королевская власть по фискальным соображениям стремилась взять евреев под защиту. Духовенство, как католическое, так и гуситское, университетские интеллектуалы старались, по крайней мере, не разжигать страсти и не провоцировать антиеврейских выступлений. Не случайно негативное отношение к иудеям высказывается лишь в латиноязычных трактатах, предназначенных для избранной аудитории. В проповедях и сочинениях на чешском языке эта тема сознательно обходится. Главным носителем антисемитизма являлись средние и низшие слои городского населения. Именно им, как я постарался показать, принадлежала инициатива в организации всех погромов, преследований и изгнаний евреев. Причина этого кроется и в религиозном фанатизме и в том, что бюргерство и городская беднота в наибольшей степени страдали от конкуренции и ростовщических операций евреев. К концу XV в. к этому добавился и политический аспект, когда гетто попало в жернова конфликта между городами и шляхтой. Интенсивность антиеврейских настроений на протяжении веков не была одинаковой. Она, скорее, может быть представлена в виде волнообразной кривой. Но главными константами при этом оставались религиозные противоречия, приобретавшие часто характер массового психоза, и общественные условия, в которые было поставлено еврейское население. Потребность в деньгах делала евреев нужными в качестве кредиторов и налогоплательщиков, но их особый статус делал их ненавистными. На протяжении столетий в сотрясаемых конфликтами средневековых городах евреи оставались жертвами преследований, погромов и изгнаний. Но без них уже нельзя было обойтись. И вновь они были нужны, и вновь преследуемы. Суть этого отношения можно кратко выразить, повторив слова магистра Павла Жидека из Праги: “Следует их терпеть, но не как свободных, а как узников...”.

- 1 Greiv P. Die Juden: Gründzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa. Darmstadt, 1980.
- 2 Bondy B., Dvorský F. R historii Židů v Čechách, na Moravě a v Slezsku. Pr., 1906. Roc. 1. S.
- 3 Kosmova kronika česká. Pr., 1972. S. 130, 134, 146–148.
- 4 Hilsch P. Juden in Böhmen und Mähren im Mittelalter und die ersten Privilegien (bis zum Ende des 13. Jahrhunderts) // Die Juden in den Böhmisches Länder. München; Wien, 1983. S. 20.
- 5 Ibid. S. 23.
- 6 Ibid. S. 27–40.
- 7 Mendl D. Z hospodářských dějin středověké Prahy // Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy. Pr., 1932. S. 183.
- 8 Výbor z literatury české. Pr., 1898. D. II. S. 324, 333, 342.
- 9 Čelakovský J. Příspěvky k dějinám Židů v době Jagellonské // ČMKČ. 1898. Roč. 72. S. 387.
- 10 Ibid. S. 390–423.
- 11 Характеристику этих памятников см.: Липнева Л.Л. Письменные источники по истории Чехии периода феодализма. М., 1985.
- 12 Kosmova kronika česká. S. 146–148.
- 13 Zbraslavská kronika. Pr., 1976. S. 168–169.
- 14 Ibid. S. 568–573.
- 15 Ibid. S. 403.
- 16 František Pražský. Kronika // Kroniky doby Karla IV. S. 128.
- 17 Beneš Krabice z Weitmile. Kronika pražského kostela // Ibid. S. 203; Neplach. Stručné sepsání kroniky římské a české // Ibid. S. 348.
- 18 Ze starých letopisů českých. Pr., S. 24, 171.
- 19 Staročeské zpracování Postily studentů svaté university pražské Konrada Waldhausera. Pr., 1947; Hus J. Postilla. Pr., 1952; Postilla Jana Rokycany. Pr., 1928, 1929.
- 20 Magistri Jacobelli Contra usuram // Paul de Vooght. Jacobellus de Stříbro, premier théologien du hussitisme. Louvain, 1972. S. 384, 385, 386.
- 21 Magistri Johannis de Przbiram tractatulus de usura // NUK. III G 16, f. 50^r–56^v
- 22 Václav Koranda Mladší. O lichvě // Acta reformationem bohemicam illustranta. Příspěvky k dějinám utrakvismu. Pr., 1978. S. 153–162.
- 23 Čornej P. Tajemství českých kronik. Pr., 1987. S. 57–59.
- 24 M. Pavla Židka Spravovna. Pr., 1908. S. 19–20.
- 25 Hilsch P. Op. cit. P. 16, 17.
- 26 Ibid. S. 19.
- 27 Bondy B., Dvorský F. Op. cit. S. 46.
- 28 Kosmova kronika česká. S. 201.
- 29 Zbraslavská kronika. S. 732; см. также: František Pražský. Kronika. S. 125–126; Beneš Krabice z Weitmile. Kronika pražského kostela. S. 202.
- 30 Zbraslavská kronika. S. 732.
- 31 Tischler M. Op. cit. S. 50, 52.
- 32 Gladstein R. Eschatological Trends in Bohemian Jewry during the Hussite Period // Prophecy and Millenarianism. Harlow, 1980. S. 241–251.
- 33 Husitský Tábor. 1982. Roc. 5. S. 314–315.
- 34 Čelakovský J. Op. cit. S. 389.
- 35 Bezold F. K dějinám husitství. Pr., 1909. S. 36–37.
- 36 Mendl B. Z hospodářských dějin středověké Prahy // Sborník příspěvků k dějinám hlavního města Prahy. Pr., 1932. S. 183–186.
- 37 Vavřínek z Březové. Husitská kronika. Pr., 1979. S. 217.

- ³⁸ *Tischler M.* Op. cit. S. 52.
- ³⁹ *Ze starých letopisů českých.* Pr., 1980. S. 82, 171; см. также: *Urbánek R.* Věk poděbradský. Pr., 1918. D. II. S. 297.
- ⁴⁰ *Tischler M.* Op. cit. S. 52–53.
- ⁴¹ *Bondy B., Dvorský F.* Op. cit. S. 220.
- ⁴² *Čelakovský J.* Op. cit. S. 390–393.
- ⁴³ *Šmahel F.* Pražské povstání 1483 // *Pražský sborník historický.* 1986. Roc. 19. S. 69–70.
- ⁴⁴ *Archiv český.* D. IV. S. 522.
- ⁴⁵ *Ibid.* D. V. S. 456.
- ⁴⁶ *Čelakovský J.* Op. cit.
- ⁴⁷ *Winter L.* Dějiny řemesel a obchodu v Čechách v XIV. a XV. stol. Pr., 1906. S. 410; *Bondy B., Dvorský F.* Op. cit. S. 240–248.
- ⁴⁸ *Čelakovský J.* Op. cit. S. 400. Примеры см.: *Ze starých letopisů českých.* S. 349, 396, 425.
- ⁴⁹ *Ze starých letopisů českých.* S. 283.
- ⁵⁰ *Tischler M.* Op. cit. S. 53. Документы см. в приложении к работе Я. Челаковского.
- ⁵¹ *Ze starých letopisů českých.* S. 295, 303, 307, 394, 411, 413, 420, 448.
- ⁵² *Čelakovský J.* Op. cit. S. 413.
- ⁵³ *Ibid.* S. 420–421, 422.

SUMMARY

The article is devoted to the question of the relation between the czech society and jewish minority during the period of X to XVI cen. The article deals with the problems: a) juridical status of the jewish communities; b) jews in the imagination of the contemporaries (chronists, preachers, university intellectuals, politicians, etc.), c) the real situation of the jewish elements in the reflection of the memorials of the epoch.

Material from the different historical couses shows, that the real status of jewish community was not stable and changed from the "gold age" for jews in Czech kingdom to the wave of persecutions and massacres in the end of the XV cen. The author stresses that it is not correct to think that there were projewish sympathies among the hussits and prohussit feelings among the jews.

It is possible to say that among the Czech society the strong antijewish feelings were widely spread. The Royal Court mainly treed to defend the jewish communities because of his tax policy. The clergy catholic and hussit as well, tried not to provide the antijewish actions.

The most strong antijewish moods were tipical for the low and middle circles of the city. Exactly they took the initiative in the organization of massacres and persecutions against the jews. The main reasons of that fact lie in the religeous fanaticism from the one side, and in the fact that towns-people suffered very much from the usurious activity of jews from the other side.

The political aspect was added to those two reasons in the end of the XV cen. During the conflict between the cities and the nobility, the jewish community often tried to find the support from the nobility. It was considered by the towns-people like a betrayal of the interests of the city estate.

ОТГОЛОСКИ ЛЕГЕНДЫ О ЦАРЕ ДАВИДЕ В РУССКОЙ СФРАГИСТИКЕ И КНИЖНОСТИ

Цикл талмудических легенд, повествующих о царе Соломоне, занимает заметное место в ряду русских переводов с еврейского языка, осуществленных еще в Киевской Руси¹. Персонажи цикла (в первую очередь премудрый и коварный Китоврас) получили известность не только в книжности (благодаря широкому распространению сюжетов в составе Толковой Палей в XV–XVI вв.), но и в изобразительном искусстве, в особенности светском (монеты, печати)², где они принадлежат к тому небольшому кругу изображений (помимо, естественно, изображений патрональных святых), чьи литературные либо фольклорные источники известны исследователям³.

К этому же кругу тяготеет и редкий памятник русской сфрагистики XIV в. – свинцовая печать князя Дмитрия Донского с изображением мужской головы в царском венце и круговой надписью “Все са минеть”⁴, – хотя непосредственный литературный источник данного сюжета до настоящего времени не был определен.

Эта печать занимает исключительное место среди княжеских металлических печатей обычных типов (к которым относятся и другие печати того же Дмитрия Донского), содержащих на одной стороне строчную надпись с именем и титулом, а на другой – изображение святого, покровителя князя⁵.

Все экземпляры печати (4) сохранились не при грамотах, поэтому она датируется достаточно широко – временем правления Дмитрия Донского (1359–1389). Уже вскоре после открытия буллы И.И. Толстой обосновал атрибуцию ее этому князю как единственно возможную, отвергнув кандидатуру соименного Дмитрия Ивановича Жилки, сына Ивана III, который не был великим князем (строчная надпись печати “Печать великого кнѣзя Дмитрія Іванов”⁶). Следует отклонить и более раннюю кандидатуру – племянника Дмитрия Жилки, сына Ивана Ивановича Молодого, Дмитрия Внука. Последний носил титул великого князя⁷, но палеография надписей противоречит подобной атрибуции, она характерна для памятников второй половины XIV – первой половины XV вв.⁸, а не для рубежа XV–XVI столетий.

Изображение долгое время не имело убедительного истолкования. Круговая надпись на всех экземплярах сохранилась лишь частично. На первом экземпляре читались лишь буквы **Ѹ****Ѣ** **В****С****Ѹ** (порядок публикации) и предположительно буква **А** после последней⁹. И.И. Толстой, располагавший двумя экземплярами буллы, восстанавливал чтение как **В****С****Ѹ** **с****а**

ми(ау)сть и трактовал изображение как Спаса Вседержителя (Всемило- стивого)¹⁰. Чтение было принято и Н.П. Лихачевым¹¹. Лишь в 1954 г. В.Л. Янин предположил, что в последнем слове в середине утрачена не две а лишь одна буква – н¹². Чтение подтвердилось, когда в 1959 г. был вновь обнаружен четвертый экземпляр буллы¹³.

Новое бесспорное прочтение надписи дало толчок к иному толкова- нию изображения. Хотя близких по времени текстов славянского проис- хождения, содержащих эту сентенцию, обнаружить не удалось, А.В. Ар- циховский указал на несомненную ей параллель – известное изречение на перстне царя Давида “все проходит” (и плохое и хорошее)¹⁴. В соот- ветствии с этим изображение мужской головы на печати было истолко- вано В.Л. Яниным как изображение царя Давида¹⁵.

Несмотря на иконографическое сходство¹⁶, такое отождествление не представляется абсолютно бесспорным. И дело даже не в отсутствии соответствующего текста в древнерусской рукописной традиции (сюжет с кольцом в славянских апокрифах, посвященных Давиду¹⁷, насколько знаю, неизвестен), поскольку многие неканонические сюжеты древне- русского прикладного искусства получили на Руси известность без обра- щения к тексту, через художественные образы¹⁸. Скорее сомнение поро- ждает сознательное абстрагирование образа: при изображении нет име- ни (хотя подавляющее большинство изображений святых на печатях со- провождается именами даже при устойчивой иконографии), нет и специ- фических атрибутов Давида (свитка или Псалтири), нимба (возможность его отсутствия специально оговорена В.Л. Яниным)¹⁹, необычно, нако- нец, изображение – головы без плеч.

Возможно, ключ к толкованию сюжета содержит небольшой текст, встречающийся в русских рукописях XVI–XVII вв., и содержащий притчу о некоем царе и его мудром советнике, публикуемый ниже. Сюжет этот, лишенный в рукописях заглавия, несложен и принадлежит к числу “ми- ровых”. Некий царь, живший в далекой стране, отличался необуздан- ным нравом – не мог совладать ни с радостью, ни с печалью. Когда радо- вался, то полагал себя почти бессмертным, когда же печалился, прихо- дил в отчаяние, и не надеялся от него избавиться. Видя такое поведение царя, некто из духовных отцов сковал для него золотой перстень с надпи- сью “все это пройдет” (Всѣ сѣдѣ минѣтъ). С тех пор царь, глядя на пер- стень, умерял свои чувства.

Сходство сюжета притчи с сюжетом печати Дмитрия Донского не вызывает сомнения. Разница в надписи минимальна, на уровне взаимоза-меняемых вариантов. Более того, сюжет притчи объясняет и особенно- сти иконографии изображения на печати, дающие повод для сомнений в его отождествлении с царем Давидом (отсутствие нимба, надписи, атри-бутов царя-пророка). Если признать, что перед нами сюжет названной притчи, то на печати изображен безымянный царь, вразумленный мудро- стью своего советника (духовного отца).

Однако есть ли достаточная уверенность, что текст был известен на Руси во времена Дмитрия Донского? Вопрос упирается в полную неизу-ченность истории притчи. Текст нельзя отнести к категории уникаль-

ных. Мне в настоящее время встретилось два списка: 1) РГБ. Ф. 209 (собр. П.А. Овчинникова), № 273, третья четверть XVI в. (Сборник поучений, толкований, выписок), л. 335 об. – 337; 2) Ярославский государственный музей – заповедник, инв. 15230. 1598–1608 гг. Сборник смешанного содержания (к сожалению листы у меня не отмечены).

Ни одна из рукописей не содержит сведений о месте написания (лишь о младшей с достаточной степенью уверенности можно предположить, что она написана в Ярославле²⁰), но они, несомненно, восточнославянского или даже уже великорусского происхождения: овчинниковский список написан красивым курсивом с элементами греческого письма, достаточно распространенным в рукописной традиции московской Руси XVI в.²¹

Наличие текста в разных по составу рукописях свидетельствует, что к третьей четверти XVI столетия он достаточно хорошо был известен русским книжникам этого времени. Отсутствие списков памятника старше середины XVI в., казалось бы, свидетельствует о его достаточно позднем (не ранее XV в.) происхождении, однако, не исключено, что это лишь следствие неизученности рукописной традиции, и со временем более ранние списки притчи еще будут обнаружены.

На первый взгляд против ранней датировки свидетельствует и литературный конвой памятника. Во всех известных списках притча о царе и его советнике не имеет отдельного заглавия (выделена лишь заглавной буквой) и следует за другой, именуемой “Слово о некоем властителе зла”. Сюжет ее таков. Некий злой правитель, гордясь властью и могуществом, собрал из своих владений всех нищих, и спросил у них, чего они хотели бы получить от него. Нищие попросили у правителя даровать им бессмертие. Не в силах исполнить это желание, властитель смутился. За текстом этой притчи, как и за притчей о перстне, следует поучение о тщете и суетности земной власти. Сюжет сходен с эпизодом из “Повести о Дракуле”, где главный герой предлагает нищим “сотворить их беспечальными на сем свете”, после чего сжигает²². В случае признания зависимости сюжета “Слова” от “Повести о Дракуле”, его следовало бы датировать временем не ранее 1480-х годов, так как создание самой повести (в ее русском варианте) принято связывать с посольством в Венгрию в 1482–1484 гг. Федора Курицына²³ (правда, это не относится к датировке непосредственно второй притчи, а лишь ко времени сложения комплекса, представленного в рукописях).

Однако, по всей вероятности, сходство случайно и поверхностно. Властитель из притчи, в отличие от Дракулы, спрашивает нищих, уверенный в своем могуществе, а не предлагает им беспечальной жизни на этом свете. Гораздо ближе к притче эпизод из рассказа Палладия о рахманах, где Александр Македонский обращается к индийским мудрецам с тем же вопросом, что и персонаж притчи, и слышит, посрамленный, просьбу о бессмертии²⁴. Рассказ относится к числу древнейших переводов на славянский и для датировки нашего текста значения не имеет.

Итак, попытки датировать текст упираются в первую очередь в его неизученность. Нельзя даже с уверенностью сказать, имеем ли мы здесь

дело со славянской (русской) обработкой “бродячих сюжетов” или же с переводом с греческого. В Овчинниковском списке притчи следуют за “Повестью о воеводе Евстратии” (помещенной под № 66 на л. 320-334 об.) – известным назидательным памятником, также посвященным теме бренности земной славы (в котором первые исследователи видели отражение исторического сюжета о византийском полководце Велизарии)²⁵. Литературная история сюжета на Руси также ведет ко второй половине XV в. (концом которого датируются старшие известные списки)²⁶. Однако такая тематическая подборка сюжетов является, очевидно, индивидуальной особенностью Овчинниковского сборника и отражает круг интересов его составителя: в Ярославском сборнике текста повести нет; а в ее списках, упоминаемых в научной литературе, наши притчи не встречаются²⁷.

В любом случае булла Дмитрия Донского свидетельствует, что в каком-то виде (возможно, без толкований) и даже в устной форме текст притчи был известен на Руси уже во второй половине XIV в. В пользу того, что это был именно анонимный вариант, а не вариант с царем Давидом, говорит анонимность изображения. Возможно, сходная ситуация наблюдается и с нашими притчами. Напрашивается сравнение с рассказом о Соломоне и Китоврасе, живописное изображение которых на Васильевских вратах 1334 г. древнее старшего известного списка (ГИМ. Барс. 619) лет на 80 (в нашем случае разрыв близок 200 годам).

Новонайденная притча удивительно удачно ложится на реальную ситуацию в великом княжестве Московском в правление Дмитрия Ивановича Донского. Афоризм “все ся минеть” звучал несомненно, актуально после резкого перепада настроений великого князя (и не его одного) в течение двух лет (1380–1382), от Куликовского триумфа до нашествия Тохтамыша. Датировка этой буллы последними годами правления Дмитрия Донского (1382–1389) другими свидетельствами не подтверждается, но и не опровергается²⁸. Можно лишь предположить, кто был инициатором создания буллы. Сам Дмитрий Иванович, даже по свидетельству панегириста, “книгам не научен сый добре”²⁹, но кто-то из его духовных отцов (преподобный Сергей Радонежский или его племянник Федор Симонский, известный своей ученостью) мог предложить князю утешительный сюжет притчи.

Но если для печати литературный источник с большой степенью вероятности можно считать установленным, то для самой притчи история ее изучения лишь начинается. Будем надеяться, что предлагаемая публикация привлечет к ней внимание историков литературы.

¹ Алексеев А.А. Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // Russian Linguistics. 1987. Vol. 11. S. 7–11. Здесь же другие точки зрения по вопросу о времени перевода и библиография. Ср.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Вторая половина XIV–XVI вв.; Ч. 1 А-К С. 66–68 (Апокрифы о Соломоне).

² Чернецов А.В. Древнерусские изображения кентавра // Советская археология. 1975. № 2. С. 100–119. Он же. К изучению символики новгородских врат 1336 г. // КСИА. М., 1975. Вып. 144. Он же. Об изображении кентавра, обнажающего меч // Там же. 1981. Вып. 166.

С. 56–63, *Chernrtsov A.V.* Types of Russian Coins of the XIV and XV Centuries: An Iconographic Study. Oxford, 1983 (BAR, International Series 167).

³ *Chernrtsov A.V.* Оп. cit. P. 65–85.

⁴ Воспроизведение печати см.: *Орешиников А.В.* Материалы к русской сфрагистике // Тр. Московск. нумизматического об-ва. М., 1903. Т. 3. вып. 1. Табл. II, 9; *Толстой И.И.* Деньги великого князя Дмитрия Ивановича Донского // Записки нумизматического отделения РАО. СПб., 1910. Т. 1. вып. 4. Табл. XII, 17; *Янин В.Л.* Редчайший памятник новгородской сфрагистики XIV в. // КСИИМК. М., 1954. Вып. 53. Рис. 68, 1–3; *Он же.* Актовые печати Древней Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 2. Табл. 6. № 422; табл. 57. № 422. 1–4; *Соболева Н.А.* Русские печати. М., 1991. Примеч. 14.

⁵ См.: *Янин В.Л.* Актовые печати. Т. 2 Табл. 6, 56, № 417–421.

⁶ *Толстой И.И.* Указ. соч. С. 152–154.

⁷ *Зимин А.А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий. М., 1982. С. 160.

⁸ Особенно показательна форма *У* на высокой ножке, с расщепом верхней части. В памятниках второй половины XV в. буква имеет форму, близкую современной (одностороннюю) или декоративную чашевидную.

⁹ *Орешиников А.В.* Указ. соч. С. 126.

¹⁰ *Толстой И.И.* Указ. соч. С. 154–157.

¹¹ *Янин В.Л.* Печати... С. 30, 31.

¹² *Янин В.Л.* Редчайший памятник... С. 148–150.

¹³ *Янин В.Л.* Печати. С. 31.

¹⁴ Там же. См., например: «У царя Давида было кольцо с надписью “все проходит”. Когда грустно, от этих слов становится весело, а когда весело – становится грустно». Цит. по: *Чехов А.П.* Цветы запоздалые // Рассказы и повести. М., 1986. С. 532.

¹⁵ *Янин В.Л.* Печати... С. 31.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Словарь книжников и книжности... С. 52–59.

¹⁸ См.: *Буланин Д.М.* Античные традиции в древнерусской литературе XI–XVI вв. // Slavistische Beiträge. Munich, 1991. Bd. 278. S. 49.

¹⁹ *Янин В.Л.* Печати... С. 31.

²⁰ Краткое описание рукописи см.: *Лукьянов В.В.* Краткое описание коллекции рукописей Ярославского областного краеведческого музея // Краеведческие записки. Вып. 3. Ярославль, 1958. С. 118. № 505 (375). Статья в описании не отмечена.

²¹ Тем же писцом (ни в одном из случаев не указавшим своего имени) в 1605/1606 г. (т.е. одновременно с ярославским сборником) в Ярославле был переписан “Маргарит” Иоанна Златоуста (РНБ. Собр. Погодина № 1319 (ср. образцы почерков: ярославский сборник – *Климент Охридски*. Собрания съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 243 (воспроизведенная здесь рукопись РНБ, Унд. 1034 является отрывком ярославского сборника), “Маргарита” – *Синицына Е.В.* Источники по истории книжной культуры: ярославские рукописные вообрания XV–XVIII вв.: Дисс. ... канд. ист. наук. М., 1990. С. 148. Прил. Рис. 15. Возможно, писец был монахом, прошедшим книгописную выучку в Кирилло–Белозерском монастыре: его почерк обнаруживает сходство с почерками здешних книгописцев Христофора, переписавшего в 1604 г. Стихирарь (РНБ. Кир.-Бел. 665/992. См.: *Костюхина Л.М.* Книжное письмо в России XVII вв. М., 1974. С. 210. Рис. 142), и Флавиана, переписавшего в 1626 г. Каноник РНБ. (Кир.-Бел. 199/456), а в 1628 г. – Евангелие РНБ. (Кир.-Бел. 85/90. См.: Там же С. 221. Рис. 155, 156).

Останавливаясь столь подробно на происхождении ярославского сборника потому, что высказывал ранее ошибочное мнение о его связи с Вильной (*Турылау А.А.* Гимнаграфичныя творы Ф.Скарыны // Францыск Скарына і яго час: Энцыклапедычны даведнік. Мінск, 1988. С. 304–305; *Он же.* Новые списки гимнографических сочинений Франциска Скорины // Франциск Скорина – белорусский гуманист – просветитель, первопечат-

- ник. Минск, 1989). Основанием для этого было наличие еще в одной рукописи того же писца (Ярославский музей заповедник инв. 14982) макулатурного листа виленской типографии Мамоничей и гравированных заставок, не имеющих аналогий ни в московских, ни во львовских изданиях, в самом сборнике.
- 22 См.: Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982. С. 558.
- 23 Словарь книжников... Вып. 2, Ч. 1. С. 597–598.
- 24 Ср.: *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893. Прил. С. 110–128.
- 25 *Дубовик Н.П.* К изучению повести о воеводе Евстратии // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 335–336, 340–344; Словарь книжников... Вып. 2, ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 243–244.
- 26 *Кудрявцев И.М.* Сборник последней четверти XV – начала XVI в. из Музейного собрания: Материалы к исследованию // Зап. Отдела рукописей (ГБЛ). М., 1962. Вып. 25. С. 276; *Тиганова Л.В.* Подготовка каталога справочника русско-славянских рукописей. (Рукописные собрания ГБЛ) // Пути изучения древнерусской литературы и письменности. Л., 1970. С. 152; *Дубовик Н.П.* К изучению...; *Она же.* К проблеме атрибуции Повести о Евстратии // ТОДРЛ. Л., 1975. Т. 29. С. 198–206.
- 27 *Дубовик Н.П.* К изучению... С. 339–340. Овчинниковский список остался исследователю неизвестным.
- 28 “Для уточнения датировки буллы в пределах великого княжения Дмитрия Ивановича (1362–1389) никаких данных не имеется” (*Янин В.Л.* Актовые печати... С. 31–32.)
- 29 “Слово о житии и преставлении великого князя Дмитрия Ивановича” // ПСРЛ М.; Л., 1949. С. 215 (Московский летописный свод конца XV в.).

* * *

Притча о царе и его мудром советнике публикуется вместе с предшествующим ему “Словом о некоем властеле зле” по старшему известному списку ГРБ. Ф. 209 (собр. Овчинникова, № 273, вторая половина XVI в.). Текст передается по правилам, принятым в “Трудах Отдела древнерусской литературы”, из букв, отсутствующих в современном алфавите сохраняется только ѣ, ѡ в конце слов опускается, титла раскрываются, выносные буквы вносятся в строку. Пунктуация приближена к современной. ГРБ. Овч. 273. Л. 334 об.

67. Слово о нѣкоем властелѣ злѣ

Нѣкто властель богат, рече убогим: (л. 335) Просите у мене что хочете! Они же рѣша вси единым гласом: “Даи ны бесмертие”. Он же рече: “Аз сам смертен есмь. Како вам могу дати бесмертие”? Они же реша ему: “То почто грабиши, и воюеши, и души губиши и работиши и насилie дѣа, збираеши неправдою, и чюжее своим твориши, и насилью твоему и нѣсть конца. Да все грабиши, гдѣ же хочеши понести, или гдѣ хочеши положить? Не ты ли един поидеши в землю, а из земли в муку”? Он же рече: “Аще бых, аз от того престал”? Они же рѣша: “Всякому добротворению не велѣно престати, зане есть зло дѣати от диавола повелѣно, а доброе от Бога. Злый бо добыток достоинъ огнемъ ижещи, а добрыи даяти нищим на спасение души”. И к тому властель богатый и обидливый ничтоже рещи умѣа, они ж надежду (л. 335 об.) имущи на Бога, и отидоша во свояси.

68. В далней странѣ бѣяше нѣкий царь. И егда приходяшетъ ему радость, то без мѣры веселится, яко бесмертен творяшетъ ся. И егда ж приходяшетъ ему печаль, то отчаяшетъ ся и не творяшетъ ся избыти. Един же нѣкто от духовныхъ отецъ, знаемыхъ ему, видя царя не по закону радуящи ся, и не по закону печалуящи ся, искова ему перстень от искусна злата, и написа на нем сие слово едино: "Вся сиа минетъ". И принес дасть сие царю. И удивися о сем царь, и рече ему царь: "Почто ми даеши злато, а аз от тебе хочу духовныхъ словесъ, а не злата"? Старецъ же рече ему: "Того ради дахъ ти злато, яко царь еси. Паки, да не забудеши моего писанна духовнаго, верху перстня написано: "Вся сиа минуетъ", да всегда сиа почитая, спасеши ся" Царь же удивися (л. 336) и похваливъ старца и мудрость его, и почиташе часто всегда, нося на перстѣ своемъ. Иже егда приходяше ему радость или печаль, то прочитае, яко минеться, и тако спасеся от безмѣрныхъ радости и печали, еже есть всемъ человекомъ на плъзу, без мѣры веселящи ся и печалуящимъ ся зане бо вся скоро вѣка сего прелестнаго минуютъ.

SUMMARY

The aim of this article is to define a literary origin of the ongraved picture ("All is passed away" – iither good or bad) on the stamp belongs to the Great Duke Dimitrij Donskoj (1359–1389). In the appendix there is a text of a similar parable which goes back to the legend about the biblical king and prophet David. This text was elicited from russian manuscript of the 16-th century.

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА ЕВРЕЕВ
В БОЛГАРСКИХ ЗЕМЛЯХ
И ОСОБЕННОСТИ
МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ
В XV-XVII вв.

Начиная с конца XV в. евреи оказались одним из наиболее многочисленных этносов в крупных городах балканских провинций Османской империи. Причиной тому стало их вынужденное массовое переселение с территории Испании и Португалии в соседние страны, в том числе и на восток Средиземноморья. Число эмигрантов в этом регионе оценивается исследователями приблизительно в 90 тыс. человек¹. Концентрируясь в наиболее развитых торгово-хозяйственных центрах, таких как Стамбул, Одрин, Солунь, София, Белград, Скопье, Пловдив и др., они ощутимо повлияли на изменение соотношения в них основных групп населения. И если, например, в Константинополе до прихода переселенцев с Пиренеев иудейская община была относительно немногочисленной, то в XVI в. она уже была второй по численности среди немусульманского населения города. А в Солуни в 1518 г. насчитывалось 3143 еврейских хозяйства при наличии 1374 мусульманских и 1087 христианских. Что касается болгарских земель, то согласно данным налоговых регистров абсолютным лидером к концу XVI в. стала София, где еврейская община объединяла около 15 тыс. человек. Далее следовал Пловдив (300 хозяйств), затем Никополь (205 хозяйств) и Видин (50 хозяйств)².

Юридической базой существования и развития иудейских общин был узаконенный османами принцип конфессиональной стратификации населения и связанная с ним система религиозной автономии для носителей неисламской конфессии. Гарантом стабильности системы выступала исламская государственно-теократическая доктрина, по существу не допускавшая отделения светского начала от духовного и регулировавшая все стороны жизни общества в соответствии с законами шариата. Эта идеологическая и политическая концепция исключала вмешательство османов в некоторые области быта иноверцев, регулирование которых возлагалось на параллельную религиозную структуру. С этой целью в конце XV в. султаном Мехмедом II был официально узаконен статус христианского, григорианского и иудейского миллета во главе с верховными представителями в Константинополе.

Главой иудейской общины первоначально был признан главный раввин, в связи с чем власти даже учредили новый налог (рав акчеси). Но спустя некоторое время система представительства изменилась. Как следует из книги солунского раввина Самуила де Медины (XVI в.), “назначе-

ние раввина было недолгим из-за наших грехов и споров”³. Официальным представителем перед центральной властью стало специально назначаемое лицо — кехая. Сама община сохранила полную самостоятельность не только в вопросах веры, но и в области внутренней юрисдикции, в сфере личнопровых, наследственных и гражданских отношений⁴. При этом роль раввинов и раввинских судов в урегулировании всех внутренних споров возросла. В их руках сосредоточились не только религиозные, но и судебные функции. Раввины рассматривали бракоразводные и наследственные дела, решали вопросы, связанные с имущественными отношениями и т.д. Совместно с советом общины они распределяли налоги, вырабатывали свод правил, призванный регулировать нормы поведения и т.д.

Духовным и юридическим ядром общины была синагога. Именно вокруг нее группировался еврейский квартал и именно наличие синагоги являлось формальным основанием для его юридической регистрации. В квартале были также сосредоточены училища, административные учреждения и все другие необходимые для полуавтономной жизнедеятельности заведения.

Учреждение системы конфессионально-юридической автономии, стимулировавшей размежевание населения по религиозному признаку и закреплявшей принцип раздельного, компактного расселения представителей различных этноконфессиональных групп, имело важные последствия для этногенеза евреев на Балканах. С одной стороны, они официально квалифицировались властями не как этнос, а лишь как носители определенной конфессии, что создавало дополнительные препятствия для их ассимиляции с основной массой христианского и мусульманского населения империи и одновременно затрудняло развитие в обществе юдофобии в ее этническом проявлении. С другой стороны, культивирование османами системы деления населенных пунктов на обособленные кварталы и стремление к компактному расселению в них представителей лишь одного вероисповедания помогали евреям в решении ряда внутриэтнических проблем, возникших после массового притока эмигрантов с Пиренеев.

Основная из них состояла в том, что начиная с конца XV в. внутреннее единство еврейских общин было резко нарушено. Приход на Балканы больших масс переселенцев привел к тому, что в рамках формально единой общины оказались объединены разные ветви еврейского народа, существенно отличавшиеся по своему культурно-бытовому укладу и говорившие на разных языках. И хотя нельзя сказать, что до прихода испанских евреев местные общины были абсолютно гомогенны по своему культурному облику, однако некое равновесие все же существовало. С приходом выходцев с Пиренейского полуострова встала проблема этнической консолидации представителей трех основных групп евреев, проживавших в балканском регионе, — евреев-романьотов, евреев-ашкенази, евреев-сефардов.

Как известно, история расселения израильтян на Балканах включает в себя три основных этапа. Их первые общины возникли здесь еще в

римское время и продолжали функционировать в эпоху Византийской империи⁵. Эти евреи усвоили не только греческий язык, но и многие элементы местной культуры. На Балканах за ними закрепилось название романьоты. Также называли и евреев – подданных Первого и Второго Болгарского царства.

Ко второй волне миграции в XII–XIV вв. обычно относят переселенцев из стран Центральной и Западной Европы (прежде всего из Венгрии и Баварии). Они принесли с собой язык и культуру, типичную в основном для немецких евреев и получили на Балканах название ашкенази. В конце XV в. вспышка религиозного фанатизма в Испании и Португалии привела к массовому бегству иудеев в другие страны. При этом едва ли не подавляющее большинство их осело в итоге на землях Османской империи, активно поощрявшей приток в страну торгового капитала и не чинившей им препятствий в осуществлении торгово-финансовых операций. Язык новых переселенцев, оформившийся на основе кастильского диалекта, и культура, впитавшая в себя последние достижения Западной Европы и мавританского Востока, резко выделяли их из основной массы иудейского населения империи. На Балканах их называли сефаради (Сефарад на иврите означает Испания).

Появление в регионе численно превосходящих все местное еврейское население сефарадских эмигрантов, принесших с собой обычаи и традиции, чуждые романьотам и ашкенази, стимулировало, по-видимому, развитие в общине дезинтеграционных тенденций. Сохранившиеся протоколы раввинских судов свидетельствуют, что именно в XVI в. одним из популярных мотивов судебных разбирательств становятся иски, связанные с выяснением приоритетов тех или иных культурно-бытовых традиций.

Например, раввину Самуилу де Медине пришлось дважды решать проблемы такого рода, возникавшие в XVI в. между различными ветвями иудейской общины Софии. Первый случай был вызван протестом романьотов и сефарадов против обычая употребления мяса в среде ашкенази. Второй касался споров по поводу ритуала обручения. Немецким и испанским евреям не нравился существовавший в среде романьотов обычай считать прием невестой подарков знаком свершившегося обруча⁶.

Проблема осложнялась тем, что в разных городах процесс нивелирования различий внутри общины шел разными темпами, и нормы, воспринятые той или иной ветвью евреев в одном месте, отнюдь не всегда соответствовали нормам, принятым в среде их соотечественников в соседнем городе. По-видимому, проблема соотношения канонов обычного права в тот период воспринималась современниками столь болезненно, что даже могла стать поводом для обсуждения возможности или невозможности расторжения брака, как, например, это произошло между евреями-ашкенази Софии и Кратова⁷.

При этом необходимо отметить, что каждая из ветвей общины была достаточно настойчива в стремлении навязать соседям именно свои традиции. Такая позиция приводила к тому, что споры нередко приобретали

ожесточенный характер. К примеру, в книге раввина Шелома Акоена зафиксирована склока софийских евреев по поводу замены духовного главы местной романьотской общины, а в книге раввина Самуила Адраби сообщается о раздоре в среде битольских евреев, вызванном вопросом размещения и статуса в городе испанской и португальской синагог. В целом же в XVI в. различные ветви иудейской общины сохраняли, по всей вероятности, еще настолько самобытный этно-культурный облик, что предпочитали жить несколько обособленно друг от друга, придерживаясь не только различных разговорных языков, обычаев, но и посещая разные синагоги⁸.

Включение иудеев в качестве полноправных членов в османскую систему конфессионально-юридической автономии обеспечивало их формальное единство перед лицом мусульман и христиан империи. Способствуя консолидации на религиозной основе, это вынужденное единение предопределяло неизбежность фактического сближения между романьотами, ашкенази и сефарадами. Его начало, вероятно, следует относить приблизительно к середине XVI в. К сожалению, на материале имеющихся источников не представляется возможным проследить динамику и особенности данного процесса. Можно лишь отметить, что, судя по материалам раввинских судов, в XVII в. проблема сохранения культурной самобытности уже потеряла для евреев остроту. Во всяком случае, судебные протоколы перестали пестреть разбирательствами по поводу несовпадений норм обычного права, практикуемых различными ветвями иудейской общины. Исчезли из документов и термины романьоты и ашкенази. На смену им пришло единое для всех иудеев Балкан название сефарды.

Именно к XVII в. и следует, по мнению специалистов, относить зарождение на Балканах новой гомогенной этнической общности⁹. Основной костяк ее составили выходцы с Пиренеев. Их значительное численное превосходство и более высокий уровень ремесленной культуры способствовали достаточно быстрому растворению в их среде относительно немногочисленных групп местных евреев. Новая общность унаследовала от испанских евреев не только название, но и язык (джудезмо, шпаньол, жудеспаньол), который, хотя и претерпел значительные изменения за счет многочисленных лексических заимствований из немецкого, греческого, венгерского, турецкого и др., но сохранил кастильскую диалектную основу¹⁰.

Культурный облик новой еврейской общности был также унаследован главным образом от испанских эмигрантов. Не последнюю роль в этом сыграло, вероятно, то обстоятельство, что при решении спорных вопросов, касающихся несовпадения обычаев различных групп евреев, раввины чаще всего отдавали предпочтение канонам, разработанным учеными сефардской синагоги. А в обыденной жизни культурная экспансия сефардов прямо обуславливалась их значительным численным превосходством. Известно, в частности, что в болгарских землях прочно прижились многие житейские нормы, прямо калькирующие обычаи, принятые в среде евреев Испании¹¹. Среди них можно назвать традицию

обращения детей к родителям исключительно в третьем лице единственного числа – по формуле “синьор падре” и “синьора мана”¹².

Этнической консолидации способствовали также и правила, культивируемые евреями в их взаимодействии с неиудейским населением империи. Известно, что на Балканах евреи были исключительно активны в области торгово-финансовых операций. По мнению специалистов, вместе с дубровническими купцами они сосредоточили в XVI–XVII вв. в своих руках основной массив внешней и внутренней торговли в регионе. На первый взгляд деятельность такого рода требовала массовых контактов с различными слоями неиудейского населения. Но исследования показывают, что благодаря четко организованной системе товариществ и корпораций, комплектуемых строго по этноконфессиональному признаку и действующих по принципу иерархии, эти контакты были минимализированы и не затрагивали рядовое население общины¹³.

Соответствующим, по-видимому, был и настрой общественного сознания. Вот каким представлялся в XVII в. идеальный вариант жизни евреев в иноверной среде в книге раввина Аарона Хаима Акосна, где в качестве примера фигурирует иудейский квартал в г. Скопье, сожженный австрийскими войсками в 1697 г.: “В течение многих лет евреи здесь жили в одном месте, построенном в виде крепости посреди города, которая была окружена стенами с прочно закрытыми воротами, чтобы сохранить еврейский народ в славе и чести, чтобы сохранить скромных дочерей израилевых, дабы они не выходили из крепости... Так как жители этого города, которые не евреи, люди дурные и грешные. Да не смогут они проникнуть в это место, где находятся наши дома и наши дворы, а также наши синагоги Бет Аарон, Бет Яков и училища – все это внутри указанной крепости”¹⁴.

Несомненно, идеальные варианты еврейских поселений типа описанного выше встречались далеко не везде. В памятниках того времени можно найти указания на существование общин более открытого типа и даже на проживание среди иудеев мусульманских семей. Однако общая тенденция на размежевание с иноверцами прослеживается достаточно определенно. Она тем более симптоматична, что Османская империя не знала примеров массовых антисемитских гонений. И хотя деятельность евреев-ростовщиков, а позднее и откупщиков подчас вызывала возмущение населения, как это было, например, в 1535 г. в Никополе, Солуни и Стамбуле, оно не выходило за рамки законности и разрешалось легитимным путем¹⁵.

По-видимому, в данном случае сознательное стремление иудеев к самоизоляции являлось не столько ответом на враждебность соседей, сколько разумной этнозащитной реакцией малого народа. Источники позволяют предполагать, что именно общинный принцип организации еврейских поселений в иноверной среде рассматривался современниками как основной залог выживания этноса. Особенно это бросается в глаза при сопоставлении оценки общественным мнением ситуаций, связанных с мимикрией евреев, формально граничащей с вероотступничеством, с реакцией на случаи проживания вне общины.

Коснувшись проблемы мимикрии, необходимо сразу оговориться, что она, вероятно, не воспринималась как-то особенно болезненно. К примеру, торговцев, отправлявшихся в путь и вынужденных из соображений безопасности надевать чалму и выдавать себя за мусульман, не осуждали, равно как коммерсантов, менявших из тактических соображений свое имя на христианское, и лиц, вынужденных при чрезвычайных обстоятельствах перейти в ислам или христианство¹⁶.

Любопытный случай, иллюстрирующий отношение евреев к проблеме измены иудаизму, описан в книге раввина Самуила де Медины¹⁷. Один израильтянин хотел заполучить себе в жены замужнюю еврейку. Для этого он договорился с турками о своем переходе в магометанство, если они окажут ему содействие. В результате ряда коллизий женщина была вынуждена перейти в ислам и стала женой злоумышленника. Но ее первый муж притворно принял ислам, добился расторжения незаконного брака и вновь женился на своей жене (теперь уже по мусульманскому обряду). После этого супруги сменили место жительства и благополучно вернулись в лоно иудаизма. Показательно, что данный случай рассматривался в раввинском суде, но отнюдь не с позиций разбора фактов вероотступничества, а исключительно по вопросу юридической несостоятельности брака женщины с евреем-злоумышленником.

Обращает на себя внимание позиция общественности по поводу насильственно крещенных евреев. В отличие от иудеев, добровольно и осознанно сменивших свою религию на христианство, эти евреи не считались вероотступниками и не порывали связи с общиной. Так, в XVI–XVII вв. существовала общепринятая в среде иудеев практика рассмотрения их имущественных дел в раввинских судах наравне с прочими соотечественниками. В случае же смерти крещеного еврея – выходца из Испании – и оставлении им имущества балканские общины были обязаны взять на себя охрану этого имущества вплоть до прибытия с Пиренеев наследников умершего (зачастую также христиан)¹⁸.

При столь высокой степени терпимости общины тем более бросается в глаза резко негативная реакция на действия, связанные с нарушением замкнутости организации, а также нежелание иудеев расширять бытовые контакты с коренным населением. Пример тому – скандал, разразившийся в Видине в 1558 г. в связи с производством кашкавала¹⁹. Некий изготовитель кашкавала еврей Чалик осмелился привлечь к сотрудничеству неевреев – и более того, посмел даже продавать этот сыр соотечественникам. Когда преступный акт стал достоянием гласности, “представители общины... с божьим страхом в своих сердцах запретили употребление этого кашкавала”, осудив соответствующим образом и самого Чалика. Но на этом скандал не закончился, так как “сатане” удалось “соблазнить часть ученых мужей города и те снова позволили употребление этого кашкавала”. В результате разгневанная община подала иск в более высокую инстанцию, и конфликт этот пришлось разбирать уже солунскому раввину Самуилу де Медине.

Показательно также отношение общины к проблеме поселения еврейских семей отдельно от основной массы соотечественников. Об этом

можно судить по сохранившимся поговоркам, резко осуждающим случаи проживания вне общины, прежде всего – в сельской местности. Вот лишь некоторые из них: “Еврей в деревне – головешка ада”, “В деревне еврей – наполовину христианин”²⁰. Безусловно, столь негативная реакция на обособленное проживание в деревнях в решающей степени объясняется невозможностью соблюдения всех необходимых религиозных ритуалов в условиях оторванности от иудаистских культовых центров и от священнослужителей. Но думается также, что существовало и понимание того, что длительное индивидуальное (или семейное) погружение в иноэтническую и иноконфессиональную среду не могло не способствовать возникновению скрытой ассимиляции, влиявшей не только на изменение культурного облика, но и создававшей предпосылки для эрозии самосознания, являвшегося одним из основных условий выживания евреев как особой этнорелигиозной общности.

Что касается отношения коренного, в частности, болгарского населения к присутствию в их среде сравнительно многочисленной общины “сынов Израиля”, то его можно охарактеризовать скорее всего как сдержанное. Во всяком случае, если судить по сохранившимся припискам на полях рукописных сборников, то вряд ли стоит говорить о росте уровня антисемитизма в болгарских землях в рассматриваемый период. Этот вывод косвенным образом подтверждает тот сравнительно низкий процент произведений с еврейской тематикой, который запечатлен в памятниках устного народного творчества. И хотя юдофобия в них порой встречается, нельзя сказать, что она детально разрабатывалась. Чаще всего в таких случаях фигурируют традиционная для средневековья тема предательства (см. например, стихотворение “Шаина робина и Марко”) или опасение за осквернение православных святынь²¹. А то обстоятельство, что болгарский язык и джудезмо фактически никак не повлияли на формирование друг друга²², свидетельствует о достаточно высокой степени отчужденности между двумя общинами. Причем, судя по материалам фольклора, природа этой отчужденности со стороны болгар диктовалась прежде всего конфессиональной принадлежностью и вряд ли затрагивала их этнические чувства в довозрожденческий период. Основание для таких предположений дают произведения, в которых обыгрывается возможность брака между болгаринем и еврейкой (например, стихотворение “Стоян и Ганка Белканка”, “Стоян и сестра Шенгюфа”). И хотя подобные браки в принципе не одобрялись, они все же заключались при условии перехода невесты в христианство. Особенно примечательно, что в представлении болгар результатом свершения обряда крещения являлось изменение не только вероисповедания, но фактически и национальности. В одном стихотворении сказано: “Чифутче става българче”²³. Таким образом пропасть между представителями двух чуждых общин полностью преодолевалась.

Возвращаясь к общей оценке проблем, связанных с этногенезом евреев в болгарских землях, подчеркну, что в рассматриваемый период конфессия играла, по всей вероятности, решающую роль как в процессах формирования нации, так и в области межэтнического взаимодействия.

С одной стороны, религия оказывалась решающим этноконсолидирующим фактором в формировании новой еврейской этнической общности. С другой – она обуславливала неизбежность возникновения духовной изоляции евреев от окружающего неиудейского населения. Область же межэтнического взаимодействия оказывалась настолько идеологизирована, что уместнее говорить не о межэтнических, а о межконфессиональных контактах между представителями различных этнорелигиозных групп.

- ¹ *Franko M. Essai sur l'histoire des Isralites d'Empire Ottoman. P., 1897. P. 35–37; Emmanuel I.S. Histoire des Israelites des Solonique. P.6 1936. Vol. 5. P. 57–61.*
- ² *Тодоров Н. Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV–XIX в. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи, XV–XIX в. С., 1980. С. 9. Он же. Балканският град, XV–XIX в. С., 1972. С.64.*
- ³ *Еврейски извори за обществено-икономическото развитие на балканските земи през XVI–XVII в. / Подбор и ком. А. Ханакел, Е. Ешкенази: в 2 т. С., 1958–1960. Т.1. С. 17.*
- ⁴ *Emmanuel I.S. Op. cit. P. 72–81*
- ⁵ *Об истории расселения евреев на Балканах см.: Franko M. Op. cit.; Emmanuel I.S. Op. cit.; Rosanes S. Histoire des Israelites de Turquie et de l'Orient. Sofia, 1934. Vol. 4; Розанес С. История на евреите в България // Еврейска трибуна. С., 1929, Кн.5, Ешкенази Е. Заселване на евреите на Балканския полуостров // Годишник на обществено-културно просветна организацията на евреите в НРБ. С., 1966. Т. 1.*
- ⁶ *Еврейски извори... Т. I.C. 28, 47.*
- ⁷ *Там же. С. 74.*
- ⁸ *Там же. С. 28 –29, 47–48, 73–75, 395–396, 500, 507.*
- ⁹ *Franko M. Op. cit. P. 37; Emmanuel I.S. Op. cit. P. 266–267; Розанес С. Указ. соч. С. 352. Москона И. Влияние на българската култура на българските евреи // Проучвания за история на еврейското население в българските земи. С., 1980.С. 78.*
- ¹⁰ *Москона И. Джудезмо - разговорен език на българското еврейство//Годишник... 1968. С.75–124.*
- ¹¹ *Ешкенази Е. Евреите на Балканския полуостров през XV–XVI в. :Техния бит, култура, класови разслоения, поминък и организация на общините им // Там же. С. 127–150; Он же. Животът на евреите на Балканския полуостров през XVI–XVII в. // Там же. 1969. Т. 4. С. 135–137; Он же. Евреите на Балканския полуостров през XVIII в. – живот, икономика, бит и култура // Там же. 1973, Т. 8. С. 83–105, Он же. Евреите на Балканския полуостров през XIX в. Икономика, култура, бит и душевност// Там же. 1974. Т. 9. С. 105–133.*
- ¹² *Москона И. Влияние... С. 79.*
- ¹³ *Панова С. Търговска и финансова дейност на евреите на Балканите през XVI–XVII в. // Исторически преглед. 1967. Т.3. С. 30, 39, 61; Она же. Еврейската община в българските земи през XVI–XVIII в.//Проучвания... С. 21–34.*
- ¹⁴ *Еврейски извори... Т. 2. С. 315.*
- ¹⁵ *Еврейски извори... Т. 1.С. 344–345, 451–452.*
- ¹⁶ *Там же. С. 68, 519–520, 454, 455.*
- ¹⁷ *Там же. С. 68.*
- ¹⁸ *Там же. С. 101–102, 453–454.*
- ¹⁹ *Там же. С. 51–52.*
- ²⁰ *Москона И. Влияние...С. 80*
- ²¹ *Миладиновы Д. и К. Български народни песни. Загреб, 1861. С. 227–231; Халанский М. Южно славянские сказания о Кралевице Марко в связи с произведениями русского бы-*

линного эпоса. Варшава, 1893. С. 255–260.

²² Кънчев И. По някои въпроси на българо – сефарадските езикови контакти / Годишник... 1974. Т. 9. С. 167–181; Москона И. Джудезмо... С. 75–124; Он же. Влияние... С. 85–86.

²³ Миладиновы Д. и К. Указ. соч. С. 106–107, 196–198.

SUMMARY

Le present ouvrage traite une serie de questions liees a l'histoire de l'installation des Juifs sur des terres bulgares. L'auteur se penche surtout sur des problemes de consolidation ethnique de differentes branches de peupl juif aux XV–XVII siecles et leur liaison avec la population bulgare. En se basant sur l'analyse des source de l'epoque (proces – verbaux, audiences de tribunaux de rabbin, litterature des memoires, temoignages folkloriques etc.) l'auteur arrive a la conclusion qu'au cours de la periode analysee, l'importance de la religion, dans les processus ethniques, peut etre consideree comme hipertrophiee. Cela a donne comme consequence, d'un cote- activisation de processus de consolidation ethnique parmi les Juifs balkaniques, de l'autre, argunmentation de l'autoisolation mutuelle et artificielle antre les Juifs et les Chretiens de la region.

СОЦИОЭКОНОМИЧЕСКОЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЕВРЕЙСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПРАГИ В КОНЦЕ XVI – НАЧАЛЕ XVII в.

Евреи в Чешском королевстве традиционно считались принадлежащими королевской коморе. Их основная функция в государственном организме сводилась к аккумуляции денежных средств, которые затем в различных формах присваивались королевскими фискальными институтами. Дворянство также было заинтересовано в существовании денежных накоплений у евреев, так как это обеспечивало постоянную возможность вечно нуждавшимся панам, рыцарям и земанам брать в долг значительные суммы. Менее всего в присутствии еврейского населения в стране было заинтересовано чешское бюргерство, видевшее в еврейском предпринимательстве конкуренцию своей торгово-ремесленной деятельности. Но именно в городской агломерации сосредоточивалось еврейское население, образовывавшее там особые улицы или квартал – гетто. Этим следует объяснить тот факт, что именно в городской среде антисемитизм проявлялся наиболее зримо.

Специфика социоэкономического положения еврейского населения состояла в том, что ему было запрещено заниматься сельским хозяйством и ремесленным производством. Есть данные о том, что пражские евреи занимались медициной, разделкой мяса (для нужд гетто), среди них были музыканты, игравшие в питейных заведениях всего города¹. Но основными занятиями евреев были ростовщичество и торговля. Ростовщичество, собственно, и было главной причиной, побуждавшей христианские власти, от короля до городских магистратов, иметь зависимое от себя еврейское население. Гуситская мораль строго осуждала ростовщичество. Гуманист XVI в. Даниэль Адам из Велеславина утверждал, что “ростовщик – это убийца”². Общеимперские полицейские уложения XVI в. называют ростовщичество делом “нехристианским, противным Богу и праву”³. Такое отношение делало крайне затруднительным занятие ростовщичеством для христиан. Поэтому общество как бы отдавало это “богопротивное”, но все же социально необходимое занятие на откуп евреям.

Естественно, что в таких условиях ростовщический процент становился очень высоким. В Чехии земский суд в 1484 г. установил ростовщический максимум для христиан в 10%, запретив им создавать сообщества заимодавцев совместно с евреями, которым разрешалось давать в долг под 20–25% годовых (решение от 1495г.)⁴. Владиславское земское уложение 1500 г. зафиксировало запрет евреям давать в долг деньги под долговые расписки (*listy hlavní*) и записи в книгах транзакций имущества

(regesty), обезопасив тем самым недвижимое и крупное движимое имущество христиан-должников от претензий кредиторов. Давать деньги в долг евреям могли лишь под заклад вещей, обычно драгоценностей⁵. В 1543 г. сейм снизил “христианский” процент до 6%, однако “еврейский” процент не изменился⁶. Исследователь финансово-правовой истории В. Урфус отмечает непоследовательность чешского сословного сейма, то преследовавшего некоторые формы ростовщичества (так называемые партии), то смотревшего сквозь пальцы на существование нелегальных форм денежных кредитов⁷. Очевидно лишь, что королевская власть хорошо понимала, сколь необходим высокий “еврейский” процент. В указе 1497 г. говорится, что “если бы еврей брал так мало, как христианин, то он не мог бы существовать”, ибо ему нужно платить своему господину, да и “вряд ли какой чиновник отпустит еврея без того, чтобы тот не заплатил ему”⁸.

Пражский магистрат устанавливал свои нормы ростовщического процента, взимаемого евреями с горожан. В 1515 г. он составлял 2 “малые деньги” с 1 копы грошей. Практически же брали больше, до 50%. Были экстраординарные случаи, когда за 1 копу должник платил 25 коп⁹.

Несмотря на запрет, существовали, по свидетельствам современников, подпольные объединения еврейских и христианских ростовщиков, тайные соглашения о нормах взимаемых процентов и другие операции¹⁰. В социально-психологическом аспекте понимание всевластия денег придавало евреям чувство уверенности в ситуации постоянной нестабильности и унижительной зависимости. Характерно высказывание ростовщика Исаака из Литомержиц (середина XVI в.), утверждавшего, что нет таких толстых железных дверей, которые бы он не пробил золотой стрелой¹¹. Однако высокие размеры ростовщического процента были основной причиной недовольства евреями среди городского населения, что часто служило причиной для погромов и изгнания евреев из страны.

На втором месте в деятельности пражских евреев стояла торговля. Поскольку официально евреям было разрешено торговать лишь старьем, ветошью, то основная часть их торговой деятельности относилась, пользуясь современным выражением, к “теневой экономике”. Торговая деятельность евреев подробно проанализирована Й. Яначек, установившим, что в обход запретов евреи торговали практически всеми видами товаров: галантереей, мехами, драгоценными металлами, сукном, даже продукцией сельского хозяйства¹². С 1560-х годов торговая деятельность пражских евреев приобретает международное значение, оставляя далеко позади внешнеторговую деятельность чешских купцов. Пражское гетто во второй половине XVI в. становится двигателем чешской торговли. В соответствии с этим возросло его экономическое значение. Императорская власть стала оказывать чешским евреям систематическую поддержку. В 1567 г. Максимилиан II подтвердил старые привилегии пражских евреев, отменив их изгнание из страны. Рудольф II в 1577 г. обновил эти привилегии, а в 1585 г. дал новые, согласно которым евреям разрешалось свободно заниматься любой торговой деятельностью¹³. Эти

привилегии стали юридической основой расцвета пражского гетто в конце XVI в. Однако они же, практически легализовавшие “теневую экономику”, оказались причиной обострения этносоциальных отношений в Праге. Так, в 1593 г. пражане жаловались, что евреи, ввозя сырье и вывозя готовые изделия, мешают производственной деятельности меховщиков, скорняков и портных¹⁴.

Очевидно, в это время начинается развитие еврейского ремесла, причем не только для собственных нужд гетто. Особенное развитие получило шитье одежды, причем настолько, что в 1610 г. евреи-портные попытались укрепить свое положение, подав прошение о вступлении в пражский цех портных. Интересна ответная реакция. Цехмистр – немец, как и мастера – чехи, был согласен принять евреев, очевидно, руководствуясь корпоративно-экономическими соображениями, диктовавшими необходимость членства в цехе всех ремесленников, занимающихся данным ремеслом. Однако большинство мастеров высказалось против после того, как один мастер-чех выкрикнул, что неприличествует принимать в цех “поганных”¹⁵ (здесь чешское слово *roháný* – язычник следует рассматривать уже как оскорбление). Характерно, что в данном случае этноконфессиональный довод против оказался сильнее, чем разумные социально-экономические соображения.

Евреи участвовали в общегородских торговых мероприятиях – ярмарках, причем их участие было строго регламентировано. В 1505 г. пражский магистрат постановил, что евреи могут присылать на ярмарку только четырех представителей и только вечером, после спуска ярмарочного флага. Все евреи могли свободно посещать ярмарку только в пятницу¹⁶. В 1515 г. пражская коммуна приказывает, “чтобы евреи не мешали христианам торговать, не лезли на возы, не выходили за ворота” с целью перекупить товар пораньше¹⁷. Постепенно евреям стали разрешать торговать на ярмарках строго ограниченным ассортиментом товаров в специальных лавках. Им запрещалось зазывать к себе покупателей и ходить по домам христиан, предлагая свои товары. Однако на деле розничная торговля и торговля вразнос были широко распространены. Особенно падкими на предлагавшийся еврейскими соблазнами-разносчиками товар оказались чешские женщины, покупавшие у них украшения, косметику, предметы туалета импортного производства. Нередко такой торговец бывал бит мужем, оправдывавшимся в суде тем, что он стоял за соблюдение правил городской торговли¹⁸. С конца XVI в. появилась новая форма еврейского предпринимательства – содержание питейных заведений – шинков¹⁹.

Официальная легализация пражской еврейской торговли сделала возможным социально-экономическое возвышение отдельных личностей, прежде всего крупнейших ростовщиков и купцов, по своему богатству занимавших первенствующее положение в стране в целом. Некоторые из них получали от Рудольфа II личные привилегии и почетный титул “еврей и купец пражский”, что подчеркивало их новый юридический статус²⁰. Собственно говоря, сама формулировка “еврей и купец пражский”, закрепляя этноконфессиональную сегрегацию, фиксировала, что

несмотря на это, индивид наделен правом быть купцом. Однако это право трактовалось как индивидуальное, дарованное хозяином, чьим “сервом” был данный еврей, поэтому не корпоративное и не включавшееся в земские привилегии, что не давало возможности оформления пражским купцам-евреям в специфическую сословную группу.

В этой потенциальной группе выдающееся, во многом экстраординарное место занимал Марк Мардохай Мейзл (ум. в 1601 г.), по определению З. Винтера “первый капиталист своего времени”²¹. По сведениям агентов Фуггеров наличная денежная часть его наследства составляла 516250 золотых. О его бизнесе сведений по вполне понятным причинам не сохранилось. Можно предполагать, что в основном это были незаконные финансовые операции. Среди должников Мейзла почетное место занимали император Рудольф II и сословия Чешского королевства. Последним он предоставлял кредиты на ведение войн и выплату королевских долгов. Вместо взимания долгов Мейзл предпочитал добиваться особых личных привилегий. В 1592 г. он получил от Рудольфа II маестат, в котором отмечалось, что он “своими торговыми делами служит многим особам”, причем его деятельность столь масштабна, что требует особых привилегий, поэтому ему предоставляется право брать долговые расписки и делать записи в “доски” (основной вид имущественно-правовых документов в Чехии). Эта привилегия прямо нарушала запрет евреям подобного юридического обеспечения своей финансовой деятельности. Более того, незадолго до этого коммуна гетто постановила не совершать никаких трансакций с долговыми расписками, не принимать их самим или через подставных лиц²². Подобное решение, во-первых, свидетельствует о существовании этой противозаконной практики, во-вторых, – об отказе самих евреев от нее. Права записи своего имущества в “доски” долго добивалось чешское бюргерство, причем с переменным успехом. Тем контрастнее представляются привилегии, данные Мейзлу, резко выделявшие его не только из среды гетто, но и из общегородского социума. В 1593 г. Мейзл получает от Рудольфа II новый маестат, страхующий его имущество.

В гетто Мейзл занимал положение первого лица. Он был избран старшиной гетто – “приматором еврейским”. Благодаря ему покровительство верховной власти распространилось на все пражское гетто. Мейзл стал его защитником и патроном, его меценатом. Он вымостил улицы, построил две синагоги (одна из них до сих пор называется Мейзловой), украсил их многими драгоценными дарами и утварью, построил новую баню для евреев (евреям по городским законам было запрещено мыться вместе с христианами²³), а также построил госпиталь (приют). Он руководил повседневной жизнью гетто, ежегодно обеспечивал приданным двух бедных девушек-сирот.

Мейзл добился еще одной очень важной привилегии – личного права свободного завещания. Он не имел детей, поэтому согласно традиции все его имущество должно было отойти королю. Право же свободного завещания (для обеспечения всех родственников) приравнивало его к полноправному горожанину. Очевидно, с Рудольфом II Мейзла связывали особые отношения (И. Яначек полагает, что он тайно поставлял

императору для коллекций уникальные драгоценности²⁴), поэтому на его похороны император прислал своего личного представителя, что не только для гетто, но и для всей Праги было делом невиданным. Несмотря на это, королевская комора сразу же после смерти Мейзла нарушила его привилегию на свободное завещание, объявив ее противоречащей земским законам, и применила традиционное “право мертвой руки”, конфисковав все ценные бумаги покойного и полмиллиона коп грошей наличными деньгами. Наследники не получили ничего. Были оставлены в силе лишь распоряжения о предоставлении рент на содержание таких институтов гетто, как синагоги и школы. Маестаты, данные Мейзлу, были вычеркнуты из государственных регистрационных книг и по юридической формуле того времени “обращены в ничто”. Королевские прокураторы в специальном обращении к Рудольфу II доказывали противоправность этих маестатов и содержащихся в них привилегий.

В 1610 г. в Праге появился еврей из Вероны Яков Бассеви (умер в 1628 г.), которому еще в 1599 г. Рудольф II дал звание “hofjud” (“придворный еврей”²⁵). Имевшие это звание освобождались от ношения специальных знаков на одежде (желтый треугольник, кружок или шестиконечная звезда). Таможенные сборы они платили наравне с христианами. Бассеви был поставщиком императорского двора, но основную услугу он оказал уже Фердинанду II, предоставив огромные кредиты на ведение войны против восставших в 1618–1620 гг. чешских сословий. После Белой Горы он состоял в королевской финансовой комиссии, давая советы по конфискациям и чеканке “легкой” монеты, что приносило баснословный доход казне. В благодарность император даровал ему дворянское звание и герб. Яков Бассеви стал именоваться von Treuenberg, что должно было подчеркнуть его верность. В его гербе был изображен чешский лев, что геральдически акцентировало службу королю и государству. По ходатайству Бассеви в 1620-е годы были подтверждены и расширены права и привилегии чешских евреев.

Пражское гетто постоянно пополнялось выходцами из других стран. Особенно многочисленными были группы евреев из Испании, Италии, а также из Польши и Иерусалима, которым особо покровительствовал Мейзл²⁶. Можно утверждать, что в пражском гетто шел процесс внутриэтнической интеграции еврейского этноса средневековой Европы.

Покровительство Рудольфа II, распространявшееся на все гетто, безусловно, поднимало престиж городского еврейского населения в целом. Однако экономическая и финансовая деятельность евреев привела к усилению некоторых черт чешского антисемитизма. В связи с этим в XVI в. сформировался, в основном в бюргерской среде, негативный этнопсихологический стереотип восприятия евреев²⁷. У чехов вызывали неприязнь их предприимчивость, активные деловые связи с соплеменниками в других странах, участие в “теневой экономике”, принадлежность к другой религии. Отталкивал и несколько восточный социокультурный колорит повседневной жизни и манеры поведения евреев.

Формирование такого стереотипа во многом было обусловлено этнопсихологическими особенностями самого чешского этноса в XV–

XVI вв. Чехи “самой истинной” считали свою конфессию – гусизм (утраквизм). Конфронтация двух “истинных” вер, естественно, обуславливала взаимное презрение их носителей. В сложившихся у бюргерства представлениях о евреях можно выделить несколько характерных тезисов. Во-первых, “еврейскому народу” в Чехии “живется лучше, чем всем другим людям”²⁸. Во-вторых, евреи “грабят” и притесняют христиан (“лишают нас нашего имущества”, “пожигают наш хлеб, прямо вырывая его изо рта, и обдирают нас”)²⁹. В-третьих, с ухудшением международного положения (войны с Османской империей) евреи стали заниматься шпионажем в пользу турок и вредительством³⁰. Чаще всего евреев обвиняли в поджигательстве. Так, в 1541 г. Фердинанд I на сейме требовал изгнания евреев из страны именно на этом основании, ссылаясь на мнение “многих жителей”. При этом, однако, он не забыл отметить то, что сами евреи отрицают подобные обвинения, объясняя при этом, что самообвинения у них вырываются под пытками³¹. Суммировать чешский антисемитизм XVI в. можно словами горожан Опавы: “Если евреев не будет, то людям сразу же станет лучше жить”³² (следует обратить внимание на лексическую оппозицию “евреи/люди”, исключаящую первых из состава вторых).

Свой вклад в формирование отрицательного стереотипа евреев внесла и чешская бюргерская гуманистическая интеллигенция. Известный историк и книгоиздатель Даниэль Адам из Велеславина считал, что “христиане не должны бы терпеть между собой евреев”, однако из-за пристрастия к богатствам этого мира, погрязшего в грехах, все предостережения ученых и славных мужей против евреев тщетны³³.

Одним из существенных факторов, способствовавших формированию анализируемого стереотипа, Й. Яначек считает экономическую конкуренцию³⁴. Действительно, данные о размахе экономической деятельности пражских евреев делают такую точку зрения вполне оправданной. Так, пражский бюргер – чех Гануш Фальк – в письме к властям Праги предостерегал горожан от предоставления внаем евреям складских помещений в домах полноправных горожан, ибо это будет способствовать их успешной торговой конкуренции³⁵. Эта боязнь конкуренции, основанной на средневековом цеховом монополизме, очень верно была подмечена русским философом Н.А. Бердяевым, писавшим, что “евреев обвиняют в том, что они очень успешно спекулируют и наживаются, побеждая другие народы в экономической конкуренции. Но у обвинителей чувствуется желание самим спекулировать более успешно, чем спекулируют, евреи”³⁶.

Необходимо учесть, что чешское бюргерство спокойно относилось к экономической конкуренции торговых фирм Германии, действовавших в Чехии через своих представителей, также не брезговавших подпольной торгово-финансовой деятельностью. Следовательно, можно предположить, что определяющим все же являлся антисемитизм, т.е. этнорелигиозная конфронтация определяла враждебное отношение к евреям в связи с их экономической деятельностью.

Однако и у евреев стереотип восприятия чехов также имел некоторые отрицательные черты. Так, в книге свадебных молитв XIV в.

(“Machzor”) есть оскорбительные выпады по адресу христиан, которые здесь названы врагами иудеев³⁷. Бывали случаи публичного оскорбления евреями христианской веры вне гетто³⁸. И наоборот, довольно часто возникали судебные дела по обвинению евреев в ритуальном убийстве христианских детей. Характерно, что единственным аргументом справедливости обвинений выступала все та же “царица доказательств” – самообвинение под пыткой³⁹.

Обострение межэтнической конфронтации сопровождалось погромами и изгнаниями евреев. Сопоставив их хронологию в XV–XVI вв. с событиями общественной жизни, можно прийти к выводу, что погромы и изгнания совпадают с наиболее напряженными социально–политическими моментами, что позволяет считать акции против евреев своеобразным громоотводом недолговременного относительно безопасным средством снятия социально–психологической агрессивности в обществе.

В XVI в. погромы уступают первенствующее место изгнаниям. В 1542 г. король Фердинанд I торжественно поклялся изгнать из королевства всех евреев. Повторно это решение принималось в 1557 г. Любопытно, что пражский еврей Мардохей Земах Коэн специально ходил к римскому папе Пию VI с просьбой освободить короля от его клятвы⁴⁰. Хотя множество еврейских семей было вынуждено покинуть Чехию, в целом эти акции не привели к желаемому результату. Власти были непоследовательны, разрешая евреям постепенно возвращаться на основе персональных “свободных глейтов” (охранных грамот) за большие суммы денег, уплачиваемых в королевскую казну⁴¹. За столь же большой выкуп возвращались еврейские богослужебные книги, конфискуемые при изгнаниях. Так, в 1557 г. у пражских евреев было отнято большое количество книг, по весу составившее 80 центнеров⁴².

Интересна мотивировка изгнания евреев. Если для Фердинанда I они прежде всего как бы иностранные агенты, то, по мнению бюргерства, “народ еврейский Чешскому королевству и Пражским городам... только на пагубу и разорение”, ибо “эти евреи совершили много известных скверных дел в прошлом и в нынешние времена”, прежде всего они “загребают здесь деньги”, мешая чешскому бюргерству в его занятиях ремеслом и торговлей⁴³. Характерно, что подобного рода генерализирующие формулировки не сопровождались конкретными примерами.

В эпоху Рудольфа II, как уже отмечалось, положение евреев упрочилось, однако не настолько, чтобы они могли чувствовать себя в безопасности. В 1602 г., через год после смерти Мейзла, у сословий вновь возникает проект полного изгнания евреев из страны. Чешский сейм считал, что это будет “дело христианское, любезное Богу, а всему королевству, в особенности Пражским городам, очень полезное и необходимое”. При этом утверждалось, что евреи утратили право на свои привилегии, нарушая их, ибо занимались запрещенными делами, строили новые дома, селились и приобретали имущество вне гетто, у самой ратушной площади, принимали в общину новых людей, но главным образом “из-за своего дьявольского ума”⁴⁴. Эта формулировка чрезвычайно характерна, так как в ней бессознательно отражается комплекс этнопсихологической не-

полноценности чешского этноса, сформировавшийся на протяжении векового чешско-немецкого противостояния, что вело к отмечавшемуся Н.А. Бердяевым чувству зависти.

В 1602 г. изгнание не состоялось, очевидно потому, что общество было занято более важными политико-религиозными делами, связанными с Маестатом о веротерпимости. Ощувив отсутствие поддержки со стороны императора и желая показать сословиям, что они вместе с ними участвуют в общих делах, пражские евреи в 1611 г. помогли войскам сословий защищать Прагу против войск из Пассау, вызванных Рудольфом II для укрепления своих пошатнувшихся позиций в королевстве⁴⁵.

Повседневное сосуществование города и гетто было наполнено различного рода конфликтами, деловыми и бытовыми контактами, словом, тем, что называется биением городской жизни. В макросистеме города еврейское гетто было криминогенной зоной. Здесь сбывали краденое, здесь его прятали, здесь же укрывались сами воры – евреи, среди которых, как свидетельствуют судебные книги, воровство было весьма распространено, и христиане, надеявшиеся понадежнее укрыться в тесноте еврейских кварталов. Здесь изготавливались фальшивые драгоценности, деньги и векселя⁴⁶. Однако важно отметить, что и христиане обманывали евреев. Так, скорняк Штюхал в 1558 г., будучи в ратуше, публично похвалялся тем, что обманул “еврея Юдле”, подсунав ему фальшивый камень вместо драгоценного. Иногда горожане врываются в дома евреев и жгли долговые записи⁴⁷.

Особенно агрессивными носителями бытового антисемитизма были мелкие ремесленники, подмастерья, люмпены и отдельные фанатики, т.е. низшие и часть средних слоев городского социума. Наоборот, степенные бюргеры, прежде всего патриции, защищали евреев, спасая их от разъяренных преследователей. Позитивное отношение к евреям зафиксировано в Старых летописях чешских под 1525 г. Рассказывая об одном пожаре, автор считал нужным отметить, что “евреи гасили очень усердно, а христиане брали и крали, кто что мог”⁴⁸.

В целом чешский антисемитизм имел негативные последствия для развития самой Чехии. В результате этнорелигиозной сегрегации в стране, ощущавшей недостаток капиталов для торгово-экономической деятельности, ограниченной в своих внешнеполитических связях, большие суммы денсг, принадлежавшие евреям, и их международные связи оказались изолированными от экономики страны, образовав анклав ростовщичества и подпольной торгово-финансовой деятельности, не интегрированной в систему чешской экономики.

Для культурной ситуации пражских евреев на рубеже XVI–XVII вв. характерно не только развитие собственно иудейской культуры, которая с появлением школ и своего книгопечатания поднялась на более высокий уровень, но и появление элементов бикультурализма. Это заметно в еврейской антропонимике, где весьма значителен процент чешских имен и прозвищ. Причем у женщин чешская антропонимика встречается чаще, чем у мужчин. Она даже включала такие специфически чешские имена, связанные с патриотической традицией, как Sláva, Libuše, а также

Liborka, Ruže, Maminka. Чешские прозвища у евреев обозначали или качество (St'astný – счастливый), или антропологические особенности (Vokatý – глазастый, Nosek – носатый). Встречаются зоонимы (Karřík – карп, Jelen – олень) и этнотопонимы (Vlach, Polák, Turek, даже Mojžíš Cíkán – Моисей Цыган). Евреи – мужчины также не остались чужды чешского патриотизма, в частности гуситской традиции: в 1610 г. зафиксирован человек, которого звали Abraham Hus⁴⁹.

Евреям была присуща глубокая приверженность к своей религии. Сопротивляться попыткам христианизации им приходилось иногда весьма забавным способом. Так, Фердинанд I обязал евреев ходить на проповеди иезуитов. Поскольку в приказе было сказано “ходить”, то евреи ходили, но затыкали уши, ведь им не было приказано “слушать” проповедь⁵⁰.

Количество выкрестов в Чехии было незначительным. Их положение было весьма незавидным. С одной стороны, их преследовали сородичи. Бывали случаи отравления, даже убийства отцом сына-отступника. С другой стороны, отношение к новообращенным в христианской среде было противоречивым. По законам королевства еврейская община не имела права лишать такого человека имущества и прав наследства. Однако, если он возвращался к старой вере, что по нормам иудаизма было возможно и приветствовалось, то власти поступали с ним как с еретиком, а не как с представителем иного вероисповедания. Бывали случаи кражи еврейских детей с целью их окрестить, что, впрочем, каралось властями смертной казнью. Встречались переходы в христианство в связи с заключением смешанных браков. Как правило, горожанин брал в жены красавицу-еврейку, которая в этом случае крестилась. Однако выкреста в новой среде, даже в официальных записях, до конца жизни называли “křtěný žid” (“крещеный еврей”)⁵¹, т.е. постоянно подчеркивалась его социально-религиозная неполноценность на основе чисто этнической принадлежности. Далеко не все власти поощряли перемену веры, так как это уменьшало доходы с “их” евреев. Любопытен случай, происшедший в городе Простейов в 1560 г. Крестился еврейский лавочник по имени Симон Петр. Из-за обращения в христианство он судился со своей женой, которая, не желая менять веру, не хотела более иметь его своим мужем и перед городскими властями “избавилась от него и отреклась”. Он женился вторично на христианке. Это не понравилось владельцу города Войтеху из Пернштейна. Тот изгнал его из своих владений. Выкреста защитило лишь вмешательство короля и епископа⁵². Таким образом, и этот случай, и сохранение дефиниции “крещеный еврей” говорят о том, что в отношении евреев этнический и конфессиональный аспекты не полностью совпадали. Это не позволяет считать причиной антисемитизма не только экономический, но и религиозный фактор, игнорируя этническую ксенофобию.

В социокультурной сфере жизни города его еврейское население занимало отведенную ему общественную нишу. Нельзя говорить об игнорировании евреев в системе общегородских мероприятий, имевших репрезентативный характер. Особенно наглядно степень и характер во-

влеченности в жизнь города еврейского населения прослеживается в церемониях торжественных встреч всеми горожанами короля во время его приездов в Прагу. И хотя участие евреев в этом ритуале было, скорее, эмблематичным и строго регламентированным, вряд ли возможно представить картину подобного торжества без них. Представители гетто во время церемонии всегда стояли перед Карловым мостом, держа штандарт с могоновидом и подобие наверху шатра – “небеса”, под которыми раввин держал свиток с Десятью заповедями. Дети, одетые в белые верхние рубашки с золотыми поясами, “пели по-своему и кричали”, слава короля⁵³. Таким образом конфессиональный и этнокультурный голос пражского еврейства вливался в общий хор населения столицы в акте праздничного манифестирования своей лояльности. Именно в сфере общего торжества, праздника элиминировалась дискриминация евреев, которые наряду с представителями городских властей и ремесленных цехов, также имевших строго закрепленные за ними места, являлись частью общегородской репрезентации на церемонии встречи короля.

Чертами культурно-бытовой интеграции евреев была отмечена такая важная для аутоидентификации этноса сфера, как одежда. По свидетельствам современников, во второй половине XVI в. богатые пражские евреи одевались “как дворяне”, носили шляпы с перьями. Особенно отличались наряды женщин, имевших благодаря торговым связям своих мужей с остальной Европой самую модную одежду из Германии, Италии и Франции⁵⁴. Они задавали тон всем пражским модницам, превращая тем самым новинки моды в консолидирующий фактор в системе городской культуры.

В поведении богатых евреев также можно заметить черты подражания чешскому дворянству. Как отмечается в жалобе пражан от 1594 г., некоторые евреи разъезжали по городу и ездили к императорскому двору на лошадях и в каретах⁵⁵. Следовательно, при трансформации поведенческой модели верхний слой пражского еврейства ориентировался на дворянскую модель общественной репрезентации, что, безусловно, было оскорбительным для бюргерской среды. Интеграция в европейскую культуру грозила евреям новым обострением отношений с христианской городской средой.

В развитии культуры пражского гетто рубежа XVI–XVII вв. значительную роль сыграл знаменитый раввин Иегуда Лёв бен Безалел (умер в 1609 г.)⁵⁶. Он прославился как математик, физик, астролог и маг. На почве особого интереса к движениям светил он сблизился с выдающимся датским астрономом Тихо Браге, служившим при дворе Рудольфа II. Сам раввин Лёв был представлен ко двору, непосредственно общался с Рудольфом II. Лёв жил в Праге в 1573–1584, 1588–1592, 1597–1609 гг. Он был избран “верховным земским раввином” Чешского королевства, пользовался чрезвычайным уважением как в еврейской среде, так и у христиан. Лёв – автор пятнадцати книг, известен он и своей религиозно-просветительской деятельностью: в Праге им было основано общество по изучению Мишны (*Mishnajoth Chevroth*).

Но главное, что прославило раввина – это традиционно связываемая с ним легенда о Големе. Сама легенда об искусственном человеке,

чья сила служит оживившему его, несомненно более древнего происхождения. Обычно ее связывают с древнееврейской каббалой. Но легенда о Големе оказала огромное влияние на всю западную культуру именно посредством ее чешской адаптации. Сама идея искусственного человека – силача, чьи силы могут оказаться губительными для создавшего его человека и для всего общества, – стала социально значимой с развитием научно-технического прогресса. Этим объясняется пристальный интерес к ней в XX в. Возникший сначала в немецком экспрессионизме (роман К. Майринка, кинофильм К. Бёзе и П. Вегенера) он захватил чешскую культуру. К. Чапек даже изобрел слово “робот” для обозначения созданий подобного рода (от чеш. *robotník* – крепостной крестьянин). Современная массовая культура, в основном американская, наполнена “детьми” Голема – всевозможными робокопами, терминаторами, киборгами и т.п. Распространение пражской легенды в современных валоризированных формах привело к трансформации ее стержневой идеи. Поэтому есть все основания напомнить о ее первоначальном содержании⁵⁷.

Раввин Лёв по старым чертежам слепил из глины могучего человека, которого он оживлял, вкладывая в него особый талисман на каждый день. Голем вначале исполнял функции слуги в синагогальной школе. Следовательно, семантически Голем – это грубая сила, обеспечивающая просвещение и науку. Однажды раввин забыл поменять талисман пятничный на субботный, обеспечивавший Голему полный покой. Голем вышел из повиновения и стал крушить все вокруг, при этом даже треснул ковчег завета в синагоге. Пока читали псалом на субботу, Голема удалось уничтожить, вновь превратив его в глину силой заклатья.

Таким образом, первоначально смысл легенды состоял в осуждении той человеческой активности, которая нарушает божественные заповеди почитания Бога и созерцания Его славы (“суббота”), становясь в силу этого разрушительной. Знание, забывая контролировать силу, его обслуживающую, знание, забывающее о богопочитании, оказывается саморазрушительным. Именно теологический аспект легенды о Големе, не связанный с конфессиональными особенностями, позволил ей широко распространиться в ареале христианской культуры.

Пражская еврейская культура, наряду с другими иноэтничными культурами (итальянской, немецкой), представленными в Чешском королевстве, становилась компонентом метакультуры этого государства. Отмеченный процесс, безусловно, был связан с возникновением в Праге особого типа культуры, называемого “рудольфинским” по имени императора. Это культура придворная, элитарная, космополитическая и транс-конфессиональная, весьма герметичная и склонная к оккультной сфере, а также зависимая от личных вкусов Рудольфа II. “Рудольфинский маньеризм” с его рациональным мистицизмом оказался не только способным начать диалог с иудейской культурой, но и сообразно своим особенностям был готов воспринять некоторые ее черты. Лучшее свидетельство этому пражское *židovské město* – наиболее богатое и культурное гетто во всей Европе XVI–XVII вв., сохранившее свои уникальные историко-архитектурные и культовые памятники до наших дней.

- ¹ Winter Z. Kulturní obraz českých měst. D. I. Pr., 1890. S. 175.
- ² Цит по: Kopecký M. Daniel Adam z Veleslavína Praha. 1962. S. 104.
- ³ Urfus V. Pravo, úvěr a lichva v minulosti. Brno, 1975. S. 71.
- ⁴ Ibid. S. 74; Winter Z. Dějiny řemesel a obchodu v Čechách v XIV. a v XV. století. Pr., 1906. S. 958; Janáček J. Doba předbělohorská. Pr., 1971. Kn. I, D.I. S. 102.
- ⁵ Winter Z. Kulturní obraz... S. 180.
- ⁶ Urfus V. Op.cit. S. 77; Janáček J. Op.cit. S.102.
- ⁷ Urfus V. Op.cit. S. 78.
- ⁸ Archiv český. D. V. S. 478.
- ⁹ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Pražské ghetto. Pr., 1902. S. 63.
- ¹⁰ Ibid. S. 64–67; Winter Z. Kulturní obraz... S.187.
- ¹¹ Winter Z. Kulturní obraz... S. 189.
- ¹² Janáček J. Dějiny obchodu v předbělohorské Praze. Pr., 1955. S. 66–73.
- ¹³ Codex iuris municipalis regni Bohemiae. Pr., 1886. D. I. S. 462; K historii Židů v Čechách, na Moravě a ve Slezsku/vyd. B. Bondy, F. Dvorský. Pr., 1906. S. 613, 628; Tomek V. Dějepis města Prahy. Pr., 1901. D. XII. S. 180, 403; Janáček J. Dějiny obchodu... S. 69.
- ¹⁴ Herrmann S., Teige J. Winter Z. Op. cit. S. 35.
- ¹⁵ Ibid. S. 58.
- ¹⁶ Winter Z. Dějiny řemesel... S. 959–960.
- ¹⁷ Winter Z. Kulturní obraz... S. 178; Мельников Г.П. "Еврей и купец пражский" (Социально-экономическая и социокультурная ситуация пражского еврейского купечества в конце 16 – начале 17 в.) // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы. Средние века – начало Нового времени. Сборник тезисов 12 Чтений памяти В.Д. Королюка. М., 1993.С. 73–75.
- ¹⁸ Winter Z. Dějiny řemesel... S. 960; Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 60.
- ¹⁹ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op. cit. S. 67.
- ²⁰ Janáček J. Dějiny obchodu... S. 70; перевод источника см.: Мельников Г.П. Еврейское население Праги в системе внутригородских конфессиональных, этнических, экономических и социокультурных отношений (XIV – начало XVII в.) // Славяне и их соседи. Этнопсихологические стереотипы в средние века. М., 1990. С. 45–46.
- ²¹ Сведения о жизни и деятельности М.М.Мейзла см.: Herrmann J., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 8, 33–34; Winter Z. Kulturní obraz... S. 182; Janáček J. Dějiny obchodu... S. 70; Idem. Rudolf II a jeho doba. Pr., 1987. S. 251, 358.
- ²² Winter Z. Kulturní obraz... S. 182.
- ²³ Ibid. S. 193.
- ²⁴ Janáček J. Rudolf II... S. 251.
- ²⁵ О нем см.: Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 11, 92; K historii Židů... S. 1021.
- ²⁶ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 33.
- ²⁷ Подробнее см.: Мельников Г.П. Еврейское население Праги... С. 31–34.
- ²⁸ Winter Z. Kulturní obraz... S. 172.
- ²⁹ Janáček J. Dějiny obchodu... S. 73.
- ³⁰ Winter Z. Kulturní obraz... S. 190, 205.
- ³¹ Sněmy české. 1877. D. I. Pr., S. 493; перевод см.: Мельников Г.П. Еврейское население Праги..., С. 46–47.
- ³² Winter Z. Dějiny řemesel... S. 962.
- ³³ Цит. по: Winter Z. Kulturní obraz... S. 172.
- ³⁴ Janáček J. Doba... S. 178.
- ³⁵ Teige J. Základy starého místopisu pražského (1437–1620). Pr., 1910. D. I. S. 38–39; Janáček J. Dějiny obchodu... S. 71.

- ³⁶ Бердяев Н.А. Христианство и антисемитизм // Дружба народов. 1988. № 10. С. 208.
- ³⁷ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 51.
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Ibid.; перевод источника см.: Мельников Г.П. Еврейское население Праги... С. 53–54.
- ⁴⁰ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 8.
- ⁴¹ Winter Z. Kulturní obraz... S. 204 – 208.
- ⁴² Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 8.
- ⁴³ Перевод источника см.: Мельников Г.П. Еврейское население Праги... С. 48 – 53.
- ⁴⁴ Winter Z. Kulturní obraz... S. 209; Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 35.
- ⁴⁵ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 36.
- ⁴⁶ Ibid. S. 64–67.
- ⁴⁷ Winter Z. Kulturní obraz... S. 185.
- ⁴⁸ Ze starých letopisů českých. Pr., 1980. S. 449.
- ⁴⁹ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 49 – 50; Winter Z. Dějiny řemesel... S. 962; Idem. Kulturní obraz... S. 196.
- ⁵⁰ Winter Z. Kulturní obraz... S. 209.
- ⁵¹ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 52; Winter Z. Kulturní obraz... S. 208.
- ⁵² Winter Z. Kulturní obraz... S. 210–211.
- ⁵³ Tomek V. Op.cit. S. 125, 252.
- ⁵⁴ Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 68.
- ⁵⁵ Janáček J. Dějiny obchodu... S. 73.
- ⁵⁶ О нем см.: Herrmann S., Teige J., Winter Z. Op.cit. S. 11, 131.
- ⁵⁷ Ibid. S. 132.

SUMMARY

In the Rudolph epoch the Prague Ghetto was in the short period of flourishing account of permission to jews to trade in everything (1585). The richest merchants and usurers rose above Jewish environment. The most considerable position occupied Marckus Mordechai Meisl who was the head of the Prague Jewish community and financial advisor to Rudolph II. He assembled a fabulous fortune, which made it possible for him to finance a number of public projects in the ghetto.

The Czech anti-Semitism, confessional by its nature, acquires some features of ethnic xenophobia. At the same time we can see the rising of the jews ethnosocial self-consciousness and pointing the bridges between the Jewish enclave and the Czech society. The ghetto culture (cultural activities of Rabbi Judah Loew ben Bezalel, the Golem legend) became the part of metaculture of the Czech Kingdom in the middle ages. It was the antinomy of segregation – integration which determines the dynamics of the Czech society attitude to the Jewish inhabitants of the country.

НОВЫЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА
ОБ ОТНОШЕНИИ
НАСЕЛЕНИЯ УКРАИНЫ К ЕВРЕЯМ
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XVII в.

Хорошо известно, что враждебность населения Восточной Украины к евреям, так сильно проявившаяся на начальном этапе восстания Богдана Хмельницкого, зародилась в этом районе в более ранние годы. Нападения на еврейское население были характерны и для охватившего территорию Восточной Украины казацкого восстания 1637–1638 гг. Об этом ясно говорят как давно известные сообщения польских источников (в частности, Ш.Окольского), и ряд свидетельств современных событиям русских источников, как публиковавшихся¹, так и неизданных². К сожалению, сохранилось очень мало сведений, которые позволили бы судить об отношении населения Восточной Украины к евреям в более ранние годы. Почти нет таких данных в обширном корпусе русских источников, содержащих широкий круг сведений о положении на Украине 20–30-х годов XVII в. По-видимому, отношение казаков к евреям не интересовало русские власти, и соответствующие данные, если их и сообщали выходцы из Речи Посполитой или купцы, не фиксировались в воеводских отписках. Нужны были какие-то чрезвычайные обстоятельства, чтобы такого рода сведения появились на страницах переписки между властями пограничных городов и Москвой. Таким чрезвычайным обстоятельством стало появление весной 1631 г. на территории Левобережной Украины недалеко от русской границы в Лубнах – центре владений князей Вишневецких – самозванца, называвшего себя “восточным государем” Иваном.

Самозванцы всегда привлекали к себе пристальное внимание русских властей. Неудивительно, что главный в то время русский агент на Украине Григорий Гладкий, оказавшийся в тот момент недалеко от места событий, поспешил уведомить о них путивльских воевод, а те, получив такие сведения, стали расспрашивать о самозванце выходцев из за рубежа. При этом, естественно, необходимо было информировать о событиях во всех подробностях. Так в моем распоряжении оказались два свидетельства, проливающие свет на отношение населения Восточной Украины к евреям в начале 30-х годов XVII в. Очевидно, что для низов населения враждебное отношение к евреям было достаточно характерным. В противном случае самозванец не стал бы пытаться привлечь к себе жителей призывами “вывести” евреев, и эти призывы не привлекли бы к нему симпатии “многих людей”, которые к тому же не ограничились словами, а стали грабить дворы евреев в Лубнах. По-видимому, иной была позиция “лучших людей”, которые решительными действиями положили

конец и этим волнениям, и деятельности самозванца. Правда, неясно, почему они так поступили, – потому ли, что призывы истребить евреев не встретили у них сочувствия, или потому, что заволновавшиеся низы грабили не только дворы евреев, но и лавки местных мещан.

¹ “Черкасы... по городом урядников, ляхов и жидов побивали и грабили” (Воссоединение Украины с Россией. М., 1953. Т. 1. С. 211).

² Торговые люди, возвратившиеся из Речи Посполитой в Путивль 10 апреля 1638 г., сообщали воеводам, что оттуда, где они были, “жиды... изо всех городков, блюдаясь казаков, бегут все за Днепр” (Российский государственный архив древних актов. Ф. 210. Разрядный приказ. Белгородский стол. Стб. 98. Л. 40). Выехавшие в Россию весной 1638 г. немецкие офицеры, служившие в польской армии, рассказывали, что в Речи Посполитой “побивают... самовольников», которые по городам урядников, и ляхов, и жидов, и костелы лянские по городам жгли и животы панские грабили” (Там же. Белгородский стол. Стб. 82. Л. 306).

№ 1. 1631 г. апреля 22^{*}. Из отписки путивльских воевод А. Литвинова-Мосальского и И. Уварова царю Михаилу Федоровичу.

...Нынешнего, государь, 139 году марта в 1 день по твоему, государеву, указу посылали мы, холопи твои, из Путивля в Киев путивльца Григорья Гладкова да с ним путивльских торговых людей, которые наперед сего езживали, Богдашку Савостина, Микитку Фотьянова, Лучку Шелепеева. И апреля, государь, в 1 день приехал ис Киева в Путивль путивлец Григорей Гладкой с товарыщи...

Да он же, Григорей, и те путивльские торговые люди сказали нам, холопем твоим, слышали, де, государь, оне, едучи ис Киева, в литовских городех и в деревнях, что объявился был в литовском городе в Лубнах вор, а назывался, де, он восточным государем, а именем, де, сказывался Иван, а которого, де, государства назывался государем и какой он человек, того они не ведают. И пристала, де, была, к нему литовских людей с шесть человек и больши, и тот, де, вор, пошел был из Лубен в Спаской Моргарьской монастырь к Лубенскому архиепископу Исайю благословлятца. И те, де, воры лубенские люди, которые были к нему пристали, в те поры почали грабить в Лубнах лавки и жидовские дворы. И лубенцы, де, лутчие люди черкасы и мещане тех воров литовских людей побили, а ево, де, изымав и приведши в Лубны убили...

Российский государственный архив древних актов. Ф. 210. Разрядный приказ. Приказной стол. Стб. 40. Л. 114, 116-117.

№ 2. 1631 г. апреля 22^{*}. Из отписки путивльских воевод А. Литвинова-Мосальского и И. Уварова царю Михаилу Федоровичу.

...Нынешнего 131 году апреля в 2 день пришел в Путивль из-за рубежа с Новгородского уезду села Ботурина полоненик, в роспросе сказался Резанского уезду с Сопожка Антошка Кондратьев з женою...

^{*} Дата получения.

Да он же, Антошка, сказал нам, холопом твоим, слышал, де, он в Ботурине от литовских лубенских торговых людей, за неделю, де, Великого поста в Литовском, де, городе в Лубнах назвался, де, был вор. А называл де, он себе восточным государем и пророком, чтоб, де, в Литовской земле жидов всех вывести. И к нему, де, вору, многие была люди пристали. И лубенские, де, казаки полковник казак Минец с товарищи таво вора, изымав, убили и товарищей ево, которая были к нему вору пристали, многих побили ж...

Ф. 210 Разрядный приказ. Приказной стол. Стб. 40. Л. 120, 123–124.

**Д.И.ЯВОРНИЦКИЙ (ЭВАРНИЦКИЙ)
О ЕВРЕЯХ НА УКРАИНЕ
В XVI-XVII вв.**

Исследование процессов расселения евреев на Украине, их особенностей и характера взаимоотношений с местным населением интересны не только с точки зрения воссоздания общей картины жизни еврейской диаспоры на Украине, но и для выяснения корней достаточно устойчивого здесь, во всяком случае на бытовом уровне, антисемитизма. Сложившиеся еще в XVI–XVII вв., т.е. во время сильной миграции евреев на земли Речи Посполитой, в том числе и на Украину, представления нередко оказывали, особенно при недостаточно критическом к ним отношении, влияние на работы историков последующих столетий, занимавшихся историей украинских земель того времени. Этот момент хорошо прослеживается в трехтомной “Истории запорожских казаков” крупного историка, этнографа и фольклориста Д.И. Яворницкого (1855–1940).

Написанная и опубликованная в конце прошлого века “История запорожских казаков”¹ отразила многие достоинства и недостатки эрудитской историографии. С одной стороны, обилие фактического материала, постоянное цитирование источников, множество подробностей, с другой – недостаточно критическое отношение к источникам, буквальное следование даже в концептуальном отношении за современниками изучаемой эпохи (сразу оговорюсь: вообще-то, Д. И. Яворницкий историк пытливый и в целом объективный). Похоже, именно стремление как можно полнее изложить фактический материал сказалось на его обобщениях и выводах, часть которых либо недостаточно продумана, либо просто повторяет оценки предшественников, причем нередко авторов сочинений XVI–XVII вв.

Нужно заметить, что творчество Д.И. Яворницкого изучено недостаточно, что же до его мнения относительно характера расселения евреев на Украине, то этого вопроса никто не касался вообще. Чаще всего о нем писали как об этнографе, собирателе старинных легенд и документов, о его демократичности и любви к Запорожскому краю, но отдельных сторон его общесторических воззрений, как правило, не рассматривали². Кстати, прямой связи между политическими взглядами Д.И. Яворницкого и его научным творчеством нет. Известно, что одно время он примыкал к партии октябристов, т.е. умеренных консерваторов, был дружен с екатеринославским генерал-губернатором, несколько лет был связан с украинскими националистами, но политической активности не проявлял.

Вопрос о расселении евреев на Украине тесно связан с проблемой миграции национальных и религиозных меньшинств в Европе XVI–

XVII вв³. Известный французский историк Ф. Бродель, давая оценку миграционным потокам на европейском континенте этого времени, писал о кочевниках, изменивших маршрут своих набегов – от Европы к Китаю: “В итоге Европа на западе вздохнула с облегчением. Если русские взяли в 1551 и 1556 гг. Казань и Астрахань, то произошло это не только благодаря пороку и пищалям. Наметилось ослабление давления кочевников на юге России, и это облегчило продвижение русских в черноземные области Поволжья, Дона и Днестра. При этом древняя Московия теряла часть своих крестьян, которые бежали из-под тяжелой власти господ. А на эти покинутые земли в свою очередь приходили крестьяне из Прибалтики и Польши, пустые же пространства, остававшиеся после них, в свое время заполнили выходцы из Бранденбурга или Шотландии”⁴.

Достаточно хорошо известно, что миграционные потоки на Восток Европы в XVI–XVII вв. были связаны с реформацией и контрреформацией. Значительная часть эмигрантов, спасавшихся от религиозных преследований, нашла себе приют в землях отличавшейся веротерпимостью Речи Посполитой, где осели как английские и шотландские католики, так и меннониты из Голландии и германских земель. Одновременно из Германии в Речь Посполитую стало широко эмигрировать еврейское население. Известно, что в Священной Римской империи каждый отдельный князь и магистрат города имели свою политику в отношении евреев еще с давних времен. Аугсбургский религиозный мир 1555 г. привел к тому, что представители всех крупных религиозных конфессий в Германии, т.е. католики, лютеране и кальвинисты, рисковали стать представителями религиозных меньшинств. С одной стороны, это обстоятельство в какой-то мере способствовало утверждению в ряде земель Германии религиозной и национальной терпимости – например, в Бранденбурге – Пруссии в XVII–XVIII вв. В Берлине, например, евреев по сравнению с другими крупными немецкими городами проживало более всего. Но, с другой стороны, в ряде католических и даже лютеранских городов евреев изгоняли, преследовали и т.д.⁵ Очевидно, это и способствовало эмиграции части евреев в Речь Посполитую.

Любопытно отметить, что именно в крупных европейских торговых городах сильнее всего пустила корни национальная и религиозная веротерпимость. Необходимость постоянно иметь дела с людьми различных конфессий и национальностей заставляла быть толерантными. Примером этого является Амстердам в Республике Соединенных провинций. Недаром амстердамские евреи так горячо приветствовали воцарение на английском троне Вильгельма III Оранского в 1688–1689 гг., провозгласившего веротерпимость принципом своей политики⁶.

Но вернемся к нашей основной теме. Ведь в Речи Посполитой картина была иная, нежели в Германии и Голландии.

Что касается Д.И. Яворницкого, то интересующей нас проблеме он посвятил одиннадцать страниц первого тома “Истории запорожских казаков”. Причин появления евреев в Польше и Литве он не касается. История миграции евреев на Украину начинается у него с самого факта их пребывания в Польше и Великом княжестве Литовском с начала XVI в.

«После татар и турок чаще всего приходилось запорожцам сталкиваться с поляками: поляки соседнили с запорожскими казаками с западной стороны и с этой же стороны чаще всего предпринимали походы на “Дикие поля”, отсюда же и запорожцы устремлялись на Польшу для борьбы с ненавистным паном, фанатичным ксендзом и алчным жидом». Евреев Яворницкий оценивает исключительно как всегдашних пособников “у панов в деле угнетения крестьян”. “Ни в какой стране в средние века еврейство не достигло таких материальных и нравственных успехов, как в польско-литовской республике, и нигде не достигло оно в означенное время такой силы, как именно в этом государстве. Такой силе способствовали многие обстоятельства, частью зависевшие от самого еврейства, частью от той почвы, где оно развивалось. Сила самого еврейства состояла в устройстве тех многочисленных кагалков и подкагалков, которые уже в начале XVI столетия централизовали в Литве и Польше еврейство, опутали их со всех сторон своею сетью и захватили в свои руки главные нити всей общественной и частной жизни”⁷.

Подчеркивая силу и влияние еврейских учреждений, особенно синода раввинов, в польско-литовском государстве, Яворницкий акцентировал внимание на связях и положении при дворе, главным образом во второй половине XVII в., при короле Яне Собесском. Причину же этой силы и влияния он видел частью в мягкости славянской природы и продажности администрации польско-литовского государства, а частью в косности, лени и мотовстве польских и ополяченных русских помещиков, мало занимавшихся своими имениями и потому постоянно находившихся в долгу у ростовщиков и арендаторов-евреев. “Опутав со всех сторон самых сильных и самых влиятельных панов, еврей-арендаторы, еврей-торговцы и еврей-ростовщики позволяли себе сплошь и рядом самые незаконные действия и сплошь и рядом оставались неуловимыми для суда. Те же многочисленные акты, дошедшие до нашего времени, из года в год показывают, какие преступления совершались евреями и как они избавлялись от грозивших им наказаний за преступления”⁸.

Но, очевидно, дело не только в этом. То обстоятельство, что в руках евреев оказались торговля, финансы и управление имениями, говорит не только об их пронырливости и хитрости, но и о неразвитости городской экономики в польско-литовском государстве. И то, что еврейская буржуазия эксплуатировала чужой ей народ, причем вряд ли намного больше, чем английская или голландская буржуазия свои народы, вовсе не следует воспринимать как нечто из ряда вон выходящее. В Речи Посполитой в весьма своеобразных формах совершался процесс первоначального накопления капиталов.

Отсутствие контроля со стороны правительства Речи Посполитой и приниженное положение украинского населения – начиная с Люблинской унии 1569 г. и поражения казаков в 1625 г. – способствовали усилению эксплуатации арендаторами-евреями местного населения. “Что касается Украины, то она, войдя в состав сперва Литвы, а потом Польши, испытала на себе еще больший гнет и разорение от жидовского племени,

нежели Литва и Польша. Жидовский гнет на Украине сказался как на материальных, так и на духовных потребностях южнорусского православного населения". Но, кроме того, в украинских городах основная масса торговцев и ремесленников пополнялась также за счет евреев, что, кстати, было характерно и для времени, в которое жил сам Д.И. Яворницкий. Важен и еще один момент. На евреев, как на арендаторов в имениях польских панов, переносилась вражда запорожских казаков к полякам. "Жид, лях та собака – віра одинака", – говорили ожесточенные против гонителей православной веры и русской народности казаки и тем самым определяли свои чувства и отношения к ним: резать, вешать, казнить и всячески истреблять ляхов и неразлучных с ними жидов составляло одну из существенных задач запорожских низовых казаков, всегда питавших симпатию ко всем заветам простого украинского народа и всегда твердо стоявших за предковскую православную веру и малороссийскую народность⁹. Не последнюю роль играли и религиозные противоречия. Существенно и еще одно соображение, хотя оно и спорно. Евреи, вынужденные эмигрировать в Речь Посполитую из других стран, стремились, надо полагать, отработать свой долг принявшей их стране.

Тут надо отметить еще два момента. Яворницкий характеризовал евреев в Польше, опираясь на мнения польских писателей XVI–XVII вв., как правило, негативно относившихся к евреям. Нелишне вспомнить и об устной народной традиции, зафиксированной в разного рода легендах, песнях, былях, собиравшихся историком в Запорожском крае. Кроме того, в украинских землях был силен традиционализм, очень типичный для замкнутого деревенского общества, и восприятие евреев имело негативный оттенок не только по социальным и конфессиональным причинам, но и в силу традиционалистского менталитета.

Как видно, негативное отношение Д.И. Яворницкого к еврейству XVI–XVII вв. уходит корнями в историческую реальность, хотя и не совсем адекватно ее отражает.

¹ *Яворницький Д.И.* История запорожских казаков. В 3 т. СПб., 1892–1897; *Яворницький Д.І.* Історія запорозьких козаків. В 3 т. Київ, 1990–1991.

² *Смолій В.А.* Літопис українського козацтва // *Яворницький Д.І.* Історія запорозьких козаків. Т. 1. С. 9–19; *Шубравська М.М.* Д.І. Яворницький. Життя, фольклористично-етнографічна діяльність. Київ, 1972.

³ *Плохий С.Н.* Ватикано-українські відносини XVI–XVII вв. в світлі цивілізаційного підходу // *Міжнародні зв'язи в середньовічній Європі: Тезиси доповідей та повідомлень.* Запоріжжя, 1991. С. 41–43.

⁴ *Бродель Ф.* Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII вв. М., 1986. Т. 1. С. 111.

⁵ *Po-chia-Hsia R.* Between State and Community: Religious and Ethnic Minorities in Early Modern Germany // *Germania illustrata: Essays on Early Modern Germany.* Presented to Gerald Strauss / Ed. by A. Fix, S. Karant-Nunn. Kirksville, 1992. P. 169–170.

⁶ *Harm den Boer and Jonathan I. Israel.* William III and the Glorious Revolution in the eyes of Amsterdam Sephardi Writers: the reactions of Maguel de Barrios, Josef Penso de la Vega and Manuel de Leao // *Anglo-Dutch Moment: Essays on the Glorious Revolution and its world impact* / Ed. by J. Israel. Cambridge, 1991. P. 439–461.

⁷ Яворницький Д. І. Історія запорозьких козаків. Т. 1. С. 343, 365.

⁸ Там же. С. 368.

⁹ Там же. С. 370, 375.

SUMMARY

The paper analyzes some aspects of the situation of the Ukrainian Jewish community in the 16-th – 17-th centuries as they were reflected in the History of the Cozacs of Zaporozje by the famous Ukrainian historian D. Javorsnitskij. The autor flags out influence on D. Javornitskij's position on the attitudes which circulated among the Ukrainian nobility of that period.

ЕВРЕИ ВОЕВОДИНЫ 1700–1848

В общих очерках истории европейского еврейства явно обойденной оказалась история евреев, живущих в югославянских землях. Это особенно относится к периоду позднего средневековья или первым столетиям нового времени, когда во многих европейских странах (например, в Германии, Польше, Литве) картина еврейской жизни становится, напротив, достаточно отчетливой¹. Таким образом, на истории югославянского еврейства лежит отпечаток явной обособленности. Еще об одной черте, разобщенности, я полагаю, не стоит и упоминать: она свойственна не только евреям, живущим в среде югославянских народов, но и самим этим народам. Это дает мне право заняться историей еврейства в этих суженных границах, в пределах отдельных югославянских стран и областей, и в качестве первого опыта я избрал еврейство Воеводины.

Ряд обстоятельств обусловил этот выбор. Решающим был ввод в научный оборот за последние годы многих до сих пор неопубликованных материалов по истории местного, воеводинского еврейства, что явилось заслугой воеводинских историков-краеведов, отлично знающих местные архивы². Их публикации заполнили обширную лакуну в истории сербского еврейства XVIII – первой половины XIX в.³ Эти полтора столетия и будут временными рамками моей работы, ее территориальные рамки я ограничу основными областями, из которых складывается и современная Воеводина – Банатом (к востоку от Тиссы) и Бачкой (к западу от нее). О Бараньи будет лишь упомянуто, а для характеристики Срема я располагал слишком ограниченным кругом данных.

* * *

Край, о еврействе которого пойдет речь, перешел из-под власти турок под власть Габсбургов около 1700 г. (Бачка в 1699 г., а Банат – в 1712 г.). В те годы взору современников здесь открывалась низкая, чрезвычайно заболоченная равнина. Помимо Дуная, Савы и Тиссы, в крае было множество мелких, медленно текущих речек, образующих многочисленные болота. Это был малярийный край, и болезнь косила людей, особенно непривычных к здешнему климату колонистов. Очевидно, что постоянное демографическое пополнение было здесь просто необходимым⁴.

Поражает и крайне незначительная плотность населения края: если для остальной Венгрии с ее просторами типичны 23 человека на кв.км, то ее южная часть, Бачка и Банат, и того пустыннее – 2–5 человек на кв. км. Множество сел пустовало после австро-турецких войн конца XVII –

начала XVIII в. Например, в Чанадском округе на 16 населенных деревень приходилось 40 пустующих, в Бечкерекском на 21 село – 55 пустующих. Легко представить, каких усилий стоило первым торговцам, в том числе и еврейским, объезжать эти редкие села, скупая продукцию.

Запустение стало быстро преодолеваться. Уже в начале XVIII в. с помощью голландских специалистов австрийские власти начали сооружение осушительных, а затем судоходных каналов – особенно активно в 1759–1766 гг.⁵ Увеличивались площади полей под посадки технических культур – льна, конопли, хмеля, а также риса, шелковицы, винограда. В 1730-х годах Банат на глазах современников превращался в житницу Европы. Все это вызывало острую потребность в рабочих руках и стимулировало приток колонистов. С юга активно переселялись сербы, с севера целенаправленно приглашали немцев. Центральная Европа постоянно выбрасывала сюда огромные массы людей. Только в Банате после страшного голода 1770 г. в течение полугода появилось более 3 тыс. немецких семей. Таким образом, евреи, едущие сюда, становились органической частью этого колонизационного потока – их нельзя мыслить вне его. Так мы подходим к проблеме еврейских *миграций*.

Миграция здешнего еврейства отличается рядом специфических черт. Во-первых, произошла радикальная замена евреев-сефардов, которые жили здесь при турках, евреями-ашкеназим. Во-вторых, это был переход из одной государственной среды в совершенно другую, переход из государства, где евреи пользовались статусом “наибольшего благоприятствования”, в страну, в принципе к ним нерасположенную. И, в-третьих, как итог процесса, можно назвать смену социальной фигуры. Место еврея, без которого не совершалась ни одна торговая сделка (вспомним правило османского рынка: “турок ничего не станет покупать без посредничества еврея”), занимает еврей, которого на рынке постоянно притесняют и который должен бороться за самое право жить, где он хочет, и зарабатывать так, как он может.

Процесс вселения евреев удобнее всего проследить на материале видов на жительство, которые выдавали городские магистраты. Регесты этих актов из городских архивов Нового Сада, Сомбора, Суботицы приводят в своих исследованиях воеводинские историки; для нас в этих регестах особенно важны три сведения: имя и дата прибытия новопоселенца; место, откуда он прибыл, его профессиональный облик. Остановимся на вселении евреев в Новый Сад.

Первый еврей, учтенный на территории будущего Нового Сада, в конце XVII в., – некто Каледей. Война с турками еще не закончена, Каледей явно не постоянный житель этих мест, он, скорее всего, состоит при войске, являя фигуру мобильного поставщика амуниции и продовольствия. Около 1695 г. назван второй поселенец – Соломон Гирш, такого же облика, в 1693 г. упомянут и третий, Маркус Филипп из Моравии, которому суждено стать основателем еврейской общины в Новом Саде. Через двадцать с лишним лет рядом с ним поселяются еще две еврейские семьи, и эта группа становится ядром, к которому тянется многочисленное еврейство, живущее в окрестностях города. Сомневать-

ся в его существовании не приходится: в городе действует молитвенный дом, для открытия которого нужно не менее десяти взрослых евреев (так называемых миньян).

Городские евреи явно заняты обслуживанием воинских нужд, им энергично покровительствуют военные власти (гражданские жалуются – им это не нравится). Из тех же мест, что и Маркус, т.е. из Моравии, приезжают сюда еще восемь человек, трое – из чешских городов, трое – из Польши. На некоторую зыбкость их существования указывает постоянное недовольство австрийских чиновников, тщетно пытающихся выяснить у своих подчиненных на местах, сколько же евреев на самом деле здесь живет? Проведенная в феврале 1727 г. в Петроварадине (будущем Новом Саде) первая перепись еврейского населения зафиксировала, например, наличие четырех семей. В венгерском наместничестве в Братиславе засомневались в правильности этой цифры, и контрольная перепись того же года зафиксировала уже шесть семей, а перепись 1728 г. – целых 12, видимо, молодых, бездетных, судя по числу их членов⁶.

Если обратиться к переписям конца столетия (промежуточные отсутствуют), то увидим любопытные данные. В 1782 г. в Новом Саде живут 33 еврейские семьи с (144 человек). Еще одна перепись, длившаяся с 1796 по 1799 г., отражает резкое сокращение числа евреев в городе – их всего 25 семей, но следующая (1800г.) засвидетельствовала наличие уже 63 семей⁷: в соседнем Белградском пашалыке бесчинствуют “дахии”, вышедшие из-под повиновения Порте, и евреи оттуда бегут. Нечто похожее происходит и в 1808 г. – в Белградском пашалыке началось восстание под предводительством Карагеоргия, ему сопутствуют зверства и массовые гонения. Дальнейшие сдвиги к лучшему в положении новосадских евреев в начале 40-х годов XIX в. немедленно отражаются на их численности в городе: в 1843 г. в Новом Саде живут уже 1125 человек. Пожар и разгром города во время подавления венгерской революции привел к массовому бегству из него евреев. Из 2812 зданий сгорело 2 тыс., из 1320 евреев, живших в городе, к 1851 г. осталось только 60.

Доля живших в Новом Саде евреев была очень высока. В остальных банатских и бачских городах она составляла около 1% всех горожан. В Новом Саде (точнее, в его предшественнике Петроварадине) в 1748 г. из 502 семей 27–29 были еврейские, в 1843 г. из 17332 горожан 727 составляли евреи⁸, т.е. в обоих случаях это 4–5% – пример удивительно плотного расселения. Однако – это единственный пример.

Недостаток места вынуждает меня отказаться от рассказа о вселении евреев в другие воеводинские города, Сомбор, Суботицу, Велики Бечке-рек, Панчево. Если же суммировать наблюдения, то в общих чертах они таковы: евреи обосновались здесь сравнительно поздно; чаще всего они прибывали сюда в 70–80-е годы XVIII в. Исключением был лишь главный город провинции Новый Сад, где евреи появились в начале столетия, что объясняется необходимостью обслуживать воинские гарнизоны.

Вселение евреев в пределы большинства городов происходило достаточно медленно, в лучшем случае по 1–2 семейства в год, что можно

объяснить либо сопротивлением христианских торговцев, либо противодействием тех еврейских семей, которые уже поселились в городе и вовсе не хотели появления конкурентов (такие случаи бывали). Но по существу действовал объективный фактор: по-средневековому узкий городской рынок не был в состоянии прокормить всех прибывающих – сербских, немецких и еврейских торговцев.

Еврейские семьи переселялись главным образом из чешских земель, преимущественно из Моравии, из западных областей Австрии (так называемого Бургенланда) и северных областей Венгрии, реже из Галиции и Польши. Хронологически иммиграция шла весьма неравномерно. С конца XVIII в. она ускорялась военными акциями (в том числе и австро-турецкой войной), требующими притока поставщиков, а затем и сербским восстанием 1804–1807 гг. Наполеоновские войны ее не замедлили, но подлинный всплеск иммиграции произошел лишь в 20–30-х годах XIX в., несмотря на общий антиеврейский курс венских властей.

Этому всплеску способствовали такие факторы, как увеличение общего числа капиталистических элементов в венгерском обществе, частью которого были и воеводинские горожане, и новая социальная ориентация сербского купечества: оно направляло свою молодежь не в коммерцию, а в университеты, учиться на адвокатов, журналистов, врачей.

Демографический итог вселения евреев для разных городов неодинаков. Чаще всего евреи составляли 1% общего числа горожан, и лишь в Новом Саде их по ряду причин было больше: 4–5%.

* * *

Как я отметил, первые еврейские поселенцы появляются в этих краях в роли маркитантов. И поскольку дунайская граница в течение всего XVIII в. оставалась прифронтовой зоной, сохранялись шансы крупно заработать на каждой военной кампании. Например, после того, как Иосиф II побывал в Суботице в 1786 г. (перед началом очередной австро-турецкой войны), туда съехалось множество евреев из разных стран Европы⁹.

В мирной же обстановке евреи снабжают солдат и офицеров вином, корчма – вот одна из важных сфер их деятельности. Это был старый, освященный традицией род занятий¹⁰. Корчмарем обычно становился первый поселенец в городке, он сравнительно быстро богател, превращаясь в видную фигуру, нередко в старосту общины, дело было выгодным, им занимались десятилетиями. Так, только в В. Бечкереке один из новопоселенцев работает у немца-пивовара, двое других содержат собственные винные лавки, двое обслуживают клиентов в корчмах, еще один строит заведение для производства ликеров. Иногда еврейская виноторговля выступала в качестве конкурента казенной. Так, в г. Кикинда в 1793 г. арендаторы казенной корчмы силой забрали пять бочек вина у некоего Филиппа Вольфа, обвинив его в контрабанде. Ему пришлось доказывать, что это было специальное, кошерное вино¹¹. Для соплеменников дом корчмаря-еврея нередко превращался в центр, куда сходились свои и съезжались чужие – рядом с корчмой часто строилась гостиница или постоялый двор – важный элемент в жизни каждой общины, и об этом мы

еще будем иметь возможность говорить¹².

Итак, виноторговля – удел элитной группы еврейского населения, на долю же основной его массы оставалась преимущественно мелкая торговля, которая обеспечивала лишь полунищенское существование. Этим торговцев отличала одна немаловажная деталь – им было запрещено держать лавки, а тем более на рынке. Вот чем объясняется очень широкое распространение в еврейской среде той торговли, которая в сербском языке обозначалась понятием “торбаренье”, в старом русском – “коробейничество”, а в немецком – глаголом “hausieren”.

“Хаусierer” со своим мешком обходил дом за домом, предлагая хозяевам всякую мелочь (ткани, галантерею, “нюрнбергский товар” – ножи, иглы) и скупая все, что подворачивалось под руку. Для такого оборота была характерна формула “малый доход – зато широкий оборот”. Реализовать ее евреям позволял их величайший динамизм, в повседневной жизни воспринимавшийся как торопливость и суетливость, – черты, надо сказать, не очень привлекательные. Но зато эффект от этой коммерческой установки был значительным. Низкая прибыль, которой довольствовались еврей-разносчики, очень часто позволяла им обойти своих рыночных конкурентов, в этих краях нередко по-восточному медлительных и неторопливых. Нужно ли говорить, что столь высокий уровень конкурентоспособности и был одной из причин, возбуждавших антисемитские настроения в среде рядовых горожан?

Наши источники позволяют реконструировать картину еврейской жизни преимущественно в городской среде. А между тем рядом с городом простиралась безбрежная сельская периферия. Еще в 1840 г. в венгерских городах жило лишь 5% населения страны, и отношение воеводинских евреев к селу как к социальному организму должно стать предметом особого исследования. Начну с *хозяйственных* связей.

Еврейские торговцы и в деревню, и в помещичью усадьбу поставляли примерно то же, что и хаусiererы в городские дома, но скупали значительно более широкий ассортимент товаров – шерсть, зерновые, табак, кожи, шкуры и очень охотно – перо (существовала даже особая категория скупщиков пера – “перяши”). Торговая беднота, особенно из молодых, не пренебрегала и тем, на что многие не считали нужным тратить время – сбором шишек, орехов, желудей, даже ловлей пиявок в болотах и ежей. На сколько-нибудь крупный обмен товарами с селянами или, например, на скототорговлю евреи никогда не замахивались, во-первых, потому, что она всегда была предметом внимания сербских прасолов, а во-вторых, потому что это была преимущественно *свино*торговля.

Наконец, деревня формировала тот особый вид денежных операций, который был известен здесь как “зеленаштво”. Состоятельный человек, в данном случае еврей, по весне скупал на корню весь будущий урожай, чаще всего по низкой цене. Подобная скупка была по сути особого рода кредитом, а зеленаш – ростовщиком, в заинтересованности которого в сельском хозяйстве вряд ли можно сомневаться.

Однако более важными и интересными для анализа мне представляются не коммерческие, а *социальные* связи еврейства с сельской общи-

ной и феодальной вотчиной, которые просматриваются, к сожалению, с трудом: местные урбарии на этот счет не обследованы, а про общинные документы, например протоколы общинных судов, мы знаем и того меньше.

Для начала напомним о запрете Фердинанда III Габсбурга 1647 г., разрешавшем евреям жить только в местечках и селах¹³. Этот указ еще раз подтвердил практику, сложившуюся в австрийских землях: например, до изгнания в 1496–1515 гг. из Штирии, Каринтии и Крайны евреи имели глубокие корни в здешних селах и не раз пользовались защитой крестьян¹⁴. Принятое позднее решение венских властей выводило евреев из-под юрисдикции общинных судов и объявило их подсудными только жупанийским и вотчинным. Это решение позволяет думать, что евреи в селах действовали главным образом в рамках вотчинных хозяйств, перед которыми и несли ответственность, недаром за недоимки уехавших евреев заставляли отвечать их жен и детей, об этом свидетельствуют жалобы в братиславский сейм в конце 1740-х годов¹⁵. В литературе существует точка зрения, что живущие в вотчинах венгерских магнатов евреи пользовались их покровительством. Более того, опираясь именно на эту поддержку, евреи могли сопротивляться противодействию их конкурентов-горожан и даже политике габсбургских властей¹⁶.

Роль воеводинского еврея в деревне, в первую очередь роль корчмаря, породила ситуацию, весьма и весьма похожую на ту, что сложилась в Польше и Литве. Венгерский сейм не раз запрещал евреям-корчмарям продавать крестьянам спиртное, в частности – в долг, тем не менее эта практика в 1741 г. была возобновлена, а в 1783 г. Иосиф II вынужден был повторить этот запрет¹⁷. Здесь евреи предстают еще и в качестве арендаторов – случай достаточно редкий. По крайней мере, конкретные свидетельства гласят: “...Евреи не берут землю в аренду... Землю арендует только один еврей...”¹⁸.

Но, видимо, не по вине евреев практика аренды земли не получила распространения. На протяжении всего XVIII в. они постоянно обращались к властям, прося предоставить им эту возможность, но им вновь и вновь отказывали на всех уровнях – от императорской канцелярии до жупанийского суда. В 1778 г. чиновник из Бачской жупании в очередной раз сообщает, что евреев из Нового Сада и других мест лишь терпят, а землю покупать и арендовать им запрещено¹⁹. И даже при Иосифе II арендовать землю разрешалось только тем из евреев, кто ее сам обрабатывает (1783)²⁰. И вот итог: в 1852 г. в округе В. Бечкерека землей владели только четыре еврея, а 10 лет спустя там же из 849 землевладельцев евреев было только пять человек²¹.

Вот теперь, когда мы кое-что выяснили относительно живущих в селах евреев, мы можем понять, какую роль в их жизни играли постоянные дворы. Постояльный двор (“гостиница”) был местом, где еврей, живущий за городом, только и мог остановиться на время своих приездов в город в базарные дни. Ведь другое место было ему заказано. Еще в 1670 г. указом Леопольда I христианин, давший еврею приют хотя бы на одну ночь, наказывался штрафом в 5 золотых²². А вот, как действовали ев-

рейские гостиницы в конце XVIII в.: Яков Хершель из Суботицы предоставлял каждому еврею, проезжавшему через город, возможность переночевать у него и поесть кошерной пищи за 3 крейцера в сутки²³. Делал он это на правах должностного лица, “кмета”, выступая, таким образом, от имени города. Обратим внимание и на факт кормления в гостинице – именно поэтому такая гостиница (постоялый двор) и называлась по-немецки “Garküchen”.

Другие воеводинские центры тоже обладали правом иметь постоянный двор. В 1811 г. восемь самых влиятельных евреев в Сомборе обратились в магистрат с просьбой передать еврейской общине права на такой двор. Однако из этой затеи ничего не вышло: магистрат только подтвердил свое право распоряжаться двором самостоятельно, а значит, и получать за это плату²⁴. А еще через несколько лет право города распоряжаться гостиницей и сдавать ее в аренду было объявлено монополией: другим евреям принимать проезжающих запрещалось. Такая монополия, видимо, ощущалась и ранее и тяготила еврейство. По крайней мере, еще в 1790 г. от имени всех венгерских евреев была подана петиция Леопольду II с просьбой ликвидировать эти Garküchen.

Попробуем теперь заглянуть внутрь еврейской среды, обратимся к самой известной и достаточно изученной социальной группе еврейства, к общине. Материалы из Нового Сада позволяют с хронологической последовательностью проследить этапы становления городской общины (*communitas Judeorum*). Молельный дом, синагога (“бейт ха-тфила”) строится, конечно, одним из первых. Точная дата появления новисадской еврейской общины неизвестна, но, по всей видимости, это произошло в первом или во втором десятилетии XVIII в. Почти тогда же городские власти санкционировали существование общины и утвердили должность общинного старосты (*judeus Judeorum*). Следующим шагом становится приобретение земли под кладбище (1717). Возможно, что все три акта происходят одновременно²⁵.

Любопытно, что в 1777 г. один из новисадских горожан, старый солдат-христианин, стал возражать против того, что еврейское кладбище находится слишком близко от его дома. Он требовал переноса кладбища, ссылаясь на то, что вот уже 20 лет на нем никто не хоронит. Еврейская община этому требованию решительно воспротивилась, но не потому, что это нарушило бы религиозные нормы, а потому, что это обошлось бы слишком дорого. Иск солдата не был удовлетворен, но через 30 лет (в 1807 г.) общине пришлось согласиться на перенос, подтвердив тем самым, что кладбище не было в жизни общины стабильным элементом²⁶.

В 1729 г. в Новом Саде создается так называемое “Хевра Кадиша” – общество, заботящееся о сирых, больных, старых и немощных, берущее на себя организацию похорон. В 1736 г. появляется резник для ритуального забоя скота. В эти годы место молельного дома занимает первая, видимо временная, синагога, ибо в 1749 г. для нее выстроен уже второй дом, “вторая синагога”. С 1780 г. в городе действовала уже и третья синагога; численность населения росла и отнюдь не за счет бедняков – для строительства необходимы уже немалые средства. И вот доказательство:

в 1826 г. строится четвертая синагога, а с 1859 г. – пятая, дожившая до второй мировой войны и возведенная на абсолютно современном уровне²⁷.

Есть основания полагать, что внутри существовало расслоение. Так, в 1807 г. венгерский сейм утвердил предложенное самими евреями членение их на пять разрядов: 1) торговцы, владеющие собственным капиталом; 2) ремесленники и торговцы, ведущие свои дела в кредит; 3) арендаторы земли; 4) земледельцы (неясно лишь, собственники ли?); и, наконец, прислуга (изначально последнее место занимали мелкие торговцы-разносчики, хаусиреры)²⁸. Деление это явно умышленно. А вот факты конкретного имущественного расслоения прежде всего подтверждают свидетельства о домовладении.

В 1749 г. из ста евреев, живущих в Новом Саде, только 17 владели собственными домами²⁹, а в Сомборе в 1802 г. из десяти еврейских семей только три, да и то лишь из числа самых состоятельных, владеют домами³⁰. Опись, проведенная в Новом Саде в 1780 г., показала следующий разброс цен на дома: от 30 до 470 флоринов, причем большинство составляли две группы домов – по 30–70 и 240–400 флор. Однако были дома и за 6300 флор., один из них принадлежал Якобу Штайну, крупному торговцу кожами и продовольствием. Гостиница (в 1758 г.) стоила 2400 флор. Имеет смысл сравнить эти цены с арендной платой за дом (за год – 100 флор.), или с годовичным доходом чиновника в городской управе – 150 флор.³¹

Существуют и прямые указания на размер еврейских доходов. Пятэро скотопромышленников из Сомбора получают (в 1818 г.) по 100–125 флор. в год, в то время как шестой, из местных богачей, имеет в 20(!) раз больше – 2 тыс.³² В 1829 г. в составе сомборской общины числится семь “богатых” и одиннадцать “бедных”. Что значит понятие “богатый”, дает представление донос одного новисадского чиновника на Симона Хиршиля: своим хаусирерством он будто бы скопил 70 тыс. флор.³³ (попутно, между прочим, выясняется, что быть коробейником вовсе не значит нищенствовать). Швиммер из Кикинды (в 1834 г.) предлагает городской управе ежегодно платить 100 флор. только за то, чтобы его признали единственным коробейником в городе, а остальным запретили бы заниматься этим делом³⁴. А еще один богач, Леон Эстеррайхер, так энергично перетягивает к себе покупателей на рынке Суботицы, что вся еврейская община жалуется на него в магистрат³⁵.

Выразительны свидетельства и об еврейской бедноте. В Суботице в конце XVIII в. долго не могли собрать денег на строительство синагоги: у большинства евреев не было в домах ничего кроме скудной мебели и самой необходимой утвари. Средний доход на семью в этом городе составлял (в 1830-х гг.) 5–20 флор. в год, а десятилетие спустя он сократился до 1–15 флор. Годовой доход только двух семей в городе составлял по 60 флор. и только одной – 100³⁶. Есть, правда, некоторые локальные колебания. Так, в Сомборе средний доход горожан был значительно выше, чем в Суботице, доход самых бедных из них 40 флор. в год³⁷. А внутри прослойки бедняков самыми низкооплачиваемыми являлись школьные

учителя, резники (“шлахтеры”) и музыканты³⁸.

Один из самых сложных сюжетов еврейской жизни – проблема отношений евреев с административной системой, с властью. Все звенья этой системы в Воеводине до конца XVIII в. пребывали в стадии становления, зыбкости, перманентных подвижек. За некий рубеж здесь можно взять 60-е годы XVIII в. – время окончания Семилетней войны и постепенного преобразования венгерских сословных собраний. Замечу, однако, что власть интересует меня не только как объект изучения, но и как инстанция, формирующая источники, ибо эти источники – это в значительной степени нормативные акты – правовые запреты или ограничения, относящиеся к еврею.

Ближе других к еврейскому миру стояла *городская* администрация, магистраты. От них зависела выдача видов на жительство, проведение переписей, сдача евреям в аренду постоянных дворов. Иногда магистраты колебались в своей практике, заботясь об интересах всех горожан, которых евреи на рынке, особенно продовольственном, обслуживали лучше своих христианских конкурентов. Иногда в действиях городских властей усматривают и некую социальную подоплеку, считают, что до середины XIX в. в магистратах верховодили окрестные землевладельцы, с которыми евреи давно умели ладить³⁹. Как бы то ни было, я не наблюдаю в поведении воеводинских властей неиссякаемой враждебности как постоянного действующего фактора.

Более высокой инстанцией административной системы была *провинциальная* администрация, представленная прежде всего Венгерским королевским наместничеством (Staatshaltereg, Consilium regium locumtenentiale), созданным в 1725 г. и существовавшим рядом с венгерским сословным представительством (сейм, “Диета”, Landtag), состоявшим в основном из дворян. Наместничество держалось в общем более благоприятного для евреев курса, чем магистраты. Например, в 1784 г. оно отменило решение магистрата г. Кикинда, согласно которому евреям запрещалось торговать в городском округе⁴⁰. В 1788 г. власти г. Суботицы запретили вселение в город новых евреев, и тогда из Братиславы, где находилось наместничество, последовало характерное указание: на дворе нынче время реформ и надо руководствоваться последними императорскими декретами – евреи могут и селиться и покупать дома, где хотят⁴¹. Конечно, случай особый – реформы Иосифа II, хотя дело шло уже к концу его правления (решение было издано в марте 1789 г.).

Чиновники наместничества отвечали и за проведение переписей, которое началось на территории Венгрии с 1725 г., и отправляли запросы на места. Так, в одном недавно найденном документе в наместничестве упрекают власти Бачской жупании за то, что они не ответили на запрос о том, сколько евреев живет в Бачке и обложены ли они налогом “...есть ли у них (т.е. в каждом еврейском домохозяйстве. – М.Ф.) дети, родственники, прислуга...”⁴². Перед нами – красноречивое свидетельство того, с какой дотошностью делали свое дело чиновные швабы.

Третьей, самой высокой инстанцией, с которой приходилось иметь дело евреям, была Вена, двор, Придворная канцелярия, созданная в кон-

це XVII в. Отсюда и следовали те законоположения, которые определяли правовой статус евреев, их имущественную, личную и деловую защищенность (напомним еще раз, что речь идет о территории всей Венгрии: ни Бачка, ни Банат в этих нормах не обособлялись).

Уже Леопольд I подтвердил в сжатом виде три основных запрета, относящихся к евреям, им запрещалось: а) владеть недвижимостью, б) заниматься земледелием, в) использовать труд христиан. Все три нормы явно средневекового происхождения, но венгерский сейм в конце XVII в. их одобрил. При следующем императоре, Карле VI, были ограничены права свободного въезда в страну, введены переписи еврейского населения, а 23 сентября 1726 г. был обнародован так называемый “*Familiengesetz*”, согласно которому жениться на родине мог только старший сын еврея. Младшие же сыновья, чтобы создать семью, должны были уходить в эмиграцию, переезжать на новые места. Закон был ориентирован на то, чтобы “разгрузить” от евреев австрийские и чешско-моравские провинции империи, и он действительно способствовал отливу еврейской молодежи на юг. Несколько позже, 6 января 1737 г., было издано распоряжение о высылке из империи всякого еврея, не имеющего вида на жительство⁴³.

Политику правительства Марии-Терезии по отношению к евреям отличала двойственность. С одной стороны, императрица испытывала к ним глубокую личную неприязнь, ею в 1744–1745 гг. были изданы указы об изгнании евреев из Чехии, она даже считала, что они якобы предавали интересы Австрии во время Семилетней войны, будучи на стороне пруссаков. С другой стороны, согласно ее меркантилистским устремлениям, евреев надо было любыми средствами привлекать в страну, богатым евреям предоставлять статус “защищенных” (*schutzjuden*) и давать им возможность строить мануфактуры. Таково было отношение терезианского правительства ко всем евреям империи.

Что же касается венгерских евреев, то, как хорошо известно, правительство пошло на введение так называемого налога на терпимость (*Toleranztax*, *Toleranzsteuer*) и на обоснование понятия “терпимость” на уровне всего королевства. В ходе длительного обсуждения этого закона на местах был обнаружен целый ряд ущемлений еврейских прав. В итоге сбор “налога на терпимость” вызывал на территории Венгрии многочисленные жалобы. Характерно, что в своих пожеланиях, сформулированных в это время (т.е. в 1740-годы), евреи выдвигали сравнительно умеренные требования: вернуть их в города, из которых они были изгнаны, дать возможность свободно заниматься ремеслом, освободить от несправедливых налогов. Ни о земледелии, ни о землевладении речи не было.

Ситуация резко изменилась после воцарения Иосифа II. Новый император был убежден в аморальности евреев и не оставлял мысли обратить их в “истинную” веру, но при этом он был реалистом и “просвещенным государем”. Вспомним об известных его декретах.

13 марта 1781 г. был подписан указ (в венгерскую часть империи он был направлен рескриптом 29 октября), в котором прокламировалось создание светских школ для евреев. Решение это вызвало протест и вен-

герского дворянства и даже консервативных кругов еврейства. Как ответ на это недовольство 31 марта 1783 г. появился указ, специально предназначенный для Венгрии и известный под названием “*Toleranzpatent*”, а также “*Systematica gentis Judaeorum regulatio*”⁴⁴. Он был восторженно встречен прогрессивной еврейской интеллигенцией, в современной литературе его иногда считают “началом ликвидации вековой дискриминации еврейства”. Его основные положения сводились к следующему: евреям разрешалось арендовать землю с условием, что они сами будут ее обрабатывать; разрешалось заниматься ремеслами и вступать в цехи; разрешалось жить повсюду, правда, за вычетом (как и прежде) горнозаводских мест; отменялись позорящие знаки и особая одежда; все еврейское делопроизводство отныне должно было вестись на немецком языке⁴⁵.

Затем последовали два эдикта 1787 г., самый известный из них, указ 23 июля, вводил новые антропонимические порядки для евреев. Все евреи до 1 января 1788 г. должны были принять новые “фамильные” имена, старый порядок, когда человек именовался либо по отцу, либо по месту происхождения, отменялся, книги записей в общинах отныне должны были вестись лишь на немецком языке⁴⁶. Указ об именах был реализован досконально, с этого момента у евреев Бачки и Баната появляется огромное количество немецких имен. И только с середины XIX в. они станут дополняться славянскими (за счет выходцев из Польши и Галиции) и мадьярскими после 1867 г.⁴⁷

Не приходится, разумеется, идеализировать иозефинистские реформы⁴⁸. Некоторые из них были ориентированы на то, чтобы разрушить общину, – вековой оплот еврейской жизни, да и самый дух реформ был в значительной степени выхолощен после смерти императора⁴⁹, хотя сами реформы формально и не отменялись. И тем не менее подъем в еврейской среде был значителен.

В ответ на призывы вновь изгнать евреев, которые раздались в ряде венгерских городов, евреи подали в Вену обширную петицию (1790). Они просили включить в число их неотъемлемых прав следующие: 1) свободу исповедания их религии; 2) свободу любой торговли, в том числе и земель; 3) свободу поселения в любых местах; 4) свободу вступления в цехи; 5) право учиться повсюду, в том числе и в университетах; 6) право быть подсудным только вотчинным и жупанийским судам, но не деревенским. А еврейская община должна располагать правом собственной юрисдикции⁵⁰.

Нетрудно заметить, насколько логично и последовательно перечисляются в этом документе все права, которых хотели бы добиться евреи. И когда эта петиция легла в основу закона “*De Judaecis*”, принятого венгерским сеймом в январе 1791 г. и известного как 38-я статья законов 1790–1791 гг., то это был “пик” достижений венгерского, в том числе и воеводинского, еврейства. Закон был принят в сейме, по мнению отдельных исследователей, потому, что в нем проявилась особая позиция венгерского дворянства. Это было стремление венгерской шляхты привлечь на свою сторону часть крестьянства и всех евреев в борьбе против собственных магнатов и венского двора⁵¹. В событиях середины XIX в. эта

позиция еще найдет свое новое выражение.

В 1792 г. новый император Леопольд II подписал последний декрет XVIII в., в котором еще содержались уступки евреям, он, в частности, повторял решение венгерского сейма и утверждал его. А затем началась полоса резких и все нарастающих ограничений, которая растянется на несколько десятилетий и будет синхронна общему нарастанию реакционности в европейском обществе.

Вначале было ликвидировано право свободного переезда с места на место (1793). Для вступления в брак стали требовать свидетельство об окончании школы (1798). Начались изгнания евреев из некоторых венгерских городов (1802). В 1806–1808 гг. последовали запреты на занятия мелкой розничной торговлей и ограничения на въезд в Венгрию. В 1812 г. возобновили некогда уже существовавший запрет на печатание еврейских книг, в 1818–1819 гг. евреям была запрещена врачебная практика, через десять лет – аптекарская, а живущим на селе – аренда помещичьих земель. Затем было запрещено держать христианскую прислугу и праздновать Пурим, ограничено (до 1%) число домов, принадлежащих евреям, и усилен контроль за деятельностью раввинов⁵². Картина меттерниховской реакции в сфере отношения к евреям оказывается весьма цельной и красноречивой.

Поэтому поворот, который наступил в конце 30-х годов XIX в., многими был воспринят как подлинный прогресс. Что же произошло? На своих заседаниях 1839–1840 гг. венгерский сейм принял постановление, которое впоследствии стало известно в качестве 39-й статьи венгерского законодательства за эти два года. В нем прокламировались – свобода расселения повсюду, за вычетом, как и раньше, горных выработок; свобода торговли и предпринимательства, в которых не использовался бы труд христиан; право на покупку земли предоставлялось лишь под застройку и то только тем, кто и раньше имел это право⁵³. Как видим, ничего, сколько-нибудь существенного в правовой статус евреев этот закон не внес. Правда, имперский наместник в августе 1840 г. разрешил корабейничество, свободное посещение ярмарок и возможность без помех открывать лавки. Но все это, как мы видели, было разрешено евреям уже в середине XVIII в. Таким образом, С. Лозинский, писавший почти сто лет назад, был совершенно прав, полагая, что “новшества” 1839–1840 гг. были лишь незначительным шагом да и то не вперед, а лишь по сравнению с эпохой крайней реакции первых десятилетий XIX в.⁵⁴

* * *

Я отлично сознаю известную ограниченность материала, обнаруженного воеводинскими историками в местных архивах и рассмотренного в этой статье. С особенным сожалением приходится констатировать отсутствие материала вотчинного происхождения, который мог бы иллюстрировать в полной мере правовой статус, деловую активность и повседневную жизнь “сельского” еврейства. И тем не менее история воеводинских евреев за эти полтора столетия предстает перед нами значительно более полно, чем история их в других сербских областях. Особенно это заметно

при оценке их экономической деятельности, дифференциации внутри общин и их отношений с властями. Ну, а картина вселений в город вообще предстает перед нами с достаточной яркостью. Динамику же еврейской жизни в Бачке и Банате на протяжении 1700–1848 гг. вполне могут иллюстрировать несколько последних наблюдений. Итак, каковы же этапы в истории воеводинских евреев за эти десятилетия?

Первым этапом я считаю первые четыре десятилетия с конца войны 1683–1699 гг. и до 40-х годов XVIII в. Это то время, когда свидетельства о евреях совершенно единичны, а в городах евреи появляются лишь эпизодически, да и то поодиночке. Это время, когда прежние жители этих мест, сефарды, исчезли отсюда вместе с турками, а новые, ашкеназим, только начинают расселяться.

Второй этап – начало более основательного расселения, с 1740-х годов и до начала иозефинистских реформ. Это время, когда военные поселения здесь превращаются в “свободные королевские города”, но власти еще не разрешают свободного вселения в них. Сведения о евреях становятся заметно более частыми, активно формируются общины, строятся синагоги. Это, по существу, начало внедрения евреев в жизнь городов в качестве стабильного их элемента.

Третий этап – весьма краткий, но оставивший глубокий след период реформ императора-реформатора (80-е годы).

Четвертый – это период конца XVIII в. – 1830-х годов, когда наша информация о жизни еврейских общин становится насыщенной, возникают возможности подсчетов, наблюдений за отдельными семьями. Но одновременно это период сурового антиеврейского законодательства, отката назад, свирепой реакции.

Наконец, *пятый* период – конец 30-х и начало 40-х годов XIX в. – время некоторых сдвигов, постепенной подготовки потрясений, которые разразились здесь в годы “весны народов”.

¹ Dubnov S. Weltgeschichte des jüdischen Volkes. B., 1928–1929. Bd. VII–IX; Очерк истории еврейского народа. Под ред. проф. Ш. Эттингера. Иерусалим, 1979. Т. 1–2; Кац Я. Кризис традиции на пороге Нового времени. Иерусалим, 1991.

² Jelić D. Kratak pregled istorije subotičkih Jevreja i njihov doprinos razvoju grada // Zbornik Jevrejskog istorijskog Muzeja, Beograd, Knj. 5. S. 1–192; Beljanski M. Somborski Jevreji (1935–1970) // Zbornik. 1979. Knj. 4. S. 1–56; Colić D. Učesće Jevreja u razvoju privrede Banata // Ibid. S. 111–191; Šosberger P. Novosadski Jevreji. Novi Sad.

³ Frejdenberg M. The newest Historiography of the Yougoslavian Jewry // Jews and Jewish Topics in the Soviet Union and Eastern Europe. N 2 (19). [в печати].

⁴ Историја народа Југославије. Београд, 1960. Књ. 2. С. 1058.

⁵ Поповић Д. Срби у Војводини. Нови Сад, 1959. Књ. 2. С. 42.

⁶ Šosberger P. Op. cit. S. 7.

⁷ Ibid. S. 17.

⁸ Поповић Д. Указ. соч. Кн. 2. С. 332. Књ. 3. С. 113.

⁹ Jelić D. Op. cit. S. 10.

¹⁰ Как продавать вино, изготовленное неевреем, как изготавливать “свое” еврейское вино, обо этом существует обширная литература (см.: Кац Я. Указ. соч. С. 29–31). А в словен-

- ских землях (Крайне, Каринтии) в XIII–XIV вв. еврейская виноторговля породила и широко распространенное право владения евреями на виноградники (*Wadl W. Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter. Klagenfurt, 1981, passim.*)
- 11 Čolić D. Učesće Jevreja...S. 114–122, 123.
 - 12 Например, в Сомборе предприимчивый Соломон Вайс, взяв в аренду постоялый двор, решил открыть рядом и виноторговлю и весьма в этом преуспел (*Beljanski M. Op. cit. S. 11.*).
 - 13 Goldstein S. Jevrejske općine u jygoslavenskim zemljama // *Jevreji na tlu Jugoslavije. Zagreb, 1988. S. 127.*
 - 14 Valenčić V. Zidje v preteklosti Ljubljane. Ljubljana, 1992; *Schulsinger H. O pravnom i gospodarskom životu Jevreja u Štajerskoj Koruškoj i Kranjskoj god. 1371–1496 // Jevreski almanah. Vršač, 1925–1926. S. 106–117.*
 - 15 Лозинский С. Венгрия // Еврейская энциклопедия. СПб., Т. 5. С. 440, 441.
 - 16 Mahler R. A History of Modern Jewry, 1780–1815. L., 1971. P. 268, 271.
 - 17 Ibid. P. 209; *Rado M., Mayor J. Istorija novosadskih Jevreja. Novi Sad (1930), Tel-Aviv (1972) S. 31.*
 - 18 Fischer L. Jevrejstvo Bačke // *Jevrejski almanah. 1956. S. 91.*
 - 19 Werber E. Iz istorije novosadskih Jevreja // *Zbornik. 1979. Knj. 4. S. 60.*
 - 20 Лозинский С. Указ. соч. С. 438.
 - 21 Čolić D. Op. cit. S. 181.
 - 22 Лозинский С. Указ. соч. С. 433.
 - 23 Jelić D. Op. cit. S. 2.
 - 24 Beljanski M. Op. cit. S. 11.
 - 25 Лозинский С. Указ. соч. С. 439.
 - 26 Rado M., Mayor J. Op. cit. S. 22–23.
 - 27 Pinkas Hakehillon. Encyclopaedia of Jewish Communities / Ed. Z. Loker. 1988. S. 178, 179.
 - 28 Лозинский С. Указ. соч. С. 441.
 - 29 Šosberger P. Op. cit. S. 14.
 - 30 Beljanski M. Op. cit. S. 4.
 - 31 Rado M., Mayor J. Op. cit. S. 28, 40–42.
 - 32 Beljanski M. Op. cit. S. 7.
 - 33 Rado M., Mayor J. Op. cit. S. 40–41.
 - 34 Jelić D. Op. cit. S. 126.
 - 35 Ibid. S. 10.
 - 36 Ibid. S. 12–13, 16.
 - 37 Beljanski M. Op. cit. S. 12.
 - 38 Mahler R. Op. cit. P. 271.
 - 39 Например, в 1779–1790 гг. спасителем Бачки от голода явился Моисей Эстеррайхер, который срочно ввез в край 50 тыс. мер зерна. (*Jelić D. Op. cit. S. 4. Nota 11, S. 16.*)
 - 40 Čolić D. Op. cit. S. 128. Характерна устойчивая неприязнь властей Кикинды к евреям. Так, в 1839 г., накануне решающих перемен к лучшему в положении венгерских евреев, местный магистрат принял решения, запрещающие им селиться и в городе, и в окрестных селах, – наместничеству пришлось их все отменить.
 - 41 Jelić D. Op. cit. S. 11.
 - 42 Werber E. Op. cit. S. 58.
 - 43 Encyclopaedia Judaica. 1973. Vol. 3. P. 891–892.
 - 44 Mahler R. Op. cit. P. 229.
 - 45 Bihl W. Das Judentum Ungarns 1780–1914 // *Studia Judaica Austriaca. Eisenstadt, 1976. Bd. 3. S. 19–21.*

⁴⁶ *Fischer L.* Op. cit. S. 92.

⁴⁷ *Beljanski M.* Op. cit. S. 8.

⁴⁸ Р.Малер даже считает их "карикатурой на эмансипацию" (*Mahler R.* Op. cit. P. 232).

⁴⁹ Особенно безрезультатным оказалось разрешение обрабатывать землю (*Ibid.* P. 275).

⁵⁰ *Лозинский С.* Указ. соч. С. 442.

⁵¹ *Jelić D.* Op. cit. S. 13–14.

⁵² *Bihl W.* Op. cit. S. 20–21.

⁵³ *Jelic D.* Op. cit. S. 17.

⁵⁴ *Лозинский С.* Указ. соч. С. 443.

SUMMARY

The paper presents a view of the history of the Vojevodian Jews in 1700–1848 on source bases comprised the published documents from the Vojevodian archival collections. In the process of their settlement in Vojevodian towns and their economic activity the author distinguishes several stages and several principal trends. The first period (1690s–1740s) is characterised by disappearance of the Sephardic element (together with Turkish population) and settling the Ashkenazi one, by sporadical penetration of the Jewish population in the towns. In 1740s–70s Jews become a component part of the urban population and in 80s – as a result of the reforms of the emperor Joseph II – versatile Jewish activities proves to be an important factor in socio-economic development of the towns. The documents from the next period – till 1830s provide the most complete information on the Jewish commercial and craft activity, domestic life. On the other hand, however, the antijewish laws reflect on substantial aspects of reality at this time. The status of Jews makes better in 40s.

ЕВРЕИ В ПОЛЬШЕ: ИСТОРИЯ В ЗЕРКАЛЕ ЛИТЕРАТУРЫ

Исследователь, стоящий перед задачей проследить, как отразилось в зеркале литературы – устной и письменной – многовековое присутствие евреев в Польше, сталкивается с многообразными по своему характеру, степени достоверности, функциям, происхождению источниками. Обилие и разнообразие этих источников неудивительно – слишком длителен был исторический период сосуществования польского и еврейского народов на одной территории, начавшийся, если верить известным легендам о контактах с евреями уже в IX в. в правление на польском княжеском престоле династии Пястов (например, об Аврааме Проховнике, о беседах князя Лешко с евреями об их вере), и завершившийся уже в XX в., в результате катастрофы восточноевропейского еврейства, а также практически полной эмиграции еврейского населения из Народной Польши во второй половине 60-х годов нашего века.

Помимо длительности исторического сосуществования двух народов, многообразие отразивших его литературных источников обусловлено как интенсивностью, так и широкой амплитудой их взаимоотношений, колебавшейся между полюсами благожелательности, толерантности, сотрудничества, прежде всего экономического, взаимного интереса и межкультурного диалога – и изоляционизма, нетерпимости, враждебности, отчуждения, подозрительности, культурной замкнутости.

Примерами и свидетельствами первого из названных типов отношений могут послужить отчеканенные на краковских монетах надписи на еврейском языке “Мешко мелех” (“Мешко король”), “Браха Мешко” (“Благословение Мешко”), знаменитый Калишский статут 1264 г. – привилегии евреям, выданные князем Болеславом V Благочестивым (1243–1279), или благоприятствующие еврейской иммиграции в Польшу реформы и указы (1334, 1364, 1367) короля Казимежа III Великого (1333–1370), чей образ отразился в еврейском фольклоре в качестве покровителя и благодетеля евреев (его имя носит и основанный в 1335 г. в пригороде Кракова еврейский город Казимеж). До нас дошли разного рода тексты, так или иначе отразившие отношение этого короля к евреям, иногда связываемое с его любовью к красивой и умной дочери еврейского портного из Опочно. Так в многократно переиздававшемся труде ренессансного историка М.Кромера сообщается, что Казимеж Великий “niejąk, Hester Zydówkę miłował, dla obcowania chował, z którą Niemirę i Pełkę, dwu synów spłodził, a dwie córce zaś, aby w swej wierze Żydowskiej trwały, matkę tym darował”¹. Весьма существенный и показательный для положения евреев в Польше в царствование Казимежа факт, который не

метить историк, – конфессиональная толерантность короля, позволившего двум из четверых рожденных от Эстер детей не переходить в христианство. Его отношения с еврейской возлюбленной отражены в пословице “Kazimerz Wielki pijał miód u Esterki”, зафиксированной такими известными польскими паремиялогами, как С. Адальберг, Я.С. Быстронь и Я. Кшижановский. Однако, несмотря на то, что из “всех фавориток короля, она одна имела на него огромное влияние”, современные историки не объясняют благосклонность короля к евреям исключительно его любовью к Эстер. Для внутренней политики Казимежа Великого вообще было характерно создание благоприятных условий для любых инициатив, способствовавших развитию внешней торговли Польши, расширению ее городов, от кого бы они ни исходили – евреев, немцев, шотландцев и др.²

Эстер была убита во время антиеврейских беспорядков при преемнике Казимежа Людовике Венгерском, а предание о ней легло в основу сюжетов многочисленных произведений русской, немецкой, идишитской литературы XIX–XX вв. В Польше периода романтизма, на волне увлечения историческим прошлым тема любви Казимежа Великого и Эстер отразилась в романах последователей В.Скотта – Ф.Бернаровича (“Nałęcz”, 1828) и А. Брониковского (“Kazimierz Wielki i Esterka”, 1825), пользовавшихся большой читательской популярностью³.

Второй, полярный тип межэтнических отношений иллюстрируется эпизодами прямых столкновений, беспорядков, погромов (1349, 1367, 1407, 1423, 1454, 1464 и др.), религиозной нетерпимостью, ксенофобией, отразившихся в соответствующих текстах. Можно отметить и тип взаимоотношений описываемый как дискретность культур, индифферентность. Он отчетливо выразился, например, в высказывании одного из персонажей И.Б. Зингера, еврейского писателя польского происхождения: “С детства я знал три мертвых языка: древнееврейский, арамейский и идиш (...) и воспитывался на культуре еврейского Вавилона – на Талмуде (...). Предки мои поселились в Польше за шесть или семь столетий до моего рождения, однако, по-польски я знал лишь несколько слов”⁴.

Литература здесь чутко отражает явление социокультурного изоляционизма, взаимной дистанцированности, кастовой непроницаемости этнических групп, которое представляет собой интересный предмет изучения для историков, исследователей культуры и социальной психологии. Ценны в этом плане наблюдения польского писателя К. Шанявского (Юноши, 1849–1898), известного своим интересом к быту и культуре польских евреев⁵, побуждавшим его изучать их язык (он становится переводчиком классика еврейской литературы Менделе Мохер Сфорима), задумывавшись над характером польско-еврейских контактов. “Живя на одной земле, – писал Шанявский, – мы должны были бы знать друг друга лучше, но так ли это? Наше общество знает еврейских арендаторов, торговцев, ремесленников, ростовщиков, но оно не знает еврея. Оно не знает, каков он дома, в школе, среди своих братьев в синагоге. Еврей и христианин встречаются на ярмарке, в лавке – и всегда по случаю совместного дела. Дело заканчивается и еврей опять исчезает в своем доме, отделенном от христианского общества Великой китайской стеной”⁶.

отделенном от христианского общества Великой китайской стеной”⁶.

Подобного рода наблюдения писателей как польского (К. Шаявский), так и еврейского (И.Б. Зингер, А.Рудницкий, Ю.Стрыйковский)⁷ происхождения относятся к финальному этапу исторического пребывания евреев в Польше, тем не менее они обладают, как представляется, определенной ретроспективной ценностью. Их “итоговый” характер проливает особый, как бы обратный свет на историю польско-еврейских отношений в период многовекового соседства. “Невероятно, – пишет А.Рудницкий, – как это возможно – жить вместе тысячу лет и ничего не знать друг о друге. Ничего”⁸. Осмысляя вопрос, почему страна со столь значительным количеством евреев осталась для них непроницаемой, этот польский писатель еврейского происхождения пытается подойти к нему с различных сторон, в частности, в аспекте польской истории, драмы и несчастий польского народа, вынуждавших его, в отличие от “благополучных” народов, сосредоточиться, замкнуться на собственной тяжелой судьбе⁹. В польской литературе, отразившей эту ситуацию, Рудницкий видел лишь одно живое направление – то, которое служило выражением национальной судьбы, национальной трагедии, “неустанно разыгрывавшейся акт за актом”. Пришелец, посторонний, смотрящий на нее глазами чужака, мог рассчитывать в лучшем случае лишь на терпимость по отношению к себе¹⁰. Эту культурную сегрегацию не отменяло ни совместное проживание на одной территории, ни одинаково трудная и несчастливая национальная судьба, ведь “раны одних людей кровоточат по понедельникам, раны других – по пятницам. Те, кто истекает кровью в пятницу, боятся пятниц, а не понедельников”¹¹. Подозрительность, неприязнь, дистанцированность, незнание и непонимание были взаимными. А. Херц, рассматривая проблему “присутствия евреев в польской культуре”, отмечает, что отчасти кастовая система была им навязана извне, отчасти же сами евреи способствовали ее укреплению и углублению. Между христианами и евреями существовала огромная дистанция, и обе стороны стремились к строгому ее соблюдению в религиозной, политической, общественной, культурной жизни. Однако “об абсолютной изоляции не может быть речи”¹².

Отношения и контакты отличались разнообразием: в XII в. в Польше работали приглашенные князем Мешко III еврейские чеканщики монет, свободой торговли и передвижения – на основании Калишского статута – пользовались в XIII в. приехавшие из Германии в подвластное Болеславу Благочестивому княжество евреи, чьи привилегии распространились в следующем веке на Великую и Малую Польшу, благодаря указам Казимежа III Великого, подтверждавшимся в последующие два века королями Ягеллонской династии. В 1388 г. подобные привилегии были даны евреям Великого княжества Литовского Витаутасом Александром Великим, что позже (в 1507 г.) подтверждал Зыгмунт Старый. Помимо купцов, торговцев, ремесленников, по разным причинам переселившихся в Польшу из западных европейских стран (Германии, Австрии, Чехии, Испании, Италии, Португалии), здесь развернули свою деятельность, отразившуюся в многочисленных источниках, еврейские банкиры и вра-

отрасли государственных доходов (евреи Польши считались “рабами казны” и находились под защитой короля), занимались денежными операциями, покупкой и продажей земельных участков и домов. Особенно прославился один из них – Левко, ставший банкиром Казимежа Великого, ссужавший деньги и трем позднейшим преемникам короля на престоле. Заведовавший помимо этого соляными копями и краковским монетным двором, Левко вызывал зависть столичных мещан – городской фольклор хранит предание, объясняющее влияние Левко на короля волшебным кольцом, которым тот был прикован к банкиру¹³.

Изгнание евреев с Пиренейского полуострова и из южной Италии в конце XV – начале XVI в. вынудило переселиться в Польшу значительное число эмигрантов, среди которых находились и выдающиеся врачи, например Исаак Испанус, ставший придворным врачом Александра Ягеллончика (1501–1506) и Зыгмунта I Старого (1506–1548). Помимо чисто медицинских, он оказывал польским королям и значительные дипломатические услуги, чем заслужил многочисленные привилегии – в частности, был освобожден от уплаты налогов, находился под непосредственной юрисдикцией короля и др. Вторая жена Зыгмунта Старого итальянка Бона Сфорца прибыла в Польшу со значительной свитой, в которой были знаменитые врачи (личным хирургом королевы стал Шмуэль бен Мешуллам). Это способствовало иммиграции итальянских евреев и сефардов в Польшу, а также повышению престижа еврейских врачей из Европы. Придворным врачом сына Зыгмунта Старого и Боны, короля Зыгмунта II Августа, был, например, знаменитый Шломо (Соломон) бен Натан Ашкенази, чья судьба достаточно показательна для представителя еврейской медицинской элиты. Как указывает его фамилия, Ашкенази своим происхождением связан с германскими евреями (в средние века ашкеназами называли евреев Германии, впоследствии – всех их потомков, независимо от места рождения и проживания), родился в Италии, учился в Падуе, служил при краковском дворе, а умер в Стамбуле (где был известен как врач визиря и дипломат под именем Сулейман Альман-оглы, т.е. сын немца). В истории Польши он известен и как влиятельный дипломат (отчасти благодаря его усилиям на польский престол в 1573 г. был избран Генрих Валуа). Впоследствии традиция принимать на придворную службу еврейских врачей сохранялась – например, короля Стефана Батория лечил известный Шломо Калахора из Испании¹⁴.

В целом XV–XVI вв., став периодом массового переселения евреев из других европейских стран в Польшу, обозначили и существенную веху в истории еврейской диаспоры – с этого времени в земли польской короны оказывается перенесен центр духовной и культурной жизни европейского еврейства. Особое значение не только для общин Польши, но и Центральной и Восточной Европы в целом приобретает в “золотом” XVI в. Краков (точнее, отведенный для евреев его пригород Казимеж) как средоточие учености и духовной культуры¹⁵. Среди выдающихся личностей того времени – талмудистов, галахистов, каббалистов польской диаспоры – наибольшую известность приобрели, в частности, Моше бен Исра-

эль Иссерлес (1525–1572), родившийся и умерший в Кракове раввинистический авторитет, кодификатор Галахи, глава краковской ешивы, философ и каббалист, Иом Тов Липман бен Натан ха-Леви Геллер (1579–1654) – раввин и комментатор Мишны, оставивший, помимо прочих многочисленных трудов, книгу “Свиток иенависти”, посвященную современному (как свидетельствует само название, – сложному) положению еврейских общин в Восточной Европе¹⁶.

Сложность этого положения обуславливалась тем, что, если польские короли и крупная шляхта покровительствовали еврейским иммигрантам, оказывали им поддержку, то две другие мощные общественные силы – костел и мещанство – по разным причинам (религиозная нетерпимость в первом случае, конкуренция – во втором) и различными путями и методами, но с одинаковой настойчивостью противились присутствию евреев в Польше.

Отношение крупной шляхты к евреям определялось экономической выгодой: начиная с указа Зыгмунта I от 1539 г., согласно которому евреи стали делиться на королевских и шляхетских, многие евреи, переселившиеся в шляхетские “частные” города, где не было конкуренции, успешно занимались там «импортом и экспортом товаров, в больших количествах вывозили в Западную Европу лес и сельскохозяйственные продукты. Они доставляли панам доход от молочного хозяйства, мельниц, винокурения, содержания шинков, других предприятий и ремесел, а те могли беспечно проводить время в веселых забавах. Так было в Польше, так было и в Литве. Доходило даже до того, что депутаты от шляхты грозили сорвать очередной сейм, если евреи будут обложены дополнительными налогами, а во времена междуцарствий шляхта брала евреев под свою защиту и заявляла, что “причинившие им вред” будут наказаны»¹⁷.

Понятно, однако, что отношение мещанского сословия к прибывающим в польские города многочисленным и серьезным конкурентам в лице еврейских купцов и ремесленников было иным, достаточно оказывалось любого повода, чтобы неприязнь к пришельцам, в истоках которой лежала экономическая конкуренция, привела к открытым столкновениям, чаще всего выражавшимся в погромах, выселении евреев. Другой характер конфликта присущ отношениям, складывавшимся между еврейским населением и католической церковью. Уже во второй половине XV в. король Казимеж Ягеллончик (1447–1492) был понуждаем духовенством, а особенно архиепископом Олесницким к тому, чтобы отменить привилегии, данные евреям Казимежем Великим, как противоречащие божественному праву. К концу XV в. эти привилегии действительно были существенно ограничены, что повлекло за собой ухудшение положения польских евреев. Подчеркнем, что если позиция польских королей и крупной шляхты по еврейскому вопросу была отмечена определенными колебаниями, обусловленными разного рода внутрисполитическими обстоятельствами, необходимостью компромисса с духовенством или мещанством в конкретной общественной ситуации, то антиеврейская линия, проводимая польским костелом, представляется весьма последова-

тельной, хотя и относительно сдержанной, ограничиваемой официальными посланиями и указами.

Так, в соответствующих постановлениях петрковского синода (1542) прямо говорилось: “Хотя церковь терпимо относится к евреям, в память о страстях нашего Спасителя следует весьма ограничивать их численность. В соответствии со священным законодательством им можно разрешить ремонтировать старые синагоги, но не строить новых”, или: “Мы устали терпеть растущую наглость евреев. Не довольствуясь деятельностью, позволяющей получать от христиан средства к существованию, они подняли свои головы как враги христианской религии”. Известны и страстные, преисполненные пророческого пафоса “Сеймовые проповеди” (1597, 1600, 1610) иезуита Петра Скарги, виднейшего деятеля Контрреформации и яростного противника провозглашения терпимости по отношению к иноверцам, видевшего в проживании евреев в Польше причину ее упадка.

Еще более открытую неприязнь к евреям, обусловленную не только религиозными, но и этническими, и особенно экономическими причинами, демонстрировали горожане-христиане – поляки и немецкие иммигранты. Примечательно, что столь резко негативное отношение польских иезуитов к евреям некоторые исследователи склонны отчасти объяснить происхождением большого числа иезуитов из мещанского сословия и соответствующим ему уровнем сознания. “Даже Петр Скарга происходил из мелкой мазовецкой шляхты с ее глубоко укорененным предубеждением против евреев и исключительным консерватизмом”¹⁸.

Переходящий временами в агрессию страх перед более сильным и удачливым конкурентом, конфликт интересов, этнические различия, служащие основой враждебности на известном уровне развития общественного сознания, конфессиональная разведенность, становящаяся при определенных условиях источником нетерпимости – все это способствовало возникновению этнического стереотипа, отразившегося и в фольклоре, и в письменной литературе. Стереотипизация образа еврея, обусловленная не преодолевавшейся этнической, конфессиональной, языковой, социальной дистанцией, превращала его прежде всего в “знак чуждости”, объект непонимания, враждебности или осмеяния. Благодаря собирательской и интерпретационной деятельности паремистов, начатой еще в XVII в. С. Рысиньским, издавшим в 1618 г. 1800 польских пословиц, и Г. Кнапиусом (Кнапским), автором словаря пословиц (1632), достигшей своих высот в фундаментальном труде С. Адальберга (1889–1894) и продолженной на новом уровне в нашем веке работами Я.С. Быстроня и Ю. Кшижановского, до нас дошли образцы устного творчества на еврейскую тему. В этой связи заслуживает упоминания и еще одно собрание. Очевидно, потребностями нацистской пропаганды была вызвана публикация в оккупированном Кракове в 1942 г. специального паремистологического труда, содержащего 477 польских пословиц и поговорок на эту тему и принадлежащего перу референта по еврейскому вопросу из Немецкого восточного института, И. Зоммерфельда¹⁹.

Упомянутые собрания позволяют судить о представленности "еврейской темы" в польской паремииологии. Так, известна поговорка, нейтральная в оценочном отношении, которую использовал в 1559 г. в своей гневной реплике депутатам сейма король Зыгмунт Август, а в 1683 г. Ян Собеский – "Żyda grześć" (=скрывать что-то, совершать какие-либо действия тайно), что толкуется исследователями либо на основе соответствующего библейского мотива, либо в свете конкретных исторических фактов существовавших в Польше тайных погребений евреев во избежание эксцессов. Подробное описание возникновения этой пословицы, связанное с эпизодом из жизни упоминавшейся уже королевы Боны, привел в своих "Воскресных проповедях" (1715) Ст.Белицкий: «*Studenci w Krakowie zwykli byli tumulty czynić gdy trupy żydowskie na okopisko wywożono. Propter securitatem miasto zwykło było zamykać bramy i warty sprowadzać. Aż kiedy królowa Bona, uprzykrzywszy sobie independencyją syna swego od siebie w panowaniu, kilkaset wozów naładowałszy skarbami, z Krakowa je wywiozła, aby był tumult nie powstał – rzucono echo: "Będą Żydy grzebać". A stąd proverbium urosło, kiedy co cicho a przewrotnie czynią: "Żydy grzebać"*»²⁰.

Дошедшие до нас пословицы и поговорки типа "krzyczeć jak w bożnicy", "krzyki jak w szkole żydowskiej", "kiwa się jak Żyd nad Talmudem" передают, скорее, впечатления постороннего наблюдателя от чужой и непонятой религиозной практики, элементы которой предстают в комическом виде. Предметом осмеяния последовательно служат внешний облик, привычки, вкусы, манеры, обычаи представителя иного этноса: "taka uroda jak u Żyda broda", "co kto lubi, co kto woli: świnia śmiecie, Żyd cebulę" (здесь уничижительный оттенок нейтрального по сути смысла, известного разным национальным традициям – например, "о вкусах не спорят", "кому поп, кому попадья, а кому попова дочка", – задан через сопоставление-уподобление нечистого, согласно еврейским представлениям животного – и еврея), "boi się wody jak Żyd" и т.п. Разумеется, стереотипный образ еврея легко укладывался в порождаемую массовым сознанием картину мира, основанную на предрассудках и преисполненную множеством других стереотипов и клише. В рамках такой картины мира представитель любого этноса (москаль, литвин, цыган, немец и т.д.), социального слоя (шляхтич), группы (женщины) выступает как носитель одного определенного свойства, лишенный многомерности и индивидуализации, а вся его жизненная деятельность редуцируется до единственной – негативно оцениваемой – функции: "szczerść Litwina, stałość kobiety, poczciwość Żyda – na nic się przyda", "Niemiec, Żyd, djabeł trzeci – jednej maci dzieci", "polski most, niemiecki post, cygańskie mienie, żydowskie sumienie, chłopski żart – djabła wart", "kochanki słowo, żydowskia przysięga – pewność nie tęga" и т.п. При этом в ряде пословиц и поговорок находит отражение экономическая деятельность еврейского населения в Польше, его деловые качества, проявляемые в такого рода контактах и объективно оцениваемые носителями польского фольклора, например: "kiedy bieda, to do Żyda", "twardy, jak Żyd do interesu", "każdy Żyd swój towar chwali" (ср. русскую аналогию – "каждый кулик свое болото хвалит"), "Żyd choć biedny, to nie głupi: sprzedaj tanio, wszystko kupi" и т.д.

Однако фольклорный образ представителя того или иного этноса как на уровне своего возникновения и формирования, так и на уровне функционирования в культуре подчинен специфическим и весьма определенным закономерностям устного народного творчества и его бытования. В более сложной оркестровке, пространном контексте социальных взаимоотношений и с большей степенью рельефности предстает образ еврея в той письменной продукции, особенно XVII в., которая, еще не отдалившись от своих фольклорных истоков, уже тяготела к некоей литературной форме. Образ еврея встречается в этом полународном мещанском или городском, как его иногда называют, творчестве в прозаической фацеционистике, в стихотворных и драматических жанрах. Так, в наиболее обширном и знаменитом сборнике “Польские фацеции”, дошедшем до нас в издании 1624 г.²¹, помещены два анекдота, еврейские персонажи которых предстают как безответные жертвы обмана или издевательства и осмеяния. В фацеции (№ XI) “О еврее, который ждал бритья бороды” плут, задолжавший еврею сто злотых и скрывающийся от уплаты, встречается с ним случайно у брадобрея и просит подождать денег, пока брадобрей не закончит работу. Получив согласие, должник уходит наполовину недобритым, что – в силу договора – освобождает его от возвращения долга. Читателю предлагается посмеяться над ловким обманом плута, над смешной фигурой еврея, в уста которого вложена рифмованная макароническая реплика “Adonaj! pieniądze daj”, а также усвоить неожиданный, никак не вытекающий из сюжета фацеции вывод: “Nie miej z żydy sprawę, pamiętaj na on gęm:

Już temu bieda,
Kto prosi żyda”.

К тому же разделу (“трактату”) о ловких проделках из этого сборника относится и другая из упомянутых фацеций (№ XLVI) – “О шуте, который обгадил еврея” (очевидно, что ее грубый юмор рассчитан на самый невзыскательный вкус). Анальная тема, столь характерная для плебейского комизма, увязана здесь с образом доктора-еврея, что является “низовым” отголоском негативного отношения церкви и известной части европейского общества к присутствию евреев в этой профессиональной среде²². В рассматриваемой фацеции проведена типичная для низовой литературы игра в снижение: еврейский доктор приглашается к некоему краковскому вельможе, однако для того, чтобы вылечить его мнимого больного шута; объектом непосредственного переворачивания – перемещения по типу “верх–низ” служит желтая шляпа как элемент униформы еврея-врача: “A tobie, żydku w gównianym bierytku barzo czyszcie; a też łada żyły duch dziś leczyć chce”.

В совизгальско-рыбалтовском течении мещанской литературы образ еврея используется в качестве объекта осмеяния также путем совмещения с мотивами материально-телесного низа (как у Яна из Киян во фразке “Ювелир, или Еврейское обрезание”:

Wierę się oszyszeli, jako rozkazano,
U rąk u nog paznogcie iżby obrzezano.

A żydzi uznają i onego nogcia,
Mniemają, by też palec, choć nie masz paznogcia²³⁾

или отведения ему роли жертвы унижения и издевательства (как у Балтазара из калишского повята во фразке “Страшная покупка”, где покупатель стреляет в демонстрирующего на себе рыцарские доспехи еврея-продавца:

Strzeli do niego. Lecz hartownej blachy
Kula nie zmożła. Ale jakie strachy
Na żyda przyszyły? Co się przedtym drożył,
Dać taniej. Z strachu jakby znowu ożył^{24.)}

Потребитель такого рода юмористических произведений, сам находящийся, как правило, на нижней ступеньке социальной иерархии, получал благодаря им возможность компенсации своего чувства неполноценности за счет безнаказанного унижения другого, стоящего заведомо ниже на общественной лестнице и лишённого права дать отпор. Попытки еврейского сопротивления разного рода унижениям и преследованиям со стороны христиан не выходили за рамки откупа, выплаты особого налога в городах – *kozubales*, – призванного задобрить потенциальных преследователей. Название этого налога стало заглавием популярного стихотворного произведения совизжальских юмористов “*Kozubales abo obrona wszystkich Żydów, niech ich nie siepają, gdyż komu, co jest słuszną, kozubales dają*”²⁵, выдержавшего в течение 15 лет четыре издания (1626, 1630, 1638, 1641). И этот текст, что видно уже по его названию, и предыдущий свидетельствуют о стремлении как их создателей, так и потребителей компенсировать за счет евреев не только свое социальное, но и материальное неблагополучие.

Комбинация всех этих мотивов (безответная жертва, унижение, обман, козубалес, незаконное и насильное извлечение материальной выгоды), непосредственно связанных с образом еврея, представлена в популярной в XVII в. интермедии “Дезертир продает еврею палку” (“*Skoczył Żydowi kij sprzedaje*”) из комедии Петра Барыки “Мужик-король” (“*Z chłopa król*”, 1633): дезертир, укрывающийся в лесу, добывает себе пропитание грабежом, жертвой которого становится мелкий еврейский торговец. Дезертир требует от него уплаты козубалеса, а получив отказ (по закону этот налог распределялся между студентами, семинаристами, учащимися иезуитских школ), понуждает купить палку, расхваливая ее пригодность в разных обстоятельствах, в конце же избивает этой палкой упрямого еврея и отбирает все его деньги. О популярности этого бесхитростного сюжета свидетельствует не только сравнительно большое количество сохранившихся рукописей с текстом интермедии (экземпляр из кодекса Красиньских, из собрания Залуских, из гродненского иезуитского кодекса и др.), но и отраженная в основных паремиялогических собраниях поговорка “*Żydzie, kup ten kij – widzisz, jako smagły*”. Анализируя семантику этой пословицы (“невыгодная сделка, заключаемая по принуждению”), “воссоздающей прекрасно известную из фарсов XVII и XVIII вв. ситуацию”, Ю. Кшижановский предполагает и общий для них

источник: “здесь мы имеем дело с переплетением трех разных литературных элементов – фацеции, пословицы и фарса, причем фацеция была основой для двух производных последующих явлений”²⁶.

Таким образом, можно говорить о многообразии жанров старопольской литературы, в той или иной степени отразивших “еврейскую тему”. Отмеченные литературные филиации, интересные сами по себе как механизмы литературного процесса, в данном случае служат свидетельством определенной традиции, сложившегося стереотипа изображения еврея как жертвы, не способной к самозащите.

Формированию именно такого образа в общественном сознании, чутко отражаемого литературой, способствовали явления и обстоятельства отнюдь не литературные. Мотив покупки палки из простенького, прямолинейного по своей простодушной жестокости сюжета – это по сути тема покупки личной безопасности, платы за жизнь. Метафорически эта тема передает положение пришельца, нежеланного чужака, чье присутствие, деятельность и права в стране постоянно регулируются и лимитируются специальными указами короля и сейма, церковными постановлениями и облагаются целой системой налогов. Другой, чужой, отталкивающий, пугающий или забавляющий своей непонятностью, обзаванный и принужденный откупаться от радикальных проявлений вызываемой им враждебности, компенсировать свою “инаковость” разного рода поборами – таков стереотипный образ еврея, зафиксированный в массовом сознании. Примечательно, что присущие последнему стереотипы носят формальный, а не содержательный характер, его объекты легко заменяются, в то время как их функциональное значение сохраняется. Так, с исчезновением евреев в послевоенной Польше упомянутый сюжет фацеции, интермедии и пословицы не исчез, но вместил новых персонажей – уличного вора, хулигана и прилично одетого человека, “интеллигента”, повсеместно рискующего услышать категорическое предложение: “*Panie, kup pan tę segłę!*”²⁷, а отсутствие еврея в качестве источника доходов отразилось в переименовании цитированной выше пословицы: “*Choć jest bieda, nie ma Żyda*”²⁸.

Более пространно и в иной оркестровке представлен образ еврея в рыбалтовской комедии “Поход евреев на войну” (“*Wyprawa żydowska na wojnę*”, 1606), где такие традиционно закрепленные за этим образом качества, как слабость, трусость и скупость, использованы для создания героико-комического эффекта текста в целом, а также для сатирического изображения польской шляхты. Последняя, в понимании анонимного автора комедии, пренебрегает своими рыцарскими обязанностями, заботясь лишь о собственном обогащении и обратившись к презренному с аристократической точки зрения торговому ремеслу. Контраст предназначения, социальной роли и функции становится источником комизма в “Походе”, где персонажи, находящиеся на самой низкой ступеньке общественной иерархии – евреи, оказываются вынужденными выполнять самые престижные – рыцарские – функции, поменаться ролями со шляхтой:

*Gła królewskie zatym poginęły,
Że ślachta sami handlow się jęli.*

При всем многообразии фольклорных и полужанровых источников, так или иначе отразивших “еврейскую тему” и образ еврея, справедливым представляется постулат А. Хертца: “Чтобы выявить этот образ, следует искать во многих местах. Популярный роман и пресса, разного рода публицистика – вот следующий материал, который следует учесть. Фактически это гораздо более важный материал, чем народное творчество – пословицы, поговорки, анекдоты или песни”. Однако возражения вызывает другое утверждение уважаемого автора: “Антисемитизм является определенной концепцией, рационализирующей некую форму межгруппового конфликта. Он вводит дефиницию еврея как врага, которого следует ненавидеть и с которым нужно бороться. Такие рационализации начали появляться в Польше лишь во второй половине XIX в. и окончательно выкристаллизовались в XX в. В более ранние эпохи о них нельзя говорить”³⁰. Такой вывод находится в противоречии с историческим материалом, дошедшим до нас источниками и проведенными на их основе исследованиями³¹.

Существенно для нашей темы упомянуть примечательную интерконфессиональную дискуссию XVI в., вызванную к жизни в результате возникновения в Польше антитринитаризма, или арианства. Как известно, польских ариан обвиняли в иудаизированности или исламизированности, что, если обратиться к литературе, нашло свое отражение в “Зерцале” М. Рея (“*Zwierciadło albo kształt w którym każdy stan snadnie się może swym sprawom, jako we zwierciadle, przypatrzeć*”, 1567):

Patrzajże, zamieszanie jakie w wierze mamy,
I z tą nie wiem, jeśli też dobrego czekamy. (...)
...już jedno za drugim
Będzie się tak mieszało, a z czasem nie długim
Albo nam być w Talmucie, albo w Alkoranie,
Kiedy się tak nasz Krystus na szrot puścił tanie.
Zbłądziłiście papieżnicy, lecz wždy nie tak srodze,
Jako dziś Aryani harczą o Bodze.

(“Religio”)

Стремясь отвести от себя подобного рода обвинения, ариане вели религиозную полемику, в частности, с рядом положений доктрины иудаизма. Одним из плодов этой полемики стали “Христианские беседы” (“*Rozmowy chrystiańskie, które z greckiego nazwiska dialogami zowią*”, 1575) теолога и поэта Мартина Чеховица (1532–1613), человека для своего времени широко образованного и даже владевшего древнееврейским языком. В своем сочинении Чеховиц доказывал, что Иисус был сыном Божиим, а также сыном Авраама и Давида и – вопреки утверждениям иудаизма – подлинным мессией. Он спорил с иудаистской критикой Евангелий как текстов, содержащих противоречия, и, в свою очередь, подвергал сомнению авторитетность Талмуда как закона, сотворенного людьми, а не боговдохновенного. Это в глазах Чеховица сближает иудаизм и католицизм (таким образом, упрек, выдвигав-

шийся в адрес ариан их католическими оппонентами, он возвращает им же), ибо, по его мнению, каждое из этих учений почитает почти наравне с божественным откровением соответственно устный закон и церковное право. Интересным эпизодом польско-еврейского диалога стала вызванная Чеховицем дискуссия с еврейским врачом Якубом из Белжиц, проходившая как в устной, так и в письменной форме ("Odpis Jakuba Żyda z Bełżyc na Dialogi Marcina Czechowica, na który zaś odpowiada tenże", 1581)³².

Теологическая полемика ученых людей, разумеется, проходила на соответствующем уровне, и если упомянутые книги Чеховица (Якуб из Белжиц не стремился к публикации своих выступлений с критикой христианства, они Чеховицем в этой книге пересказываются) можно назвать антииудейскими, то сочинения Себастиана Шешковского (1569–1648), доктора философии и врача Зыгмунта III, "Явные доказательства, что те, кто, вопреки запрету Святой Католической Церкви, пользуются услугами евреев, татар и других неверных в качестве врачей, подвергают опасности не только свои души, но и тела" ("Jasne dowody..." 1623) и "Разоблачение еврейских предательств" ("Odkrycie zdrad... żydowskich", 1621) или ксендза Пшецлава Моецкого "Еврейская жестокость, убийства и суеверия" ("Żydowskie okrucieństwa, mordy i zabobony", 1589, 1598, 1606, 1636) следует отнести к антисемитской литературе с характерными для нее обвинениями евреев в ритуальных убийствах и осквернении святых даров.

Среди сочинений подобного сорта весьма видное место принадлежит обширному труду Себастиана Мичиньского, литератора первой половины XVII в. (точные даты его жизни неизвестны), окончившего Краковскую академию и в 1612 г. получившего звание доктора свободных искусств, "Зерцало Короны польской, отражающее тяжкие удары и большие несчастья, которые она претерпевает от евреев" ("Zwierciadło Korony Polskiej urazy ciężkie i utrapienia wielkie, które ponosi od Żydów, wyrażające, synom Koronnym w r. P. 16.. przez M. Sebastiana Miczyńskiego wystawione w Krakowie w drukarni Macieja Jędrzejowczyka", 1618). Существует еще два недатированных издания этого труда, одно из которых, видимо более раннее, сохранилось, другое, четвертое по счету, вышло в 1648 г., однако место издания и типография указаны лишь в названном из них. Это объясняется тем, что еврейская община Кракова сразу после выхода книги выступила с заявлением, что ее характер и направленность могут вызвать вспышку насилия со стороны христиан, беспорядки в городе, угрозу для жизни и имущества еврейского населения, а признавший эти опасения справедливыми Зыгмунт III отдал приказ о конфискации издания и запрете его печатания и распространения. Сам автор в послесловии к изданию 1618 г. примечательным образом описывает и комментирует эту ситуацию, по существу отражая критическое отношение части польского общества к его трактату и, естественно, по-своему интерпретируя встреченное неприятие: "Wyszło oto Zwierciadło Korony Polskiej urazy y utrapienia iey ciężkie, które od Żydów bezbożnych ponosi wyrażające, a zaraz Żydy poczuwające się w swych wierutnych zbrodniach,

przewrotności, y szalbierstwie obraziło, prawa każdego w oczy kole: obraziło y niektórych Chreścian, którzy zapomniawszy powinności swojej, z Żydy przeciwko Chrystusowi Panu, y członkom iego spółek trzymaia, a barziej się w nich łakomstwem iakimsi przekłętym uwiedzeni, niż w całości Dobra Pospolitego Koronnego kochaia. Co ia bacząc, a barziej Żydowską złość chcąc odkryć, by snadź dla niewielu exemplarzów wydania snadnie za Żydowską naprawą, y wykupnem nie zaginęło, odnowione, porządniejsze, y dostateczniejsze wam wszystkim, Inclty Ordines Regni, Dei nominis, Christi Iesu, Boni Publici amantes in lucem wydaie”.

Данный прозаический труд Мичиньского по своей жанровой принадлежности тяготеет к популярному в средневековой европейской литературе жанру *speculum* – своду разнообразных текстов, объединенных темой, подлежащей всестороннему описанию. Систематичность изложения, широта охвата многообразного материала, как и его обозримость, присущие этому жанру, делали его пригодным для научных или дидактических сочинений, известным образцом которого является “Великое зеркало” Винцента из Бовэ (1473). Зеркала, ориентированные на нравоучительные, этические задачи, отмечены стремлением к достижению пафоса библейских пророков, античных сатириков или христианских проповедников. В польской литературе первым и классическим образцом жанра стало уже упоминавшееся “Зерцало” М. Рея (вторично переизданное в 1606г.) – составленная без каких бы то ни было принципов композиции совокупность самых разнообразных стихотворных и прозаических жанров, проникнутых проповедническим, патриотическим и дидактическим пафосом. Однако “перед судом потомков”, как заметил И. Хшановский, ценность этого произведения оказалась заключенной не в проповедуемых автором идеях, нравоучениях и обличениях, а в самой *способностью отражать*, стать зеркалом польской жизни³³.

В известном смысле сказанное выше можно отнести и к “Зерцалу” Мичиньского. Стремясь составить энциклопедически полную картину преступлений евреев перед Польшей как государством и перед их соседями-христианами, создавая компиляцию источников самого разного характера и происхождения – от королевских указов относительно евреев до городских слухов, выстраивая компендиум антисемитизма своей эпохи, включающий на равных правах догматические обоснования с необходимыми для ученого трактата цитатами и ссылками – и аргументацию, основанную на магических верованиях, характерных для примитивного сознания, на параноидальных страхах и комплексах, Мичиньский в своем “Зерцале” на самом деле *отражает* положение еврейского населения в Польше, и в этом его непреходящая ценность как исторического, культурологического и социально-психологического документа. При этом, если физическое зеркало отражает внешнюю поверхность предметов, иерархия которых естественным образом выстраивается по степени приближенности/удаленности, а деформации сводятся к перемене левой и правой сторон, то литературное зеркало, как бы имитируя эти законы отражения, неизбежно запечатлевает и “внутреннее пространство” смотрящего, в результате чего возникает эффект двойного зеркала. Второе от-

ражение – внутренний портрет автора – при наложении на отображаемую реальность вносит в нее особую деформацию, изменяет перспективу, масштаб и соотношение объектов, их освещение. В результате этого произведение в целом предстает как столкновение противоборствующих тенденций: стремления к максимально полному и “объективному” отражению – и крайней предвзятости, богатства экзemplификации – и тавтологически воспроизводимой центральной юдофобской идеи, многоголосья использованных источников – и монотонности самого сообщения, изобилия слов – и скудости мысли.

Композиционно это обширное сочинение построено как ученый трактат, в котором роль введения играет обращение “Польши к сынам Короны” (“Polska do synów Koronnych”), заключения – ее увещевание (“Conclusio paraenetica”) их же и цитированная выше “Речь к сословиям королевства” (“Alloquium ad ordines regni”), где изложены интенции автора и обстоятельства, сопутствовавшие изданию; центральную часть “Зерцала” составляет 21 статья (artykuł), каждая из которых пространно описывает те или иные преступления евреев. Поскольку памятник труднодоступен, приведем заглавия этих статей-параграфов, дающих достаточное представление о его общем пафосе, тональности и характере:

Artykuł I. Dla bluźnierstwa żydowskiego rozmaite plagi Pańskie w Polsce.

A.II Żydowskie okrucieństwo nad naświetszym Sakramentem.

A.III. Obrazów świętych łżenie y świat katolickich gwałcenie.

A.IV. Morderstwo dziełek chrześciańskich.

A.V. Żydowie Chrześcianom główni nieprzyjaciele. (доступный нам экземпляр издания содержит дефекты – отсутствуют с. 18, 19, 22, 23, 46, статья VI).

A.VII. Przez arendy miast, cel, myt, młynów, karczm, Pany do szkody, podane do zniszczenia przywodzą.

A.VIII. Miasta koronne przez odiecie kupiectw y handlow zubożywszy, bardziej uboża.

A.IX. Rzemiesła uczciwe które miasta stoją, w nędzę wprawili.

A.X. Towary y żywności nie tylko w mieściech, ale y przed miasta zabiegając, zakupują.

A.XI. W kredycie y w kazdym spolkowaniu szalbierze y zdrajcy.

A.XII. Komorą są w Polsce złodziejom y świętokraycom, a inszym nieciotam brana.

A.XIII. Lichwą Chreściany jedne nieznacznie gubia, drugie lichwarzami czynią.

A.XIV. Żydowie medycy, Chrześcianom mężobóycy.

A.XV. Żydowie czarami y upominkami czarowanymi o co się pokuszają, dokazują.

A.XVI. Żydowie w przedawaniu, kupowaniu, robotach, posługach, nawet w uczynności swojej, abo dogodzeniu czasu potrzeby szalbierze.

A.XVII. Bogactwa wielkie zebrali znędziwszy koronne obywatele.

A.XVIII. Te wielkie żydowskie bogactwa jako i sami Żydowie Koronie skarbowi namniej nie pożyteczne.

A.XIX. Wszystkiey Rzeczypospolitej y skarbowi Koronnemu szkodliwi.

A.XX. W tak wielkich okrucieństwach, szalbierstwie, przewrotności i innych zbrodniach swoich mają promotory i obrońce swoje, podarkami i czarami zmagamione.

A.XXI. Zbicie obron żydowskich, któremi się w swych niecnotach przez swe patrony u forytarze bronią.

Камертоном ко всему трактату служит эпиграф – цитата из Послания апостола Павла к Галатам (4, 30) “non erit haeres filius incillae cum filio liberae”. Это новозаветная интерпретация ветхозаветных слов Сарры, обращенных к Аврааму по поводу Агари и Измаила: “выгони эту рабыню и сына ее, ибо не наследует сын рабыни сей с сыном моим Исааком” (Быт. 21, 10). В символическом христианском толковании апостола Павла Агарь соответствует “нынешнему Иерусалиму, потому что он с детьми своими в рабстве”, вышний же Иерусалим – свободен и “матерь всем нам”, а “мы, братия, дети обетования по Исааку”. Поэтому Писание следует понимать так: «“Изгони рабу и сына ее, ибо сын рабы не будет наследником вместе с сыном свободной.” Итак, братия, мы дети не рабы, но свободной» (Гал. 4, 25–31).

Тема противопоставления сына свободной – сыну рабыни, отождествляемых соответственно с христианином и иудеем, как и тема изгнания последнего из Польши, становится лейтмотивом “Зерцала” Мичиньского, постоянно варьируясь на протяжении всего трактата. Основным приемом его построения является низведение символической христианской реинтерпретации ветхозаветного мифа к уровню конкретной исторической действительности, прямая материализация духовной метафоры в формах социальной реальности, их грубое отождествление и последующая подмена. Однако это никоим образом не умаляет достоинств “Зерцала” как исторического документа, благодаря своей тенденциозности с тем большей наглядностью и непосредственностью отразившего атмосферу межэтнических отношений в Польше XVII в., механизмы создания образа врага в массовом сознании, течение и характер культурного конфликта в условиях сосуществования.

Разумеется, и “Зерцало” Мичиньского, и зеркало литературы вообще, в котором отразилась многовековая история евреев в Польше, особым образом преломляет предмет, а механизм, характер и результат этих преломлений сам по себе представляется достойной изучения темой. В данном случае, может быть – особенно – еще и потому, что, как писал А. Рудницкий, хотя несчастливый польско-еврейский брак распался, взаимные счеты будут предъявляться долго, равно как будут продолжаться взаимные еще более тесные, чем раньше слияния, ибо “история умирает медленно”³⁴.

¹ Kromer M. O sprawach, dziejach i wszystkich inszych u potocznościach koronnych polskich ksiąg XXX. Kraków, 1611. S. 280.

² См.: Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев. Иерусалим, 1988. С.67.

³ См.: Krzyżanowski J. Historia literatury polskiej. W-wa, 1964. S. 523–525; Idem. Mądry głowie dość dwie słowie. W-wa, 1975. T. I. S. 328.

- ⁴ *Зингер И.Б.* Шоша. М., 1991. С.15.
- ⁵ Его перу принадлежит исследование: Szaniawski K. Nasi Żydzi w miasteczkach i na wsiach. W-wa, 1889.
- ⁶ Цит по: *Cala A.* Asymilacja Żydów w królestwie polskim, 1864–1897a W-wa, 1989. S. 209.
- ⁷ Ср. также: *Sandauer A.* О sytuacji pisarza polskiego pochodzenia żyдовского в XX wieku // *Sandauer A.* Pisma zebrane. W-wa, 1985. T. 3.
- ⁸ Цит. по: *Bauman Z.* Adolf Rudnicki – the Jew and the Polish Writer// *Jewish Quarterly.* 1991/2. № 144. P. 39.
- ⁹ *Rudnicki A.* Krakowskie Przedmieście pełne deseroów. W-wa., 1986.
- ¹⁰ *Rudnicki A.* Sto lat temu umarł Dostojewski. Kraków. 1989.
- ¹¹ *Rudnicki A.* Teatr zawsze grany. W-wa, 1987. S. 113.
- ¹² *Hertz A.* Żydzi w kulturze polskiej. P., 1987. S. 79, 98, 99.
- ¹³ См.: *Кандель Ф.* Указ. соч. С. 68–69.
- ¹⁴ См.: *Baron S.W.* A social and religious history of the Jews. V. XVI. N. Y., 1976. P. 6–7; *Pom C.* История евреев. Иерусалим, 1967. С. 246; Краткая еврейская энциклопедия (КЕЭ). Иерусалим, 1976. Т. 1. С. 263.
- ¹⁵ См.: Краков // КЕЭ. Иерусалим, 1988, Т. 4, С. 546–547.
- ¹⁶ КЕЭ. Иерусалим, 1986. Т. 3, С. 923–925; Там же. Иерусалим, 1982. Т. 2. С. 63.
- ¹⁷ *Кандель Ф.* Указ. соч. С. 72–73; см. также: Привилегия евреям Витаутаса Великого 1388 года. М., Иерусалим, 1993.
- ¹⁸ *Baron S.W.* Op.cit. P. 106.
- ¹⁹ *Sommerfeldt J.* Die Juden in den polnischen Sprichwörtlichen Redensarten // *Die Burg.* Juli 1942; *Hertz A.* Op. cit. S. 226.
- ²⁰ Цит по: *Krzyżanowski J.* Mądrzej głowie... T.3. S. 54.
- ²¹ *Facescye polskie z roku 1624.* Kraków, 1903. S. 38, 78.
- ²² *Pom C.* Указ. соч. С. 273.
- ²³ *Polska fraszka mieszczańska.* Kraków, 1948. S. 120, 162.
- ²⁴ *Ibid.* S. 254–255.
- ²⁵ *Batlaban M.* Dzieje Żydów w Krakowie i na Kazimierzu (1304–1868). Kraków, 1931. S. 553–556.
- ²⁶ *Krzyżanowski J.* Mądrzej głowie... T. 3. S. 255–256.
- ²⁷ *Tyrmand L.* Żyły. W-wa, 1957. T. 2. S. 200–201.
- ²⁸ *Hertz A.* Op.cit. S. 231.
- ²⁹ *Polska komedia rybałtowska.* Lwów, 1931. S. 131.; подробнее см.: *Мочалова В.В.* Мир наизнанку. М., 1985. С.38–41.
- ³⁰ *Hertz A.* Op.cit. S. 227, 94.
- ³¹ См., напр: *Batlaban M.* Op.cit.; *Bartoszewicz K.* Antysemitizm w literaturze polskiej XV–XVII w. W-wa, 1914. S. 73–110.
- ³² Подробнее: *Baron S.W.* Op.cit. P. 67–69, 346–347.
- ³³ *Chrzanowski I.* “Zwierciadło” Reja przed sądem potomności // *Mikołaj Rej z Nagłowic.* Zwierciadło. Kraków, 1914. S. IX, LV.
- ³⁴ *Rudnicki A.* Teatr zawsze grany. S. 90.

SUMMARY

Jews in Poland: History in the Mirror of Literature

Jewish presence on the Polish scene, documented since the twelfth century, has left its mark on various folk and literary genres (proverbs, legends, facetias, farses, poems). Historically the interrelations between Jews and Gentiles spanned

the entire range of possible attitudes (from tolerance to indifference to hatred). All of these found their reflection in the treatment of the Jewish theme and the image of "the Jew" in Polish literature. The article collects and discusses the manifold variations on the theme with special reference to the notorious (banned, yet widely popular) seventeenth-century "Mirror Reflecting the Horrible Wounds Suffered by the Polish Crown at the Hands of Jews" by Sebastian Miczyński.

ТЕМА БОГОИЗБРАННОГО НАРОДА В ПОЛЬСКОМ МЕССИАНИЗМЕ. МИЦКЕВИЧ И КРАСИНЬСКИЙ

Восприятие и осмысление истории часто происходит путем сравнения. Материалом для сравнения служат известные образцы – события античной истории, великие войны и революции, например Великая французская. Древний Израиль тоже входит в этот ряд, и многие европейские просветители искали и находили в его истории скрытые параллели и тайные знаки, указывающие на ожидающее их будущее. Польская историческая мысль и философия истории начиная с XVII в. обращаются к древнееврейской истории с тем, чтобы обнаружить смысл движения во времени польской нации, определить парадигмы, постоянно характеризующие ее историю.

Известно, что особенности польского пути обычно описываются в терминах теории сарматизма, предполагающей особое, отличное от других славян происхождение поляков, а также характер их расселения¹. Скифы и сарматы оказываются первопредками поляков, и именно генезис становится определяющим фактором их общественной жизни, национальной психологии, исторической судьбы. Со временем историческим, т.е. мифологическим, корням начинают придавать меньше значения, и тенденцию описать сущность истории через первопричину, генезис, сменяет тенденция, которую можно назвать типологической. В историческом сознании начинают преобладать поиски себе подобных. Выстраивается типологическая схема, где Рим и Израиль занимают основное место. Но если римская идея служит возвеличиванию польских родов и их героев, то израильская как бы наводит на мысль, которая доминировала на рубеже XVIII–XIX вв., – о трагической и великой судьбе Польши. Она не уступает Израилю ни в чем: ни в святости, ни в мощи, ни в поражении, которое обещает лучшие времена. Так П. Скарга прямо называл свой народ Иерусалимом и утверждал, что у него есть ковчег, храм и великое и святое прошлое. Со временем это сравнение не только станет общим местом польской философии истории, но и явным образом сакрализует образ родины. Позднее оно развивалось, детализировалось и наконец раздвоилось на сравнение с Израилем и с Иерусалимом.

На рубеже XVIII–XIX вв., в эпоху разделов, историческая трагедия польского народа представляется сквозь призму ветхозаветной истории. Это происходит в сочинениях Я.П. Ворони́ча, К. Бродзиньского. На первый план выходит идея вины и наказания. Я.П. Ворони́ч так прямо и написал, что Бог не может карать без причины, что судьба поляков – это плод их вины. Они повторяют путь Израиля. Наказание оттого столь велико, что Бог, очевидно, разгневался на поляков не меньше, чем ко-

гда-то на Израиль. Сила его гнева объясняется любовью к своему народу – народу избранному. Следовательно, и поляки – народ, избранный Богом. Значит, и они, подобно Израилью, заключили с ним завет. Итак, оба народа провинились перед Богом – и он отвернулся от них. Вина народа описывается в терминах национальной психологии. По К. Бродзиньскому, поляки страдают потому, что они высокомерны, тщеславны, их гордыня ни с чем не сравнима².

Выстроенная таким образом парадигма давала возможность поставить знак равенства между польской и израильской историей. Миссия Израиля уподоблялась будущей миссии Польши. Польша, подобно Израилью, должна стать в Европе первой среди равных и указать новый путь всему миру. Ей дано узреть лучшее будущее, провидеть его. Усвоив миф о своей исключительности, который тем активнее развивался и входил в историческое сознание поляков, чем тяжелее была их реальная жизнь, – жизнь народа, лишенного государственности, польские историки и художники эксплуатировали его в разных вариантах. Все они сходились в одном: как некогда царствовал и был изобилен Израиль, а затем разрушен, наказан, отринут, так и Польша миновала счастливую пору своей жизни, когда была богатым и могучим государством; теперь же она должна пережить следующую фазу истории (ибо этого требует явное и скрытое сходство между ними). Вот она поделена между враждебными народами. Но как Израиль ждет своего обновления и своего Мессию, так и Польше следует ждать освобождения, и она родит мужа, способного вернуть ей былую славу, но через страдание. Трагическая история с великими поражениями и великими победами значима не только для Польши или Израиля. Они обладают мессианистской функцией, и их история, повороты в ней определяют судьбу Европы или мира в целом.

Развитие идеи об исторической фазе поражения и унижений нации вызвали к жизни не только параллель с Израилем, но и Иерусалимом. Польская история вновь сакрализовалась, но уже опираясь на христианскую концепцию жертвы во искупление. Путь Польши оказался *Imitatio Christi*. Как Иисус Христос пострадал на кресте во искупление грехов человечества, так Польша принимает крестные муки, разорванная на части захватчиками, но ее страдания не напрасны. Она искупает грехи всей Европы, ее муки обещают счастливое будущее для всех, а не только для поляков.

Если сравнение с Израилем намечало путь, объясняло, почему поляки переживают трагические десятилетия, и предполагало, что они заслужили наказания за свои грехи, то сравнение с Иерусалимом, с Иисусом Христом подчеркивало идею избранности польской нации, но в системе христианских ценностей. Уверенность в том, что поляки “славны во Христе”, укоренялась, равно как идея, что Польша – это сам Христос, *src. "Całe życie narodu polskiego wizerunkiem Chrystusa jest, który cierpiął, konał, zmartwychwstał dla pokoju świata"*. Представления о неизмеримых страданиях уравнивались идеей воскресения, которая не могла не возникнуть при полном сопоставлении – сравнении Польши с Иисусом Христом. Потому все чаще звучали утверждения, что Польше суждено

восстать из гроба, что она услышит призывный зов трубы, возвещающий свободу.

Типологическое сопоставление (явно с сильным метафорическим оттенком) Польши и ее истории с христианской системой ценностей не отменяло уже веками живущей идеи о тождестве Польши и Израиля. Они могли и сосуществовать, как, например, в творчестве А. Мицкевича. В своих лекциях по славянской литературе он неоднократно подкреплял теорию польского мессианизма то одним, то другим сравнением. Остановимся на теме богоизбранного народа в концепции А. Мицкевича.

А. Мицкевич не только постоянно сопоставляет Польшу и Израиль, но и посвящает отдельные страницы своих лекций “еврейской теме”. Так, анализируя концепцию Б. Спинозы, он подчеркивает его происхождение и утверждает, что если бы тот жил во времена гонений на евреев, то искал бы Бога, сильного защитника. Но вынужденный приспособляться к жизни в спокойной изоляции от христианской общины, он жаждет Бога, который объяснил бы ему смысл бытия. Спиноза, по словам Мицкевича, должен был создать систему, которая позволила бы ему жить за пределами круга жизни, куда его не допускала вера. Поэт не раз упоминает в лекциях еврейского философа М. Мендельсона; подробно рассказывает об обращении некоего Ротисбона, которому в Риме явилась Дева Мария³.

А. Мицкевич много рассуждает о расселении евреев в Европе и видит тайный знак в сходстве поляков и евреев, ибо неслучайно евреи предпочли Польшу, а поляки стали их земляками. Эти народы связаны не только жизненным пространством, но и предназначением. Перед тем как показать, в чем, по Мицкевичу, состоит это предназначение, обратимся к характеристике евреев, разбросанной по отдельным страницам лекций.

Для Мицкевича чрезвычайно важна древность еврейского народа, его приверженность вере, религиозный консерватизм. Закон Моисея не подвергся изменениям и существует в первозданном виде. Каждый еврей, а не только жрец или священник, способен познать Бога, каждый обладает даром общения с высшими силами. Евреи – это тот народ, который в отличие от других еще способен исторгнуть призывы, которым внимлет Бог, способен призвать истину с небес на землю. Евреи не заражены страстью к собственности, – полагает поэт. Они ожидают Мессию и не могут осесть на земле, стать ее владельцами. Им не нужны материальные блага. Они никогда не продадут славу и страдания своих великих предков за клочок земли. Если бы такое произошло, это было бы несчастьем для всего мира⁴.

Этот народ способен проникнуть в тайну души другого народа. Он чувствует тяготение к полякам, он не случайно появился на польской земле. Поляки же в еврейской идее избранничества черпают силы для того, чтобы выдержать все испытания, выпавшие на их долю. В этом Мицкевич усматривает перст судьбы, волю Провидения: два богоизбранных народа оказываются рядом и выполняют великую миссию. Так тема величия Израиля, его былой славы, усиливает тему богоизбранничества

Польши, которой еще только предстоит спасти Европу, вернуть ей христианскую сущность.

Мицкевич, да и многие другие романтические философы и поэты, усматривали обнадеживающие черты сходства между польской и древне-еврейской исторической судьбой. Так уход со своих земель евреев, их скитания по миру оказываются параллелью польской эмиграции. Нужда и унижения, которые преследовали большинство польских эмигрантов в Европе, также оказываются приметой особого положения поляков, их богоизбранности. Роднит с образом Израиля и тоpos поэта-пророка. Мицкевич не раз говорит о функции пророков у древних евреев, об их судьбе, непризнанности своим народом. У поляков тоже есть свои пророки, это поэты. Не случайно Жорж Санд однажды назвала III часть “Дядю” Мицкевича пророческой поэмой и сопоставила с книгами израильских пророков.

Таким образом, Мицкевич явно усматривает в параллели Израиль – Польша возвеличивающий смысл и подтверждение ему находит в современном соседстве поляков и евреев. Все вместе позволяет ему утверждать, что поляки по праву претендуют на исключительное место в европейской и мировой истории. Но отнюдь не все романтики разделяли убежденность Мицкевича в необходимости подобных аналогий, в их позитивном значении для определения смысла польской истории, ее движения во времени.

На противоположных позициях стоял другой великий польский поэт, Зыгмунт Красиньский. Если Мицкевич, в основном, в публицистике развивал описанную выше параллель, то З. Красиньский касался “еврейской” темы в “Не-Божественной Комедии”, поэтической драме, посвященной прежде всего смыслу польской истории.

З. Красиньский в одном из обширных эпизодов “Не-Божественной Комедии” строит некую пред-дистопию, создает эскиз будущего, в котором ниспровергатели основ, революционеры, разрушают традиционный порядок. Он в сжатой форме показывает, чем оборачиваются прекрасные лозунги в реальной жизни, как трансформируется общество и что происходит с системой духовных ценностей⁵. Революционеры, совершившие переворот, обрекли массы на голодное существование, лишили их завоеваний цивилизации и дали волю их дурным инстинктам. В группе революционеров явно выделяется группа Выкрестов. З. Красиньский осуждает Выкрестов и за отказ от своей веры, и за участие в исторической катастрофе. Они ведут себя не как люди великой идеи, а как люди, ищущие только собственной выгоды. Очевидно, что отношение к Выкрестам – это часть отношения поэта к революционерам и революции вообще, которую он считал насилием над историей и которую отрицал, предвидя ее ужасающие последствия. Вероятно, здесь сказалось и его отношение к “иудейскому духу”, который способен воспламенить общество, зажечь костер революции. З. Красиньский, как и Ж. де Местр, считал этот дух возможной закваской революции и страшился его разрушительной силы, силы революционного импульса. Кстати, с точки зрения Ж. де Местра, все революционные старания вообще были направле-

ны против христианского государства. З. Красиньский явно разделял это убеждение и распространял его на всю историю⁶. Ведущий польский исследователь романтизма и творчества З. Красиньского, М. Янион также уверена в том, что Красиньский разделял антисемитские настроения, охватившие Польшу после восстания 1830 г. В то время евреев повсеместно обвиняли в чрезмерной левизне. Именно с тех пор, – пишет М. Янион, закрепилось устойчивое словосочетание: еврей-революционер⁷. Но представляется, что антисемитские ноты в “Не-Божественной Комедии” не столь важны, ибо образ еврея сливается в художественном сознании поэта с образом революционера, носителем нового сознания, новой веры, борца за новую жизнь. Правда, один из персонажей Красиньского произносит следующую реплику: “Na wolności bez ładu, na rzezi bez końca, na zatargach i złościach, na ich głupstwie i dumie osadzim potęgę Izraela...”⁸. Может быть, М.Янион и права, только в характеристике группы Выкрестов происходит перераспределение значений. Доминирует значение катастрофы, революции.

А. Мицкевич в лекциях по славянской литературе подробно разобрал “Не-Божественную Комедию” З. Красиньского и специально остановился на описанном выше эпизоде. Он резко осудил З. Красиньского за избранный им аспект в изображении Выкрестов и сказал, что, может быть, и есть какие-то еврейские секты, которые хотят уничтожить христианский мир, но обвинять в этом всех евреев непозволительно⁹. Это недостойно пера романтика, который не сумел увидеть внутреннего сходства двух народов, еврейского и польского.

Таким образом, Мицкевич описывает параллель: Польша – Израиль с положительным знаком, наделяет и современное ему еврейство позитивными характеристиками, как важный момент определяет близость двух этих народов. Все это служит особой сакрализации родины и нации. З.Красиньский же явным образом отодвигается от этой широко распространенной параллели и предпочитает выделить евреев в отдельную группу, связанную с революцией. Для него параллель Польша–Израиль не работает. Он – явный приверженец другой типологической схемы, в которой Польша оказывается идеальным подражанием Христу. Об этом свидетельствует сама “Не-Божественная Комедия”, где появляются образы и знаки, сакрализующие польскую историю и Польшу, но в христианском ключе. Между поэтами состоялся спор, зафиксированный в лекциях по славянской литературе, но, как представляется, они оба упустили из виду, что в их отношении к известной параллели лежит нечто общее: и тот и другой отводили еврейству или его аллегорико-мифологической фигуре непременно особое место в философии истории. Только у Мицкевича оно выполняло функцию опоры, поддержки польской истории, а у Красиньского входило на правах разрушителя естественного, predeterminedного Богом движения истории. Оба поэта соглашались с особой ролью израэлитов в польской и мировой истории.

¹ Толстой Н.И. Сарматизм: миф – история – национальное самосознание - культура // История и культура. Тезисы. М., 1991.

- ² Сегел Г. Концепция нации и истории в польском преромантизме // Славянские и балканские культуры в XVIII–XIX вв. М., 1990.
- ³ Mickiewicz A. Literatura słowiańska // Dzieła. W-wa, 1955. T.11. S. 137–138, 374.
- ⁴ Ibid. S. 422.
- ⁵ Софронова Л.А. Польская романтическая драма. М., 1992. С. 207–246.
- ⁶ Седов Л.А. М.Дж.Ласки: Утопия и революция // Социокультурные утопии XX века., М., 1979.
- ⁷ Janion M. Zygmunt Krasinśki. Debiut i dojrzałość. W-wa., 1962. S. 209–210.
- ⁸ Krasinśki Z. Nie - Boska Komedia // Dzieła literackie. W-wa, 1973. S. 364.
- ⁹ Ibid. S. 210.

SUMMARY

The theme of Chosen people in Polish messianism. Mickiewicz. Krasinski.

The matter of this article is the Polish messianism namely one of its aspects connected with the mythological pattern which was widespread in the philosophy of history. By this pattern means Izrael. It was choosen already in the 17-th century. Later the attitude toward this pattern has become many-sided. Comparing Poland to Izrael A. Mickiewicz sacralized polish history and exalted the Jews in general. Z. Krasinski was convinced of the revolutionary impulse (catastrophical from his point of view) brought by the Jews in the history and denied their positive role.

НА РУБЕЖЕ ДВУХ ЭПОХ:
К НОВОЙ РУССКО-ЕВРЕЙСКОЙ ВСТРЕЧЕ
(Л. НЕВАХОВИЧ И ЕГО ОКРУЖЕНИЕ)

Памяти Марии Сергеевны Гринцер

“По что сетуешь ныне, дочь Иаковля? – чего тебе не достает? – возвести! – Не созерцаешь ли ты того же Солнца, как и иноплеменные? – Лучи его согревают всех вообще. – Стопы твои не попирают ли ту же злачную землю, как и другие? – Не пользуешься ли ты тем же воздухом, тою же жизнью, тем же общежитием, как и иные обитатели полушара земного? – возвести! –

Ах! – нет не сие смущает меня, – вопиет дочь Иаковля, – увы! я упадаю духом, я унижена пред лицом земли; я исключена из той связи, какового пользуются другие подсолнечные обитатели; я теперь себя не узнаю. – Но прежде, нежели возведу всю тоску мою, внемлите мне земные племена, или вы паче, – возлюбленные Россияне! –

К вам преимущественно обращаюсь; пред вами осмеливаюсь отверсти уста мои; пред вами, снисходительные и непоставляющие себе за стыд быть собеседниками с несчастною дщерью Израиля, не взирая на то, что я другого племени, закона и униженного жребия; – пред вами которые лишь только узрели лучи просвещения; то в то же самое мгновение исполнились духа терпимости; пред вами я изливаю сердце мое.

Так, – находясь в бездне ничтожества, я видела благодетельного сына вечности, протекший 18й век, век человеколюбия, век терпимости, век кротости, век, в который знатные и сильные стали слушать истинну, повествуемую людьми малыми и слабыми, век безпримерный в Истории, век, который возвел Россию на высшую степень благополучия, – Россию, которою я принята, как дочь [...] Дух мой воспаряет превыше звезд, и чувства мои расширяются на подобие горизонта. Я вспомнила, что я человек, и сего уже довольно к моему одобрению.

И так, с единой стороны великодушие ваше, Россияне, а с другой унылый дух моих единоплеменников производят во мне те чувства, которые силюся здесь изобразить. Две противоположные причины рождают во мне едино движение. Первая ободряет, а вторая понуждает.

“Вопль дщери Иудейской”

Конечно, здесь есть и преувеличения, забегание вперед, экзальтиро-

ванность духа, чрезмерность оптимизма перед лицом будущего, на глазах становящегося настоящим. Но в подлинности чувств, настроений, желаний, надежд сомневаться нельзя. И именно это придает сказанному силу достоверного свидетельства, приоткрывавшего – пусть на короткое время – окно в некую новую жизнь. А преувеличения..? – Они не нуждаются в оправдании и легко могут быть объяснены тем, что молодому еврею-провинциалу, попавшему в Петербург, показалось, что *дней Александровых прекрасное начало* может разом разрешить и то, что его мучило, и то, что наполняло его радостью, – боль за униженное положение своего народа и надежду стать полноправным участником русской жизни и служить делу российского Просвещения. Назначение нижеследующих страниц – в напоминании о н о в о й¹ русско-еврейской встрече в начале XIX в., с которой связывались такие надежды и благие плоды которой, казалось, столь зримы и реальны.

Факт встречи с еврейским этноязыковым и культурным элементом составляет важный критерий в истории целого ряда европейских государств (в российско-еврейской перспективе особенно существенными оказались польско-еврейская и немецко-еврейская встречи), а то, к а к эта встреча происходила и к а к и е проблемы решались, становится своего рода показателем вхождения в “пост-медиевальные” исторические структуры². С вершины второго тысячелетия становится очевидным, какую роль играли разные варианты решения этой проблемы и как использовался этот критерий позже, вплоть до настоящего времени, при все расширяющемся круге подобных встреч. Каждая из европейских стран и культур решала по-своему, с индивидуальными отличиями проблему интеграции евреев и еврейской культуры в гражданское общество и в национальную культуру. Специфика русской (и российской) ситуации состояла в том (если говорить в общем), что “новая” встреча с еврейским началом в сколько-нибудь значительном масштабе по сравнению со странами Центральной и Восточной Европы произошла п о з д н о (практически на рубеже XVIII и XIX вв.) и что условия встречи – и с еврейской и с русской стороны – были и н ы м и, нежели в Европе. Само возникновение проблемы встречи и необходимость дать ответ на вопрос интеграции для России были знáком начинающегося разрыва со Средневековьем и в этой области и вхождения в цивилизацию Нового времени, а для евреев, оказавшихся не по своей воле в России, – открытием еще одной возможности приобщения к новой для них цивилизации, к идеям просвещения и на российской почве и, следовательно (пусть сначала для ничтожного меньшинства), разрыва со средневековым укладом жизни, с *галутом* – тесным и жалким прозябанием в рассеянии–изгнании и в изоляции, разрешения векового противоречия между тягой к светским формам культуры и жесткими требованиями традиционной религиозной обрядности в ее раввинистической форме (реакцией на нее изнутри отчасти и был хасидизм, особо активно проявивший себя именно в то же порубежное, между XVIII и XIX вв., время и именно в Восточной Европе, в тех частях ее, которые вошли в состав России). Эта история “новой” встречи пока коротка – всего два века, вместивших в себя и вдохновляю-

щие эпизоды взаимопознания и открытия своей близости в “человечестве”, и великие приобретения для обеих сторон, отлившиеся в устойчивые культурные формы, и горькие и трагические страницы, напоминающие, что то жало, которое имело свои религиозно-идеологизированные корни в Средние века, все еще продолжает отравлять атмосферу совместного и провиденциально-благого общежития, обрстая новыми все более и более измельчающимися и все более и более несостоятельными мотивировками.

Не случайно, что новое появление еврейской темы в истории России приходится на петровское царствование (хотя уже после Андрусовского договора 1667 г. евреям было позволено или уйти в Польшу, или остаться на территориях, отходящих к России, а история российского законодательства о евреях восходит к еще более ранней дате – 1649 г.). Это еще не встреча: скорее – “предвстреча”, опробование возможностей, прикидка. Она становится возможной не сама по себе, но при определенном посредничестве Запада. Зная нужду Петра в опытных мастерах, амстердамский бургомистр Витсен (а Петр вполне доверял ему) посоветовал ему пригласить в Россию голландских евреев, опытных в ремеслах (причем с семьями). Петр будто бы ответил примерно так: “Друг мой Витсен, ты знаешь жидов и образ мыслей моих подданных, и я также знаю и тех и других. Не время еще позволить жидам приезжать и жить в моем государстве. Скажи им моим именем, что я благодарю их за предложение и сожалею, что они желают селиться в России; ибо хотя они почитаются за весьма искусных обманывать весь свет, однако ж я думаю, что у моих русаков не много они выторгуют”. Конечно, здесь важна не сама буква, но угадываемый за нею дух. Надежнее дневник одного из спутников Петра в его путешествии по Европе³, по которому можно судить об интересе царя к жизни евреев, обнаруживаемом неоднократно. Впрочем, известно, что из Голландии Петром был вывезен сын португальского еврея Антон Мануйлович Дивьер, ставший в 1703 г. п е р ы м петербургским генерал-полицмейстером и возведенный в графское достоинство (несмотря на последующую опалу и сибирскую ссылку, при Елизавете он снова оказывается в Петербурге и в той же должности). И вообще в петровское время в поле зрения оказываются евреи иностранного происхождения (ср. шута-«карлика» Яна д’Акосту, происходящего из евреев-марранов⁴, и др.); иное дело – Шафиров, внук еврея (остается неясным, откуда был родом штаб-лекарь Семеновского полка Абрам Энс). Тем не менее и среди самих евреев большинство не готово было променять Западную Европу на только что возникшую северную столицу. К тому же были и такие, кто отговаривал их от этого по религиозным соображениям. Еще в 50-х годах XVIII в. кенигсбергский раввин Лев Эпштейн писал, что “провидением предуказано, чтобы евреи не жили в Петербурге, так как в летние месяцы там нет ночи (белые ночи) и, следовательно, нельзя определять время утренних и вечерних молитв”. Хотя по отдельным баловням судьбы нельзя судить о положении евреев в России, все-таки характерно, что после смерти Петра следует серия указов об изгнании евреев из пределов Российской Империи⁵. Нелепость этих указов и их ме-

лочность (запрещение не только на право жительства, но и на временные приезды) начинали входить в противоречие с реальными потребностями (между прочим, это отчасти касалось и связей с Западом, где положение евреев уже было существенно иным), хотя они несколько смягчались узусом (“закрывание глаз” на исключения, что весьма широко практиковалось в отношении евреев и позже вплоть до начала XX в.). Поэтому о ф и ц и а л ь н о евреев в России к середине XVIII в. не было, но фактически они и оставались и появлялись на время.

Такое положение существовало до Екатерины II. То, чего не сделал Петр, было сделано ею по ее собственному желанию, и в этом тоже следует видеть косвенное посредничество “западного” начала (как вся просвещенная часть немецкого общества первой половины XVIII в., Екатерина не имела предрассудков в отношении евреев и, кроме того, похоже, первой из коронованных особ увидела, какую пользу они могут принести России). Екатерина была озабочена необходимостью освоения пустующих земель Новороссии, и уже в 1764 г. поручила исполнение своего плана заселения евреями этих территорий Леви Вульф, еврей, проживавшему в Петербурге и ведшему подрядные дела с казной⁶. И позже Екатерина проявляла терпимость по отношению к евреям, попадавшим в столицу и, более того, зная цену этой терпимости на Западе, не без гордости сообщала о ней. Характерно письмо 1773 г. к Дидро, где Екатерина, как бы между прочим, сообщала, что у ее духовника проживают трое или четверо евреев, которых “терпят вопреки закону, делая вид, что не знают об их пребывании”. Д р у г о й пример того, как обходили закон, – в том же 1764 г. Екатерина приказывает генерал-губернатору Риги выдать паспорта, не указывая национальности, семерым евреям, состав которых показателен – 3 купца, раввин, его помощник, резник и слуга. В результате подобной политики и особенно, конечно, разделов Польши, когда в пределах Империи впервые оказалось большое количество евреев, которые были приняты в российское подданство, положение быстро меняется, и в Петербурге, “сильном” месте русско-еврейских контактов, образуется к концу царствования Екатерины и при Павле небольшая, но устойчивая и представительная еврейская колония, состоявшая из богатых или занимающих достаточно высокое положение (хотя бы по своим реальным связям) лиц, а также из приезжающих евреев-иностранцев. Именно в это время в Петербурге оказываются наиболее известные участники первых встреч – коммерсанты, деловые люди с далеко идущими планами и широкими проектами (среди них оказался и переводчик-писатель), причем их деятельность с самого начала приобретает известный общественный резонанс. Особенно характерной стала эта ситуация, когда наступило *дней Александровых прекрасное начало* и велась подготовка к выработке “Положения о евреях” 1804 г., когда оформился некий “общественный” актив евреев (Нота Ноткин, Абрам Перетц, Лейба Невахович, Мендель Левин из Сатанова /Сатановер/⁷ и др.) и прямые связи с такими деятелями Александрова царствования, как Кочубей, Сперанский, Канкрин и др. (впрочем, Нота Хаимович Ноткин, тогда еще Натан Ноте из Шклова, Натан “Шкловер”, постоянно общался

с Потемкиным по делам поставок для армии еще в конце 80-х годов)⁸.

Принятие евреев в российское подданство и образование еврейской колонии (несколько десятков человек) в Петербурге по своей сути и своим последствиям должны быть отнесены к эпохальным событиям, хотя осознание этой эпохальности в полной мере становится фактом наших дней. Самым важным и направленным своей сутью в будущее обстоятельством было появление принципиально нового статуса существования евреев в России – п е т е р б у р г с к и й е в р е й, поскольку этот статус открывал евреям кратчайший путь к русской культуре, а русским – путь к знакомству с евреями, их жизнью и их потребностями (в полосе оседлости эти возможности были, конечно, существенно более ограниченными). Удачей было и то, что постоянный еврейский локус в Петербурге появился в х о р о ш е е время: евреям позволялось приезжать с семьями и останавливаться надолго (настолько надолго, что именно Петербург становился их главным, если практически не постоянным, местожительством); складывались и некоторые постоянные институты (в частности, при колонии были резник и моэль); не прерывались торговые дела, ведшиеся евреями в столице, сюда же постоянно приезжали депутаты для каких-либо ходатайств или участия в работе по законодательному урегулированию положения евреев (позже вошел в обычай вызов в Петербург для консультаций представителей раввината и еврейской кагальной верхушки) и т.п. В 1802 г. евангелическо-лютеранская община Св. Петра уступила евреям часть своего Бретфельдского кладбища (Волкова лютеранского), и первые евреи законно легли в сырую землю столицы Российской Империи. Бесценны данные “пинкаса”, памятной книги об умерших, хранившейся при кладбище (первая запись – от 1 апреля 1802 г.): Уважаемый и почтенный Натан-Ноте из Шклова; Р. Хаим Шмуклер (басонщик) из Брод; Р. Ошер сын Исайи Кац (ааронид) из Могилева; Р. Мордехай сын Шраги-Файвиша из Шклова; Р. Мататия сын Ионы Кац; Р. Иегуда-Лейб сын Озера из Шклова; Р. Элиезер сын Гершона из Новоместа; Р.Ицхак сын Натана Сегаль (левит) из Могилева; Р. Иошуа сын Хайма из Шклова; Р. Саббатай сын уважаемого р. Натана-Ноте. Пинкас Бретфельдского кладбища – та основа, на которой должна быть выстроена будущая история еврейского родословия петербургского периода, имеющая стать важнейшим источником истории евреев в российском рассеянии. Но не единственная основа. Другую составляют сведения о первых наиболее активных и представительных участниках “новой” русско-еврейской встречи – Ноткине, Перетце, Неваховиче, прежде других перебросивших мост в своем личном жизненном опыте от культуры Талмуда, мидрашей, Мишны, от пурим-шпилеров и клезмеров к русской жизни в один из творческих ее периодов, к р у с с к о м у с л о в у. Рождение в русском слове было, вероятно, самым важным и решающим прорывом в решении задачи интеграции еврейства в русскую жизнь и русскую культуру, хотя важность ее понималась сторонами не в одинаковой степени.

Справедливость требует, однако, признать, что мост, соединявший обе культуры, проходил не над бездной: земли Восточной Польши, Лит-

вы, Белоруссии, вскоре вошедшие в состав России, конечно, не знали тех просвещенных гетто, какие были в Германии XVIII в., но влияния, шедшие отсюда, доходили до Вильны, Полоцка, Шклова, все новое жадно ловилось и хотя бы частично усваивалось; те, кому было это надо, хорошо знали о великом просветителе немецких евреев Моисее Мендельсоне⁹, о созданном им в 1750 г. еженедельнике “Kohelet Mussar” на древнееврейском языке (хотя он и прекратил свое существование на втором выпуске), об указе Фридриха II “Об удержании в Прусском королевстве евреев”, об основании в 1783 г. Кенигсбергским кружком “любителей еврейского языка” органа еврейских просветителей “Measef” (в 1786 г. кружок превратился в “Verein für Gutes und Edles” и вскоре возобновил издание журнала в Берлине, 1788–1790), об интересе к Маймониду (прежде всего к “More Nebuchim” – “Путеводитель заблудших”) и к естественным наукам. Еврейским умственным центром стал Шклов, в Вильне предпринимаются попытки издания печатного органа на еврейском разговорном языке, и позже виленским прогрессистам удается начать издание “Pirche Zafon”, в Варшаве появляется другой печатный орган – “Sama dechaja”, щебершинский и полоцкий раввин Иегуда Лейб Марголиес пишет сочинения на естественнонаучные и социальные темы, ряд произведений по анатомии, астрономии и математике издает виленский врач Борух Шкловер, а уже упоминавшийся шкловский меценат Иошуа Цейтлин в своем имении Устье (в Чериковском уезде Могилевской губ.) собрал вокруг себя ученых евреев и построил на свои средства, следуя древней традиции, Бет га-Мидраш (букв. – ‘дом исследования’), своего рода высшую школу¹⁰, при которой была создана и библиотека; мудрецы-талмудисты, получая все необходимое для жизни, могли сосредоточить все свои усилия на богословских занятиях, там же зарождается идея издания еженедельника на древнееврейском языке (“Братья мои! – говорится в соответствующем воззвании, – в настоящее время даже в маленьких городах немало людей, жаждущих знания. Главной помехой является отсутствие книг[...]”). Задача распространения знания через налаживание периодической печати волнует евреев в течение десятилетий – и в Шклове, умственном центре просветительского движения, и в Вильне, и в Варшаве и даже в Одессе. Все это происходит в обстановке нарастающего антагонизма между светским знанием и обрядовой религией. Возникают разные планы, касающиеся типа издания, выбора языка, общего направления. Замыслы чаще всего или лопаются как мыльные пузыри или даже не успевают быть реализованными. Но прусские центры еврейского просвещения оказываются все более влиятельными в ареале, лежащем к востоку¹¹. “Прусская” модель через польско-литовское, шкловско-полоцкое, рижское посредство в несколько адаптированном варианте переносится в еврейскую колонию в Петербурге: по словам С.Л. Цинберга¹², “петербургскими Итцигом и Эфраимом” (известными берлинскими финансистами) становятся Абрам Перетц и Натан Ноте, а “петербургским Мендельсоном” – поклонник “меасефистов” Лейба Невахович, и первые их шаги, кажется, сулят успех и им самим и, главное, общему делу. Уже в 1813 г. министр юстиции Вязмитинов доказывает Александру I, что ви-

ленские евреи “желают издавать газету на своем языке”, и получает высокое разрешение с единственной оговоркой – “если еврейский кагал примет на себя ответственность, что в газете ничего не будет помещаемо неприличествующего”.

Для полного представления о русско-еврейских встречах существенно было бы реконструировать и взгляд с “русской” стороны. Говорить здесь о подобной реконструкции нет возможностей, хотя кое-какие источники, делающие ее возможной, существуют и некоторые из них заслуживают внимания, даже если иногда речь идет о курьезных ситуациях. Таково, например, воспоминание Эразма Ивановича Стогова, племянника одной из первых русских поэтесс Анны Буниной и деда по материнской линии другой Анны – Ахматовой. Эти воспоминания относятся к впечатлению от постановки оперетки “Удача от неудачи, или Приключение в жидовской корчме”, на которой мемуаристу пришлось присутствовать на святках 1818 г.: “Помню, – пишет Стогов, – весь театр хохотал, когда жид, одетый по-домашнему в чулках и башмаках, со всеми характерными ужимками хитрого еврея, перепрыгивал с одной стороны стоявшего спокойно господина на другую и пел: *спію пану писню ладзірду(?) шинцер-кравер лицерби(?) шинимини канцерми, спію и станицю ладзірду* и пр. Не объясню, как могла память оживить слова совершенно для меня непонятные”. Цитирующий эту фразу Л.О. Гордон¹³ комментирует ее – “чистосердечно прибавляет этот добрый человек [Стогов. – В.Т.], нисколько не подозревая, что эта тарабарщина состоит из несуществующих слов, никакого смысла не имеющих”¹⁴. Текст, разумеется, испорчен, но нет оснований сомневаться в его осмысленности (ср. *шинимини канцерми* = *Schöne Minna, kommt zu mir*, *ладзірду* = лтш. *lai dzirde* ‘пусть они слушают’ /или – ‘он, она слушает’/ и под.) и в возможности более определенной реконструкции как языковой формы высказывания, так и его смысла.

* * *

В этот период и возникает любопытная в летописях русско-еврейских встреч фигура замечательного деятеля русско-еврейского просвещения, автора *п е р в о г о* литературного произведения на *р у с с к о м* языке, обращенного к *р у с с к о м у* читателю, еврея-иудайста Лейбы Неваховича, стремительно вросшего в русскую жизнь и русскую культуру, познавшего радость успехов и горечь поражений. Несколько слов о его жизненном пути, потому что он очень характерен для поколения первых “ласточек” русско-еврейской “весны”.

Тот, кто вошел в историю русской культуры как Лев Николаевич Невахович, начинал свой жизненный путь как Иегуда Лейб бен Ноах (далее последовательно – Лейба Невахович, Л. Невахович, Лев Невахович), родился 26 июня 1776 г. (по другим, видимо ошибочным, сведениям – в 80-х годах) в небольшом городке Вольнской (позже Подольской) губ. Летичеве (Latyczow, Latuczew) и умер в Петербурге 20 сентября 1831 г. (похоронен на Волковом Лютеранском кладбище). О петербургском периоде жизни Неваховича, кажется, почти ничего не известно

кроме того, что его отец был варшавским банкиром. В Петербурге Невахович появился, видимо, при Екатерине или при Павле, во всяком случае в конце XVIII в., вместе со своим другом и бывшим учеником Абрамом Перетцем (см. ниже), о котором сообщается, что он поселился в Петербурге еще в 80-х годах XVIII в. Если эта дата верна и если Невахович и Перетц действительно перебрались в Петербург вместе, то окажется, что это событие произошло, когда первому из них было приблизительно – немногим меньше, немногим больше – 10 лет (сколько лет было его ученику Абраму Перетцу, дата рождения которого неизвестна, – сказать трудно, но все-таки правдоподобно предположить, что ученик был старше учителя: слишком смелым было бы предположение, что двое еврейских мальчиков приехали самостоятельно в Петербург и поселились там). Сообщение о том, что они поселились в столице без семей, т.е. без жен (по меньшей мере) и детей, еще более порождает сомнения в верности хронологических показаний: разрыв между 80-ми годами – временем появления в Петербурге, и 1776 г. – годом рождения Неваховича, между возрастом учителя и ученика становится зияющим и дает повод думать о каком-то дефекте хронологии.

Невахович начинал как переводчик: на переводах важных документов с еврейского из дела по обвинению руководителя белорусских евреев Залмана Шнеерсона¹⁵ помечено имя *Лейба Невахович*. Он действительно знал несколько языков, а русским владел очень хорошо. Немецкая литература эпохи Просвещения была ему близка и любима. В частности, он неоднократно и с видимым удовольствием цитировал Лессинга, но, кажется, более других ценил Моисея Мендельсона, ученика и последователя Лейбница и Вольфа, автора “*Morgenstunden, oder Vorlesungen über das Dasein des Gottes*”, чей образ отразился в лессинговском “Натане Мудром”¹⁶. Но мендельсонианство среди евреев Германии и Речи Посполитой не было явлением, вызывающим удивление; удивительным и, более того, исключительным (другие примеры, кажется, неизвестны) было притяжение и любовь Неваховича к русскому языку, стремление писать по-русски, интерес к русской литературе и истории и художественное и философско-публицистическое творчество на практически безупречном языке. “Далекие от русской культурной жизни, маскилим [*maskilim*, т.е. поборники светского учения, ср. *maskil* ‘уразумевший’, ‘просвещенный’. – В.Т.] были космополитами, а Невахович почитал себя русским гражданином” (Евр. Энц. XI, 622); можно было бы добавить – не по необходимости, но по душевному желанию и свободному выбору. Невахович вполне обдуманно и ответственно перешел на русский язык, “более известный и употребительный в моем отечестве”, как он с гордостью заявлял об этом.

Когда в 1803 г. Еврейский комитет приступил к выработке законодательства о евреях, Невахович, судя по всему, вошел в него и работал в нем (или, по крайней мере, имел существенное отношение к работе Комитета), поскольку каждый из членов Комитета имел право пригласить к работе одного еврея. Деятельность этого комитета, приведшая к появлению “Положения о евреях 1804 г.”, была замечательной инициативой

русской государственной власти по ее своевременности, актуальности, по либеральности и гуманности принципов, которые были положены в основание этой деятельности, по надеждам, возлагавшимся на результаты работы и, к великому сожалению, не оправдавшимся, хотя все-таки исключительно негативная оценка результатов едва ли была бы справедливой. Поэтому уместно сказать несколько слов о предыстории самого этого предприятия и о том, как оно было организовано, поскольку в этой теме соединяются и событие значительного общественного звучания и, как можно предположить, “звездный час” в жизни самого Неваховича, высший взлет его надежд и глубокое разочарование в итоге. Как известно, идея пересмотра законодательства о евреях возникла еще в царствование Павла: резкое увеличение еврейского населения Империи в результате разделов Польши, два из которых приходились на 90-е годы, и полный хаос в законодательной сфере, регулирующей жизнь евреев в новом для них государстве, не позволяли откладывать решение “еврейского вопроса”, и III департаменту правительствующего Сената было поручено собирать необходимый материал, что и делалось в течение четырех лет. Правда, сначала “еврейский вопрос” понимался, скорее, как “крестьянский” вопрос, как оградить крестьян от “вредной” и разрушительной деятельности евреев, от их экономической экспансии и господства в этой области. Новое царствование сильно изменило ситуацию, и в центре “еврейского вопроса” на этот раз действительно должны были оказаться евреи. Указ Сената от 9 января 1802 г. поручал особому Еврейскому комитету разрешение вопросов еврейской жизни. Комитет 1802 г. официально назывался “Комитетом, для составления положения о евреях учрежденным”, или “Комитетом о благоустройстве евреев”. В Комитет вошло пятеро членов, причем за одним исключением его состав нужно признать удачно подобранным – министр внутренних дел граф Виктор Кочубей, товарищ министра иностранных дел князь Адам Чарторыйский (Чарторыйжский), граф Зубов, сенатор граф Северин Потоцкий и министр юстиции Державин, позже замененный князем Лопухиным (Державин считался крупным специалистом по еврейскому вопросу, поскольку при Павле он составил “Мнение об отвращении в Белоруссии недостатка хлебного обузданием корыстных промыслов евреев, о их преобразовании и о прочем”, поставившее, нужно сказать, в несколько щекотливое положение и самого Павла, не испытывавшего недружелюбия к евреям и едва ли ожидавшего столь странного поворота темы). Близкое участие в делах Комитета принимал Сперанский, чье доброе отношение к евреям и понимание их роли и необходимости законодательства о евреях были известны. Совершенно необычным и чрезвычайно важным в работе Комитета было привлечение к обсуждению реформы евреев, которые, с одной стороны, делегировались избранными еврейскими обществами, а с другой, приглашались (с разрешения Александра I) членами Комитета по личному выбору. Среди приглашенных был и Нота Хаимович Ноткин. С самого начала работы в качестве принципа деятельности была избрана установка на осуществление реформы в духе прогресса и государственной справедливости. Более конкретно ру-

ководящая идея работы Комитета формулировалась так: “сколь можно менее запрещений, сколь можно более свобод”, с разъяснением: “везде, где правительства мнили приказывать, везде являлись одни только призраки успехов”. К сожалению, этот принцип постепенно предавался забвению, даже тогда, когда оставалось сохраняющим свою силу намерение принять действительные меры для преобразования жизни евреев. Намерения направить деятельность евреев к производительному труду и приобщить их к общерусской гражданской жизни и образованию, “привлечь их ко всем выгодам и уважению, коими пользуются прочие состояния под общим покровительством законов, терпимости и благоустройства”, в ходе работы над “Положением 1804 г.” оказались не реализованными, нужды еврейского населения в значительной степени забыты, а несколько позже, на практике и как бы временно, допускалось применение к евреям и насильственных мер (выселение евреев из сел и деревень)¹⁷.

К работе вокруг “Положения 1804 г.” Невахович относился серьезно и, несомненно, питал радужные надежды. На этой почве он еще более сблизился с Перетцем и Ноткиным и вошел в отношения с Кочубеем и, видимо, другими важными лицами с русской стороны. Можно думать, что Невахович – с достаточными основаниями – считал себя своего рода теоретиком-идеологом готовящейся “еврейской” реформы в России с еврейской стороны. Эта его позиция полнее всего была изложена в вышедшей в 1803 г. в Петербурге небольшой книжечке “Вопль дочери Иудейской”, посвященной В.П. Кочубею¹⁸ (в следующем году она была в несколько переработанном виде переведена на еврейский и издана в Шклове с посвящением Ноткину и Перетцу – “Кол Шават бат Иегуда”). Появление этих книжечек самым непосредственным образом было связано с работой Комитета и преследовало гуманные цели (см. далее). То же можно сказать и о другом сочинении Неваховича, опубликованном в 1804 же году, – “Человек в природе. Переписка двух просвещенных друзей”. Философичное по своему характеру, оно связано с той же темой, что и “Вопль дочери Иудейской”. Торжественно клянясь в любви к своей новой родине, автор отдает себе отчет в том, что найдутся и такие христиане, которые не признают в нем брата.

В самое недавнее время обнаружен еще один очень важный источник, относящийся к Неваховичу. Речь идет об оде, текст которой написан от руки в стихотворном (с рифмами) на древнееврейском и – параллельно – прозаическом переводе на русский язык¹⁹. Эта ода и предшествующее ей посвящение (указ. соч., 129–130) интересно тремя чертами: решимостью безвестного автора-еврея, не обладающего, строго говоря, полномочиями гражданских прав, обратиться к Императору, необыкновенной оперативностью – сразу после восшествия Александра на престол²⁰ и, наконец, первым (видимо) опытом древнееврейского стихотворного текста в рамках такого рода обращений с переводом его на русский язык. Текст воспроизведен (в его русской части) А. Рогачевским, но в данной ситуации заслуживает повторного воспроизведения:

Его | Императорскому Величеству | Самодержцу Всероссийскому | Александру Павловичу | на | Всерадостнейший день | Его | Восшествия на Прародитель-

“Стихи

Уже роза расцветает, и возникает рог спасения;
Александр восходит на священнейший Престол России;
Не щастные паки получают свободу, возвращают себе
достояние и прежний блеск
и чувствуют, что каждая слеза их осушается теп-
лотою милосердия. Се предмет его песнохваления!

Красота Иосифа блистает в чертах образа Его,
а разум Соломона царствует в душе.
Народы о сем восхищаются во глубине сердец своих,
и взывают подобно как древле пред Иосифом: Се юн
в цветущих летах, но отец в научении!
Под его токмо Скипетром живущие народы чают, что
ни когда не произыдет между ними крамола от не-
терпимости и разнообразия вер.

Отдаленнейших стран жители узря толь блаженный
жребий России,
прибегнут к освященнейшей Сени его покрову и торжественно
воскликнут:
в тебе водворяется небесная душа Екатерины
Великой;
и тогда юг и север, запад и восток възыщут мира
с обладателем полу-вселенной.

Сочинил по еврейски и перевел на русский язык оный –
Еврей Лейба Невахович”

Публикатор оды правильно указывает на намеки, содержащиеся в тексте, на дело Шнеур-Залмана (*не щастные паки получают свободу*), и таким образом, в единый узел связываются и восшествие Александра на престол, и освобождение Шнеур-Залмана, и сама ода, фиксирующая эти события, и даже, возможно, причастность Неваховича к восстановлению справедливости (перевод им на русский язык документов, относящихся к делу Шнеур-Залмана). Нужно отметить, что в оде нет и следов сервильности или неумеренности славословий. Зато она весьма дипломатична, в ней есть ряд тонких намеков и, наконец, автор подчеркивает и свою принадлежность к евреям и избранную им поэтику, ориентирующуюся на образы еврейской библейской традиции (Иосиф, Соломон). Этот ранний опыт был лишь первой попыткой вступить в контакт с Александром и, возможно, привлечь его внимание к себе. Эта попытка не была единственной.

Возможно, что неудача с “Положением 1804 г.”, крушение надежд, возлагавшихся Неваховичем на деятельность Еврейского комитета, вынуждают его несколько отступить в тень, в известной степени сократить сферу своей общественной деятельности, но не сокращают его активности. Похоже, что главная ставка делается на литературной деятельно-

сти – тем более, что с 1805 г. внутренние дела страны и уж особенно положение евреев отступают на задний план по сравнению с событиями на внешнеполитической арене. Во всяком случае известно, что Невахович активно сотрудничает в 1804–1805 гг. в “Северном Вестнике” Мартынова, а в 1806 г. в августовском номере “Лицея” того же Мартынова публикует «Примечания на рецензию касательно Опыта Российской истории Г. Елагина» (тогда же выходит и отдельное издание этих “Примечаний” книжечкой малого формата, напечатанной в типографии Ф. Дрехслера, 51 с.).

На этот раз Невахович вступает на почву российской истории: меняется поле интересов, предмет исследования, но не меняется тот круг мыслей и идей относительно русского народа и России, которые уже обнаружили себя в “Воле дщери Иудейской” и о которых можно судить по ряду других свидетельств. Эти “Примечания на рецензию” – не просто попытка защитить автора “Опыта Российской истории” Елагина, не историка-профессионала, но человека, любящего прошлое своей страны, имеющего вкус к истории и на старости лет погрузившегося в изучение исторических материалов и захотевшего изложить свои соображения в несколько ином ракурсе, чем это было принято в работах европейских историков, писавших о России. Внимательный к конкретным фактам русской истории, Невахович, конечно, видит за частным фактом появления в немецком ежемесячнике “Allgemeine Literaturzeitung” (1804, Februar, N 56) рецензии на сочинение Елагина нечто более общее, типовое, что можно сформулировать как противоречие между профессионализмом немецких историков, писавших о России, и той чаще всего невольной предвзятостью некоторых их взглядов, проистекающих от непонимания ряда особенностей, определяющих характер исторического развития России. Собственно говоря, сочинение Неваховича – а п о л о г и я истории России, таковой, какова она есть, а не той, какую она представляется из “прекрасного далека”, столь отодвинутого и иного, чем Россия, что искажение исторического взгляда оказывается почти естественным. Эта апология обнаруживает себя повсюду, и она, похоже, для Неваховича – г л а в н о е даже тогда, когда он защищает Елагина от его рецензента в каких-либо конкретных деталях (вообще говоря, положение автора “Примечаний” было несколько щекотливым: по своей деликатности и обстоятельствам выступления в печати, – возможно, “Примечания” были в той или иной форме “заказаны” ему и отказ был связан с определенными неудобствами – Невахович не касался очевидных несовершенств елагинского “Опыта” и высказывал свое мнение только по тем вопросам, – очевидно, лишь части их, – в которых рецензент был не согласен с Елагиным, а Невахович с рецензентом). Но труд Неваховича не только апология, но и попытка обобщить характерные ошибки западных историков России, связанные с дифракцией исторического зрения, с одной стороны, а с другой, с незнанием некоторых конкретных фактов или даже с плохим знанием русского языка, порождающим ошибки, иногда весьма курьезные. Неверным, однако, было бы думать, что задачей автора “Примечаний” было “спасти” во что бы то ни стало Елагина, снять с не-

го упреки в ошибках и несовершенстве. Верно другое – Невахович да в н о хотел сказать (и независимо от труда Елагина) то, что он сказал, воспользовавшись подходящим поводом. Тридцатилетний автор в первой же фразе “Примечаний” делает свое признание: “Давно уже я желал сказать нечто касательно невыгодного мнения чужеземцев о Россиянах”. Два более конкретных обстоятельства подвигли Неваховича осуществить свое намерение:

Первое. Сколь с одной стороны не простительно тем чужеземцам, которые позволяют себе без должного размышления осуждать Россиян и основывать суд свой на одних поверхностных сведениях, столь с другой стороны прискорбно, что Россияне доселе *допускали* еще иноземцам думать о них так превратно и предосудительно.[...] Конечно упрек, что Россияне успехами в науках и художествах не сравнились еще с другими Европейскими народами, просветившимися за несколько веков прежде Россиян, уже сам по себе не есть упрек. На против того, сравнение быстрого хода просвещения Российского народа с постепенным ходом просвещения других народов, доставляет первому ощутительное преимущество. Истина сия всем известна; да и действительно ни какого бы не было места упрекам на шет Российского народа, даже в умах слабейших или пристрастных, естли бы он был народ *посредственный*. Но от народа знаменитаго по быстрым и чрезвычайным успехам, от народа великаго, ожидают и требуют великаго и чрезвычайнаго. Орел должен парить выше и быстрее других птиц: посредственный же, или обыкновенный полет, означает в нем недуг. По мнению разумных людей слепое и непомерное *пристрастие* многих Русских ко всему не своему, родившееся вместе со внезапным и сильным ударением света наук в полночную страну и подкрепляемое неосторожным поручением воспитания Юношества неблагомыслящим чужестранцам, и часто совершенно испорченным в нравственности и невежам; и *развлечение* молодых людей при воспитании обучением разным языкам, не смотря на природныя склонности и способности (ибо здесь упражняется одна память, а не разумок) – суть две между прочими причины, которыя составляют сильную препону к возвышению народного духа до свойственного величию его степени. Завистники России не умолкнут до тех пор, пока не возгремят между [в тексте – жемду. – В.Т.]. Россами такие же великие умы по отношениям наук, каковыя уже гремели и должны еще греметь по отношениям политическим и военным, чего должно ожидать от времени при исправлении образа мыслей и воспитания. Самыя оскорбительныя нарекания должны наконец воспламенить ревность Россиян.

Второе. В следующей Рецензии и в примечаниях на оную упоминается о Г. Шлецере, с которым Г. Елагин не согласен в некоторых статьях касательно происхождения Российского народа. Я долгом считаю предведомить благосклоннаго читателя, что обнаруживая несправедливость возведенных Г. Рецензентом обвинений на Г. Елагина, не забываю однакоже должнаго высокопочитания к Г. Шлецеру, сему знаменитому мужу нашего времени, котораго отличныя дарования и долголетняя жизнь, препроважденная в неусыпных трудах для человеческого рода и глав-

нейше в испытаниях Российскаго бытописания, приобрели ему право на всеобщее уважение" (Указ. соч., С. 4–7).

В этом духе – и дальнейшее изложение: стремление быть верным истине, принципиальность позиции, обнаруживаемые, однако, мягко, дипломатично, без драчливости и "немцеества", которыми так грешили в ту пору многие, и вместе с тем отстаивание собственного мнения о великих залогах духовного развития России, распознаваемых по элементам государственного величия.

О мотивах, побудивших автора взяться за свои примечания, сказано так: "Не справедливости в суждении не менее прочих зол на свете тягостны сердцу человеческому; обличение их уменьшает тягость сию. Но оне столь безчисленны, что при наших развлечениях и природной лености силится и успеваем обнаружить те только из них, коих отношение важнее и ощутительнее для нас. Таким образом содержащаяся в помянутой Рецензии укоризны на щет России побудили меня объявить мои примечания на оную".

Далее текст этого труда строится в виде цитат из рецензии и примечаний к каждой из таких цитат. Происходит своего рода вопросо-ответный диалог Рецензента с автором Примечаний²¹. Некоторые из примечаний, отталкиваясь от некоего утверждения рецензента, превращаются в самостоятельный экскурс в область исторической психологии или психологии истории, как она понимается народами, субъектами истории, так и самими историками, эту историю описывающими, а иногда и в область философии истории (нет сведений о том, знаком ли был Невахович с трудами Гердера, но по временам кажется, что дух "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" веет то здесь, то там в его сочинении, см. ниже). Такой экскурс, например, следует за утверждением Рецензента, согласно которому "Россияне везде жалуются на иностранцев за причиняемые им в сочинениях последних несправедливости. [...] Невахович ссылается на многочисленные примеры нелепостей и басен чужестранных историков, пишущих о России, и объясняет многое в этой области тем, что они часто не знают языка, не знакомы с Россией непосредственно и пишут по одной наслышке, а если и видели Россию лично, не всегда понимали ее правильно: "Иностранцы, не зная Русскаго языка, не знают и не могут знать духа Российскаго народа в настоящем его существе [...] Россияне на против знают себя, знают язык свой и знают язык других народов. Они видят себя напрасно оскорбленными в творениях иноплеменных, и вопиют. Но какое побуждение имеют чужестранцы питать ненависть к Русским и толковать все до них относящееся в худую сторону. – В одной политической зависти не лзя сыскать тому довольно причины. *Нетерпимость* есть зло, происходящее от самолюбия народов. Целый народ вообще имеет те же страсти, которым подвержен человек частный. Не одно суеверие рождает сие зло; но и так называемое просвещение. К крайнему сожалению просвещенные люди столько же презирают непросвещенных, сколько суеверные ненавидят несуеверных. Всяк мечтает, что кто иначе думает, тот уже ни куда не годится [...] Россияне долгое время не были знакомы с науками и художествами и

не имели взаимности с образованными народами Европы. Но Россияне всегда имели мужественный дух, язык глубокий и обширный. [...] Россияне вдруг озарились лучем просвещения, вдруг удивили свет разными своими успехами. Они познакомились с Европейцами, стали привлекать к себе ученых людей. Глаза их открылись, и они увидели себя невыгодно описанными в книгах и в сердцах иностранцев. Внешние писатели [...] вместо того, чтобы вникнуть в познание народа, им прежде не известного, старались токмо перетолковать все усмотренное в пользу своих предубеждений. Стоит только захотеть, а доказательства сыщутся. Кто знает сердце человеческое, то знает, сколь далеко простирается страсть ко мнениям своим, и сколь ослепителен ложный блеск ея. Чуть ли она не причиною большей части самых важных дел в свете [...] Таким образом невыгодное мнение о Россиянах зделалось у иностранцев (за исключением малаго числа великих умов или обрусевших) столь существенным, что оправдание первых показалось им *усилием*, а похвала достоинствам *высокомерием*. Вот здесь то проповедывание терпимости необходимо! Доколе иностранцы не будут заниматься совершенным изучением Российскаго слова и приобретать в том довольный успех, доколе не познакомятся с Российскою словесностию, доколе не узнают Российскаго народа во всех его состояниях и отношениях; до толе понятия их о нем не будут основательны, до толе ни о чем до него касающемся не будут иметь права на решительныя суждения. Кто не знает целаго, тот не может правильно судить о части" (33–38).

Подчеркивая в заключение, что рецензент говорит только о недостатках труда Елагина и не говорит о достоинствах его, Невахович позволяет себе закончить свое сочинение двумя замечаниями: "Мы чужия погрешности легко примечаем, нечувствуя собственных слабостей и пороков" (49) и "[...] осмеливаю притом сказать, что по моему мнению тот, кто прочитает со вниманием творение Г.Елагина, найдет в оном много добра и пользу, и будет весьма доволен, что оно издано в свет" (51). Доброжелательность и широта взгляда, большая эрудиция в области русской истории (отбйт напомнить, что в это время Карамзин только еще начинал писать свой труд) и несомненный интерес к общеисторическим проблемам, к философии истории и психологии историка то здесь, то там обнаруживают себя в этой маленькой и, кажется, прошедшей не замеченной в свое время книжечке.

Тем не менее Невахович обладал достаточной трезвостью, чтобы понимать, что делать историю своей профессией в тогдашних российских условиях и вообще невозможно, а для него, если можно так выразиться, тем более. Что история (и не только русская) продолжала его интересовать и что у него были определенные успехи в области художественного претворения исторического материала, известно, и об этом будет еще сказано ниже. Но время иллюзий начала Александрова царствования, совпавшее с его молодостью, заставляло Неваховича задуматься о более надежном деле – о службе. Недавно опубликованный документ – прошение об отставке, направленное Александру I²², – позволяет выяснить кое-какие новые детали или уточнить известное ранее. В част-

ности, выясняется, что с 1806 г. Невахович служил в Экспедиции о государственных доходах и что христианство он принял, видимо, в 1806 г. (соображение А. Рогачевского), а не в 1809 г., как считалось до сих пор (служба в Экспедиции отчасти объясняет и последующую его служебную деятельность в Варшаве). Вот текст этого документа, цитируемого по упомянутой выше публикации:

Всепресветлейший державнейший
великий Государь Император Александр Павлович,
Самодержец всероссийский Государь всемилостивейший.

Просит губернский секретарь Лев Николаев сын Невахович о следующем:

В службу Вашего Императорского величества вступил в 1806 году, а в настоящем чине состою с 29 декабря 1809 года. Ныне же по случаю приключаящихся мне часто болезненных припадков имея нужду в путешествии для поправления моего здоровья, всеподданейше прошу:

Дабы высочайшим Вашего Императорского величества указом повелено было сие мое прошение приняв записать и от настоящей должности меня уволив снабдить аттестатом.

Всемилоуицейший Государь! Прошу Ваше Императорское величество о сем моем прошении решение учинить. К подаче надлежит в экспедицию о государственных доходах. С.Петербург, Генваря 15 дня 1813-го года. Сочинил и переписал сие прошение проситель.

К сему прошению губернский секретарь Лев Николаев сын Невахович руку приложил.

Чтобы закончить сказанное о служебной деятельности Неваховича, “петербургский” период которой прекратился, думается, не только из-за “приключаящихся часто болезненных припадков”, нужно напомнить, что в 1817 г. уже служил он в Варшаве при министре финансов Царства Польского в чине титулярного советника (жив ли был к этому времени его отец или играли какую-либо роль бывшие связи отца в финансовом мире Варшавы, сказать трудно), а позже занимался коммерческими делами, в частности, взял в аренду табачную монополию в Царстве Польском. Но и Варшаве не суждено было стать последним прибежищем Неваховича – умер он в Петербурге и там же был похоронен.

Возвращаясь же к 1809 г., важному в жизни Неваховича, нужно отметить, что имя его появляется в числе подписчиков на “Меасеф” за этот год, что очень любопытно, независимо от того, успел ли он стать уже христианином или нет. Нужно особо напомнить, что этот знаменитый первый еврейский ежемесячник – “Meassef” (от *meassefim*, букв. – ‘собиратели’), сыгравший важную роль в культурном движении еврейства (он стал выходить с 1784 г.) и сформулировавший программу поборников гаскалы²³, с годами сильно менялся, прекращался (в 1797 г.), но именно в 1809 г. снова был восстановлен (под редакцией Шаломы Коге-на), чтобы просуществовать еще три года²⁴. Интерес Неваховича к восстанавливаемому журналу, конечно, не мог быть случайным.

В этом 1809 г. состоялся дебют Неваховича в области русской х у д о ж е с т в е н н о й литературы и т е а т р а. На сцене Императорского Александринского театра была поставлена историческая драма Неваховича “Сульёты, или Спартанцы осьмнадцатого столетия. Историческое представление в пяти действиях” (отдельное издание – СПб., 1810, Типография Губернского правления, 94 с.). Пьеса подтверждает актуальность исторической проблематики для Неваховича, тонкое чувство актуальной политической ситуации и умение связать прошлое с настоящим и выбрать нужный момент, когда эффект этой связи воспринимается полнее всего и производит наибольшее впечатление. В условиях актуализации “греческой” политики России, резкого обострения отношений с Турцией тема героической борьбы греков-сульётов, обитавших в нижней Албании, против турок и успешный исход этой борьбы за независимость не могла не привлечь внимания русского зрителя и, более того, самого царя. В основе содержания – решающее сражение греков-сульётов под началом Дзавеллы против Али-Паши, “владельца Албанского” в 1792 г.²⁵ Пьеса Неваховича построена не только драматургически грамотно, но и отличается “театральностью”, мастерством разветвления действия и высоким искусством мизансцен и перипетийных сцен. Первые три действия происходят в городе Сулли (во дворце Дзавеллы и на площади), а последние два в его окрестностях. Когда необходимо, автор умеет нарисовать некую широкую панораму в манере, которая была несвойственна русской драматургии начала XIX в. и стала достоянием существенно более позднего времени (похоже, что в этом отношении Неваховичем был учтен опыт немецкой драматургии, условно, “шиллеровского” типа)²⁶. В “реальном” центре пьесы стоит не Дзавелла, а его жена, мужественная, мудрая, преданная Амасека. Вообще тема женщин в пьесе подчеркнута, и такая их выделенность планировалась автором сознательно. Дело в том, что внезапно обнаруживается, что над Сулли сгустились тучи: к городу подступают турки, тревога охватывает жителей города, и усугубляется она тем, что Дзавелла, “начальник Суллии” и муж Амасеки, незадолго перед этим уехал из города, и от него нет вестей. Но есть и другая опасность, пока никем не подозреваемая и тем более страшная: она внутри и связана с сульётом Паласки, связанным с Али-Пашой и в решающий момент изменяющим своим согражданам. Паласки только что вернулся в Сулли из дальнего “европейского” путешествия, и драматург сразу вводит зрителя и читателя *in medias res*: пьеса начинается с беседы Китона, племянника Дзавеллы и Амасеки, с Паласки, в которой расставлены первые важные акценты, смысл которых объяснится позже²⁷, а пока слова Паласки зарождают лишь у проницательной Амасеки какое-то смутное чувство: “О Паласки! – восклицает она, – ты совсем переродился в чужих землях и в службе при Али-Паше [сульёты должны были посылать своих граждан в распоряжение Али-Паши. – В.Т.]. Но когда судишь о делах сей земли: то помни, что страх есть слово – для Сульёта непонятное!”

Темы турок, опасности, отсутствия Дзавеллы и той роли, которую призваны сыграть сульётки в этих условиях, сгущаются, и обсуждение их

как бы взывает к чувству долга, воинственности, готовности дать отпор. Амасека, сульётская “анти-Лисистрата”, становится во главе предстоящего сопротивления туркам. “Отсутствие [так в тексте! – В.Т.] супруга моего возложило на меня попечение о Сульском народе [...]. Мне кажется, что молчание Дзавеллы возвещает бурю. И так, друзья, надлежит нам, как можно скорее собрав из окружающих местечек и селений и в городе военных граждан наших, быть во всякой случай готовыми”, – говорит Амасека. И несколько позже – снова женская тема: “Сульётки в нежности не уступят никому. Но оне всего нежнее любят свое отечество. Сия же нежность заставляет их извлекать страшный меч, когда опасность угрожает Суллии, и раздражает их, подобно львицам, у которых похищают детей”.

Когда напряжение достигает предела, Фоклит, семнадцатилетний сын Дзавеллы и Амасеки, захвачен в плен, Дзавеллы нет, турки наступают, окружая город, и кажется, что спасения нет (ср. фиксацию ситуации Вестником: /безпокойно/. “Обстоятельства наши в весьма худом положении! Громы и молнии умножают ужасы сражения. – Китон! не возвещают ли они гнева небеснаго?”), – вдруг все, как бы каскадно, снимается: разоблачаются злодеяния Паласки, Фоклит освобожден, является Дзавелла, победа совершилась, турки бегут. Последняя партия пьесы по праву отдана Амасеке, организаторше побед и победительнице: “Потомки Лакедемонцев! Д о с т о й н ы е б р а т ь я х р а б р ы х С л а в я н! [вдруг формулируемая ключевая идея, значение которой выходит за пределы пьесы. – В.Т.]. От собственных дел познавайте, что может произвести единоплеменный народ при истинной любви к отечеству, – народ, который не хочет быть побежденным, исполнен любви и доверенности к своим начальникам, и уповает на Бога! – Поспешим во храм и принесем совокупное благодарение за спасение отечества!”

В историко-литературном плане пьеса “Сульёты” и сейчас заслуживает внимания²⁸. Из всего литературного наследия Неваховича она и “Вопль дочери Иудейской” представили бы наибольший интерес и для современного читателя. Остается надеяться, что дань памяти писателю будет отдана и новый читатель познакомится с этими произведениями столь необычного для своего времени автора.

Остается сказать о “внелитературной” стороне пьесы. Она имела огромный сценический успех. В ней участвовали А.Д. Каратыгина (Амасека), Е.С. Семенова, М.И. Валберхова, Рыкалова, Бобров, Сахаров. На втором спектакле присутствовал сам Александр I и оказавшийся “по случаю” в Петербурге тогдашний правитель Сулли (как вспоминал позже в своих “Записках” сын исполнительницы роли Амасеки известный актер и водевилист П.А. Каратыгин, правитель Сулли и делегация сульётов поднесли А.Д. Каратыгиной драгоценные подарки). С известным основанием можно предполагать, что “Сульёты” были выполнением некоего “социального заказа”, и выполнен он превосходно и, так сказать, с запасом: пьеса была посвящена Марье Алексеевне Нарышкиной, фигуре слишком известной в летописях Александра царствования²⁹. Но и литературный успех тоже был велик. “Сия драма есть одно из превосход-

нейших сочинений в своем роде”, – писал Н.И. Греч. Похвальный отзыв на “Сульётов” был опубликован в подробной статье преждевременно скончавшегося писателя А.П. Бенитцкого (30.XI / 12.XII.1809), успевшего еще увидеть пьесу, в журнале “Цветник” 1809 № 6. Уже отмечалось, что Бенитцкий выразил в этой рецензии “эстетическое кредо, опережающее литературные пристрастия своего времени”: “В драме сей нет идеальных добродетелей, нет мечтательных пороков – пустых призраков [...] люди показываются в своем виде, а не в заимствованном из царства воображения”³⁰. На сцене пьеса удержалась без малого 20 лет, до начала следующего царствования. В том же 1809 г. Шаховским была написана и в январе 1810 г. поставлена трагедия “Дебора, или Торжество веры” (с Валберховой в роли Деборы и А.С. Яковлевым в роли Лавидона), она тоже имела успех. В 1811 г. пьеса была издана. В работе над трагедией немалое участие принимал и Невахович. Шаховской во “Вступлении” писал: “Я молчал до успеха пьесы о сотруднике моем; но теперь, когда публика удостоила ее благосклонного принятия, я почитаю своею обязанностью сказать, что г-н *Невахович*, сочинитель “Сулиотов”, воспомоществовал мне не только своими сведениями в еврейской словесности, но даже он (по сделанному нами плану) написал некоторые явления 1-го и 2-го действий, переложенные мною с небольшими изменениями в стихи; многие мысли и изречения в роли первосвященника извлечены им из Священного Писания; политическая речь Деборы в судилище почти вся принадлежит ему. Итак, я с удовольствием признаюсь пред всеми, что его дарования, сведения и здравый ум много способствовали к успеху пьесы”. Эта “политическая” партия Деборы, судя по всему, представлена в третьем явлении третьего действия. Эти стихи вполне профессиональны (как и партии первосвященника) и находятся на средне-хорошем уровне драматургической поэзии начала XIX в., что позволяет с основанием говорить как об открытии о Неваховиче – русском драматическом поэте³¹. Но и на гребне успехов, после “Сульётов”, когда, казалось, была возможность претендовать на большее, Невахович не пренебрегал и малым, менее престижной работой. Постепенно вырабатывалась психология “мастера на все руки”, никогда и ни от чего не отказывающегося, особого варианта маленького человека, аутсайдера. Времена менялись: со сцены сходили не только старые меценаты XVIII в., но и люди типа Сперанского. С временами менялись люди и круг их интересов. Надеяться на прогресс в решении “еврейского вопроса” тоже не приходилось. Конечно, Неваховичу, вошедшему в пространство русской культуры и доказавшему, что у него в ней свое место и свои перспективы, не хотелось покидать это пространство, но в таком случае практично было несколько изменить свой жанр. Опыт в этом отношении у него уже был – и в начале его петербургского житья, и в удачные для него 1809–1810 гг., когда триумф “Сульётов” не заставил его отказаться от менее престижной работы – перевода с шведского драмы “Оден, царь скифский” (этот факт, видимо, свидетельствует и о владении Неваховичем шведским языком), поставленной в октябре 1810 г. на петербургской сцене. Особыми литературными достоинствами она, кажется, не обладала или просто не

привлекла к себе внимания публики, хотя “шведская” тема в связи с войной за Финляндию и пробуждающийся интерес к “северной” мифологии могли бы заинтересовать зрителя и этой драмой. Тем не менее, видимо, пьеса, пользовалась некоторым успехом³².

Несмотря на литературные успехи в конце 1800-х годов, положение Неваховича в тогдашнем петербургском обществе оставалось, вероятно, неустойчивым. Война 12-го года и некоторые из ее последствий усугубили сложности. Переезд в 1817 г. в Варшаву был, по-видимому, не случаен и свидетельствовал о прощании Неваховича с лучшими из своих надежд. Но “пописывать” он перестать не мог: конечно, более чем коммерсант и финансист он был *литературной* душой. В литературе, словесности, публицистике лежали его главные интересы, но осуществлять их теперь он мог лишь от случая к случаю, по более или менее случайным поводам. Он стал третьестепенным литератором-маргиналом, и, думается, сознание этого было для него горькой расставой. Русская литература и русская общественность, кажется, не заметили происшедшего и не помогли одному из честных и талантливых своих тружеников. И это тоже жаль. То, что известно о литературной деятельности последних полутора десятилетий жизни Неваховича, очень немногочисленно и, однако, довольно пестро: в 1817 г. в “Сыне Отечества” (№ 30–31) появляется сделанный им перевод “Речи говоренной покойным [...] Рейнботом”; в 1829 г. Невахович переводит гердеровские “Мысли об истории человечества”, что подтверждает высказанную выше версию о более раннем знакомстве Неваховича с гердеровскими “Ideen” и что должно быть расценено как немаловажное культурное событие, которое, однако, не оказалось в фокусе интеллектуальных интересов николаевской эпохи; уже после смерти Неваховича в Петербурге, в 1832 г., была поставлена его драма “Меч правосудия, или НаDIR Кулихан”. Это историческое представление успеха, кажется, не имело и во всяком случае прошло незамеченным, хотя по сути дела и здесь Невахович успел в последний раз откликнуться на становящуюся популярной “восточную” тему.

Пора литературного успеха прошла, как вскоре прошла и вся жизнь Неваховича. Что стоит за этими неудачами безусловно талантливого даровитого писателя, усвоившего, если судить по “Сулётам”, и законы сцены, и стилистику и язык литературы его дней, и психологию зрителя и не исчерпавшего свои большие внутренние возможности, сказать трудно. Как бы то ни было (и если только недостаток средств к существованию заставил его пойти по стопам отца, то это было бы наименьшей бедой), последние двадцать лет жизни – не до конца видимая, но очень печальная история вытеснения Неваховича и из литературы, и из русской общественной жизни, и из прежнего круга знакомств и связей, и, возможно, погружение в одиночество: старые друзья умерли, отношения с соплеменниками, оставшимися верными своей религии, ослабли, *распался круг, который был так тесен...*, по слову поэта. “Сыновья его не любили говорить о своем родителе”, – вспоминает В.Р. Зотов³³. Но сыновья были удачниками: им повезло и они выросли в русскую жизнь. Кое в чем они пошли дальше своего отца, но, насколько можно судить о них по

воспоминаниям и другим свидетельствам, во многом они уступали отцу. Он был значительнее, шире в своих интересах, глубже и духовно богаче. Многого о Льве Николаевиче Неваховиче и еще более о Иегуде Лейб бен Ноахе мы не знаем, кое о чем догадываемся, но есть и то очень существенное, в чем мы не сомневаемся: он был мягким, добрым, терпимым человеком; он был открыт людям и обстоятельствам, которых было так много и таких разных на пути от еврейского местечка Летичева до Петербурга, до общества Чарторыйского, Зубова, Кочубея, Сперанского или Шаховского и актеров Александринского Императорского театра. Много радости доставило ему вхождение в мир русской литературы, театра, в русскую жизнь. Много нравилось ему в этой жизни и он сознавал с гордостью, что и он может немало дать ей, чтобы она стала лучше. Ради этого он, кажется, готов был на многое закрывать глаза, со многим мириться и многим жертвовать: он умел идти навстречу людям. Но, конечно, он вкусил и немало горечи, испытал и неудачи, и неблагодарность, и разочарования и крушение иллюзий. Как, умирая, оценивал сам Невахович свою “русскую” жизнь, мы не знаем, но в России на рубеже двух веков и двух тысячелетий память о нем сохраняется, точнее – она оттаяла после десятилетий ледяной стужи, беспамятства, равнодушия, и эта память – признательная и благодарная: она прежде всего о самом человеке и о лучшем из того, что было им сделано.

Самым значительным делом жизни Неваховича, благодаря которому имя его должно сохраниться в русской культуре, была книжечка “Вопль дочери Иудейской”, напечатанная в “привилегированной Брейткопфовой типографии”. Она состоит из трех частей, представляющих собой самостоятельные тексты, тесно между собою связанные, – собственно “Вопль дочери Иудейской” (11–49), “Собеседование между Синат-Гадатом, Эметом и Шалумом” (соответственно Нетерпимостью, Истиной и Терпимостью или Миролюбием, (50–56) и “Чувствование верноподданного на случай учреждения [...] комитета о устройении Евреев на пользу Государственную и их собственную” (57–66). Главная часть – первая. Но повод к написанию этой книги указывается в самом начале – в посвящении и в заметке “От Сочинителя”. Имея в виду те благие перемены, которыми были ознаменованы первые годы Александрова царствования, Невахович привлекает внимание к скорбному контрасту: “Сколько сими предметами возвышается душа моя, столько унижается она прискорбием моих единоплеменников, отвергаемых от сердец соотчичей их. Ощущая в себе таковыя движения, произведенныя двумя противными между собою впечатлениями, я осмелился изобразить слабым пером моим излиание моих чувств, которое известно будет под именем В о п л я д щ е р и И у д е й с к о й. [...] Любовь к ГОСУДАРЮ и к Отечеству, восхищение о нынешних просвещенных временах, – удовольствие и некоторый род любочестия и гордыни, что могу наименовать Россиян соотчичами – и соболезнование, снедающее мою душу в разсуждении моих единоплеменников; – вот изображение духа, который водит здесь слабым пером моим!”

Ядро книги составляет обращение дочери Иудейской, как бы персонализирующей душу еврейского народа в ее страданиях, которое стро-

итя как плач отчаяния, как вопль, и в книге немало остро эмоциональных и напряженных монологических фрагментов, построенных в соответствии с поэтикой плача. Дщерь Иудейская – вопленица, и вопль ее не о физических утеснениях и страданиях, а о нравственных мучениях, которые нестерпимы и к которым нельзя привыкнуть: “[...] увы! я упадаю духом, я унижена пред лицом земли; я исключена из той связи, какового пользуются другие подсолнечные обитатели; я теперь себя не узнаю. – Но прежде, нежели возведу всю тоску мою, внемлите мне земныя племена, или вы паче, – возлюбленные Россияне! – К вам преимущественно обращаюсь; пред вами осмеливаюсь отверсти уста мои; пред вами, снисходительные и непоставляющие себе за стыд быть собеседниками с несчастною дщерью Израиля, не взирая на то, что я другого племени, закона и униженного жребия; – пред вами, которые лишь только узрели лучи просвещения; то в то же самое мгновение исполнились духа терпимости; пред вами я изливаю сердце мое. Так; – находясь в бездне ничтожества, я видела благодетельного сына вечности, протекший 18й век, век человеколюбия, век терпимости, век кротости, век, в который знатные и сильные стали слушать истинну, повествуемую людьми малыми и слабыми, век безпримерный в Истории, век, который возвел Россию на высшую степень благополучия, – Россию, которою я принята как дщерь [...] Дух мой воспаряет превыше звезд, и чувства мои расширяются на подобие горизонта. Я вспомнила, что я человек, и сего уже довольно к моему ободрению”.

Чем больше монолог дщери Иудейской направляется на собеседника, чем более он предполагает ответное диалогизирующее движение со стороны русских людей, тем рациональнее и убедительнее звучат ее речи, тем чаще апеллирует она к истине и справедливости, но и к здравому смыслу, наконец, к голый и непредвзятый человечности, к самой природе. Различия в вероисповедании не могут в этом деле отвергать самое человечность: “Природа вопиет против слабого гласа такой неосновательной причины, – и сия исчезает, уничтожается. Малыя невинныя дети, сколько бы различных вер ни были их родители, играют между собою без всякой вражды, лобызают друг друга без малейшей одного к другому ненависти, но увы! они начинают говорить, и родители разлучают их, разлучают на веки. Тот самый Христианин, который в младенчестве своим толь ласково играл с младенцем Иудейским, возмужав, ненавидит уже своего друга, он делается ему врагом непримиримым; – по чему же?” Дщерь просит у вопрошаемых лишь одного – благосклонного внимания. И начинает говорить об истине, заслоняемой предрассудками, и о необходимости перед принятием крайних решений доверять рассудку и рассуждению исследование ситуации. «Естьли желаем в сердцах наших решить участь целого народа, естьли желаем в мыслях наших исключить кого либо из круга Человечества: то не должны вдруг заключить сего ужаснейшаго приговора, не зделав прежде строжайшаго о том изыскания; поелику иначе непростительно грешим против других и против самих себя. – Человек! – естьли твой ум не помрачен предрассудками: то внемли гласу его! – Прежде, нежели начнешь обвинять кого либо, при-

клони слух твой к его спасительному вопросу: “*на чем основываешь осуждение своего ближнего?*” Не мнишь ли удовлетворить его таким ответом: “*на том, что тот то сказал, что тот то написал?*” – Из чего же ты узнал, что тот то говорил, или написал *справедливо?* – Может быть, он сам не уверен в подлинности им сказанного? – Может быть он так говорит, или пишет по злобе, или по каким ни будь другим пристрастиям?»

Но дело не в вопросах, не в тщеславии, которого не может быть в унылом и сокрушенном сердце, которому сейчас не до порядка и не до правил. И резкое движение из сферы разума и логики – к чувству, к состраданию, к жалости: “Нет! – я здесь изливаю токмо ту горесть, которою чрез меру наполнена душа моя. – Естли хотя между десятью тысячами человек найдется он, который примет участие в моем страдании: то сие весьма довольно к облегчению тяжести моей скорби [...] О Христиане, славящиеся кротостию и милосердием! – имейте к нам жалость! [...] Покажите нам путь и подайте нам в руки средства, чрез которые мы зделаемся лучшими людьми и гражданами”. Но тут же: “отступать же от закона нашего с доброю совестью мы не можем; и так какую пользу принесут вам собратия без совести? [...] Оставьте нам свободу мыслить и говорить по закону, доставшемуся нам в наследие от Праотцев наших. Кто не нарушает общественного благополучия, кто поступает согласно гражданским правам: тому оставьте спокойно говорить так, как он мыслит, призывать Бога по своему, или предков его мнению и искать блаженства там, где уповает оное найти. – Из чего же заключаете, что еврейский народ заслуживает презрение? – по чему вы с такою решимости отвергаете оный от сердец ваших? [...] “Остановитесь! – не осуждайте так скоро! [...]” – и несколько далее, имея в виду обвинения евреев в ритуальном употреблении крови христиан: “Человеколюбивые Россы! – вы бы содрогнулись из глубины добрых сердец ваших, естли бы видели действие оного ужасного обвинения, котораго без трепета не могут вспоминать *Иудеи*, бывшие самовидцами напрасной гибели своих единоплеменников. Не однажды в младенчестве моем слезы мои смешивались со слезами матери моей, рассказывавшей мне с горестию о тех ужасных происшествиях сокрушавших сердце народа”. Но ссылка на закон (о чем см. выше) вызывает необходимость опровержения той лжи и тех заблуждений, которые приписываются внутренней сути самого закона (ритуальное использование крови христианских младенцев). “Ах! Христиане! – обращается к ним дочь Иудейская, – вы, которые живете с ними [евреями. – *В.Т.*] вкупе, вы должны ведать, что для них добродетель так же священна, как и вам; – примечайте токмо! – Но каким оком вы на них взираете? ...вы ищите в человеке Иудея, – нет; ищите в Иудее человека, и вы, без сомнения, его найдете”.

Слишком тяжело быть вне человечества и вне человечности, когда сердца народов европейских “между собою сблизились; когда уже слились в едино”. И – пронзительная просьба: “Я чувствую всю тяжесть сего мучения, и прошу облегчения... Имея сердце сокрушенное, и находясь в крайнем отчаянии, я взываю к всем чувствительным и сострадательным:

что бы такое ни было, за что осуждается целый мой народ на презрение; но буде находится хотя один неповинный: то участь его не столь же ли достойна пощады человеколюбивых, как и целого народа?"

И наконец, – заключительное обращение к “благородным Россиянам”: “Когда вы повелеваете Року, – и Рок опускает долу тяжкий и страшный свой жезл: то повелите ему, да престанет он гнать народ Иудейский! – Ведаю, что переменить сердца и мысли есть дело труднейшее в Свете и требующее, может быть, столетняго труда: но ведаю и то, что предприятия Россиян всегда быстрейшие и почти невероятные успехи. Дух Севера взыскует великих дел, и так да утвердит он новую и блистательную Эпоху, переменив образ мыслей об уничиженной и слезящей дочери Израиля!”

Тако вопияла печальная дочь Иудейская, – отирала слезы, – воздыхала, – и была еще неутешима”³⁴.

* * *

В начале своей деятельности, в частности в первые годы петербургской жизни, Невахович не был одинок, напротив, он был дружен с Абрамом Перетцем и тесно связан по Еврейскому комитету с Ноте Ноткиным. Их всех объединяло общее прошлое и общее дело в настоящем – борьба за гражданские права евреев, за их достойную – при сохранении своей веры – интеграцию в русскую жизнь. Разница в общественном и материальном положении (а в случае с Ноткиным и в возрасте) была, конечно, значительной, но не хочется соглашаться с Гордоном, когда он говорит, что Невахович был “чем-то вроде козырной двойки у названных двух тузов”. Он, действительно, видимо, многим был обязан им, видел в них радетелей за дело еврейского народа и возлагал на них большие надежды. В широком плане общей была и судьба всех троих: многого добившись, они познали и горечь многих обид и поражений; едва ли на склоне жизни они испытывали чувство удовлетворения от сделанного ими. Но была и еще одна общая черта, объединявшая их всех, – фантастический по обстоятельствам того времени прорыв в русскую жизнь, и каждый из них осуществлял этот прорыв в своей области: Н о т а Н о т к и н вошел в русскую жизнь, потому что он радел о материальных основах жизни русского еврейства, об экономическом и имущественном положении евреев и, ища решения этого вопроса внутри еврейской жизни, он обращался к русским властям, без санкции которых осуществление его планов было малореальным; А б р а м П е р е т ц был борцом за гражданские права евреев в Российской империи, за сохранение человеческого достоинства, и в этих своих усилиях он тоже не мог не апеллировать к помощи тех русских людей и российских инстанций, без которых добиться этих прав было нельзя; наконец, Л е в Н е в а х о в и ч решил сам войти в русскую жизнь, русскую культуру и, как бы предчувствуя времена Пушкина, Гоголя, Достоевского, Толстого, в лучшую и сильнейшую ее часть – русскую литературу. И этот шаг, конечно, был самым радикальным, потому что он предполагал не столько сотрудничество двух начал, сколько слияние их в едином и общем. И благодарная

память о них троих – тоже общая и у евреев, и у русских. Вкратце об этих людях, соратником которых был Невахович.

А б р а м П е р е т ц (Абрам Израилевич) родился в Левертове (Галиция); годы жизни его не указываются, хронология первой половины его жизни далека от надежности; местом рождения в одном из источников назван Любарь на Волыни. Отцом Перетца был левертовский раввин. Мальчик обладал выдающимися умственными способностями, и слух о них дошел до известного богача, ученого и мецената рабби Иошуа Цейтлина из Шклова. Тот приблизил мальчика к себе, уделял его развитию много внимания, и вскоре Перетц, переехав в Шклов, женился на дочери своего учителя (Перетц был и учеником Неваховича). В конце 80-х гг. совсем молодым человеком он приезжает в Петербург (оставляя жену и сына Гиршу в Шклове) и быстро выдвигается на казенных подрядах по кораблестроению и на занятиях откупам. Успехи были столь велики и достигнуты в такой короткий срок, что уже в 1801 г. Павел жалует Перетца званием коммерции советника. В Петербурге у Перетца открытый дом и большие связи в высших кругах столичного общества. Особенно тесные отношения были у него со Сперанским, часто посещавшим дом Перетца и пользовавшимся его советами (Сперанский благоволил евреям, и когда в 1802 г. был образован комитет по подготовке законодательства о евреях, благодаря высокому покровительству Перетц стал участвовать в работе этого комитета). Домашним другом Перетца был Канкрин, в будущем министр финансов и граф. Но после падения Сперанского положение Абрама Перетца сильно покачнулось, и притеснения со стороны Гурьева в итоге довели его до разорения. “О себе ничего утешительного сообщить не могу, – писал он своему родственнику С. Цейтлину 10 мая 1822 г. – Дела мои весьма плохи, и я не имею на кого опереться как только на небесного Отца, который кормит всех и каждого, и надеюсь, не оставит и меня на посмешище врагам”. Конец жизни Перетца был омрачен еще более: сына Григория (Гиршу), замешанного в декабрьском деле, сослали в Сибирь, и отцу уже не суждено было его увидеть. В начале царствования Николая I Абрам Перетц умер. Блестящие способности, о которых он успел заявить, оказались востребованы лишь в незначительной степени. Борьба за права евреев; успешно начатая в начале века, не имела продолжения: более того, сразу же после смерти Александра Николай I решительно отказался от продолжения политики своего предшественника и стал еще больше ограничивать права евреев; Перетц переменяв веру (в 1813 г. он принял христианство и женился второй раз на немке), ослабил свои связи с соплеменниками и не смог выправить свое положение в российских условиях 10–20-х годов³⁵.

Н о т а (Хаимович) **Н о т к и н** (или Натан Ноте из Шклова, Натан Шкловер), умерший в 1804 г. в Петербурге, был старше и Неваховича и Перетца. Он тоже был человеком удивительных деловых качеств, редких организаторских способностей и выдающимся общественным *довер-тов ле-аммо*, защитником своего народа, как написал Невахович в своем посвящении ему (как и Перетцу) в книге “Кол-шават”. Гармоничское сочетание разных талантов составляло суть его натуры, а огромный

размах его активности и широта интересов определяли возможности этого человека, также оказавшиеся востребованными лишь в небольшой части. Выходец из среды шкловского еврейства, Ноткин первые свои шаги в деловой сфере сделал как могилевский купец, вскоре получивший звание надворного советника “польско-королевского двора”. С 1788 г. он начинает заниматься поставками для армии, и здесь у него завязываются личные отношения с Потемкиным. Несколько позже в Москве им разворачиваются обширные торговые дела в товариществе с русскими купцами. Смерть Потемкина (как и падение Сперанского в случае с Перетцем) имела для Ноткина следствием цепь неприятностей: ему не только не удалось получить от казны причитающихся ему сумм, но он стал жертвой клеветы и дважды оказался банкротом, сохранив, однако, как замечают современники, уважение к себе в обществе. Но Ноткин не считал свои возможности исчерпанными и смотрел далеко вперед, умея учитывать интересы как еврейской, так и русской стороны. В 1797 г. он уезжал из Шклова в Петербург с рекомендательным письмом генерала Зорича, в котором тот просил генерал-прокурора Куракина содействовать Ноткину в справедливых расчетах с казной. Однако Ноткин, воспользовавшись новым знакомством, посвящает Куракина в свой “Проект о переселении евреев колониями на плодородные степи для размножения там овец, земледелия и прочего, там же заведения поблизости черноморских портов фабрик – суконной, прядильной, канатной и парусной, на коих мастеровые люди были бы обучены из сего [т.е. из евреев. – В.Т.] народа”. Этот проект был своего рода ответом на возникавшие обвинения евреев в эксплуатации крестьян и способом отвлечь евреев от винного промысла, также вызывавшего осуждение. Ноткин был убежден в необходимости для евреев производительной деятельности и в этом он имел смелость пойти против общего мнения евреев в Западном крае, отрицательно относившихся к этому роду занятий. Проекту тогда не было дано хода, но в 1800 г., когда Державин приехал в Белоруссию (в это время он собирался составить проект еврейской реформы), Ноткин познакомил его со своим проектом, и позже Державин засвидетельствовал лично, что он воспользовался соображениями Ноткина. Переехав в Петербург, Ноткин оказывается в самом центре складывающейся еврейской общины и обсуждения “Положения о евреях” (из письма Державина от 9 декабря 1802 г. видно, что именно он пригласил Ноткина работать в комитете по выработке законодательства о евреях). Здесь Ноткин сотрудничает с Перетцем и Неваховичем и быстро находит с ними общий язык. Не согласившись с мнением Державина как неблагоприятным для евреев, Ноткин имел смелость представить в 1803 г. в комитет записку, целью которой была нейтрализация влияния державинского проекта. Взгляд Ноткина на суть ситуации был по тем временам нетривиален и глубок. Его задача формулировалась так: “преобразовать чувствительным образом состояние сего народа, отвратить злоупотребления с его стороны, а главнейшим образом, уничтожить источник сих злоупотреблений, – именно бедность”. Признавая справедливыми жалобы на вред, причиняемый евреями окружающему населению, он видел и причины

этого явления – скученность в пределах черты, бедность, отсутствие иных источников существования, и частичное извинение этому вреду – его противовольность. Выход, который Ноткин предлагал, состоял в том, чтобы каждое еврейское общество имело свои фабрики с рабочими из евреев. Эти фабрики должны были стать общей собственностью, а доходы, за вычетом платы “фабрикантам” и необходимых издержек, должны были идти на разные общепользные цели. Ноткин был также поборником еврейского образования и настаивал на том, чтобы каждая еврейская община имела свою школу, в которой преподавались бы общие предметы, русский и иные языки. Нужды евреев всегда были близки ему, и не раз его авторитет спасал их от неприятностей (предотвращение плана выселения евреев из Смоленска). Лучшего защитника у евреев, чем он, в это время не было. Но не было тогда и лучшего посредника между евреями и русскими: обращаясь к евреям, он указывал опасности, им угрожаемые, и выходы из них, помня при этом об интересах и претензиях русской стороны; обращаясь к русским в лице высоких властей, он разъяснял им нужды еврейского населения и призывал к гуманному отношению к евреям. В конце жизни он писал графу Кочубею, формулируя идею общей пользы и разумного, достойного компромисса: “Пламенная ревностным желанием видеть на старости лет единоплеменников моих на той степени благополучия, на которую Всемилоостивейший Государь наш соизволяет их возвести, я употребляю ныне неусыпные труды к поспешествованию сей священной воли Августейшего Монарха. Некий патриотический дух побуждает и ободряет меня принять на себя ходатайство за пользу общую”. И в этом весь Нота Ноткин³⁶.

Смысл деятельности этих пионеров русско-еврейских встреч не может быть понят полностью, тем более в его “русской” части, если пренебречь тем, что выросло в дальнейшем из этого корня. Эти династии блестящих, высокоталантливых или просто способных, честных, трудолюбивых людей, так быстро вросших в русскую почву и так много отдавших ей, могут здесь быть обозначены лишь пунктирно.

У Неваховича было два сына: младший Михаил был блистательным карикатуристом, подлинным родоначальником русской литературной карикатуры, пользовавшийся в свое время исключительным успехом (“Ералаш”, “Волшебный фонарь” и др.); его замечательное дарование не оценено по достоинству до сих пор; старший сын Александр отдал свою жизнь театру: он сменил Р. Зотова в качестве начальника репертуарной части. Он переводил водевили с французского, в 1829 г. поставил “Гусмана д’Альфараша”, веселый фарс, пользовавшийся у зрителей большим успехом, а в 1849 г. – “Поэзию любви” (оба сына были женаты на русских актрисах – Михаил на танцовщице Смирновой, Александр на известной певице Лебедевой). Внуком Неваховича по матери был выдающийся ученый, лауреат Нобелевской премии Мечников.

Абрам Перетц происходил из знатной марранской фамилии из Кордовы или Севильи, известной многими выдающимися представителями в течение столетий. Большие надежды возлагались на его сына Григория: его учителем был известный литератор Мендель Левин (Сатановер),

ученик самого Мендельсона; способности Григория проявились рано, хотя распорядиться ими должным образом он не смог: быть первым евреем в русском революционном движении – недостаточная компенсация за неиспользованные возможности. Другой сын Перетца – Александр был видным горным инженером, членом Государственного Совета и Горного ученого комитета, плодотворно работал на Урале и сопутствовал знаменитому Ле-Пле в его поездке по Уралу. Дочь Перетца от первого брака была замужем за сенатором бароном Гребницем, а его внук стал государственным секретарем. Сын Григория Перетца, тоже Григорий, унаследовал способности отца и проявил себя на ниве русской словесности: кончив Петербургский университет, он преподавал русский язык и русскую литературу в Главном Инженерном училище и в Мариинском институте, работал в газетах и журналах, занимался критикой и библиографией, заведовал отделом в “Правительственном вестнике”, а затем в “Голосе”; в журналах, начиная с 1840 г., немало его литературных публикаций (в 1845 г. появляется его книжка – “Стихотворения Петра Штавера”, вызвавшая одобрение Белинского). Другой сын Григория – Николай – был талантливым педагогом и писателем, сотрудничавшим в “Санкт-Петербургских ведомостях”, “Семье и школе”, “Народной школе”. К потомкам Абрама Перетца принадлежал и выдающийся специалист по древнерусской литературе В.Н. Перетц, кстати, автор ряда ценных исследований, посвященных влиянию средневековой еврейской литературы на древнерусскую (ср. исследование о “Книге Руфи”, материалы к истории апокрифов и легенд, не говоря уж о многом другом). Другой крупный исследователь по древнерусской литературе В.П. Адрианова-Перетц была ученицей и женой В.Н. Перетца.

Нельзя пройти мимо того, как много было вложено представителями этих родов в русскую литературу и сколь велик вклад в нее русских евреев хотя бы только в XX в. Мысль об этом заставляет еще раз обернуться к скромному и, по сути дела, совсем недавнему началу и отдать должное и ему и его людям – известным и неизвестным: Шкловерам, Сатановерам, Пинскерам и тем, *их же имена Сам веси*.

- 1 О “старых” русско-еврейских встречах времен Киевской Руси и Хазарского каганата и периода с конца XV в. (ересь “жидовствующих”) писалось ранее.
- 2 Сама условность границ между Средними веками и Новым временем (и в отношении разных стран и культур, и в отношении отдельных явлений, существенных для размежевания “времен”) объясняется – или, в ином аспекте, предполагает – неодинаковой скоростью движения “исторического” тела и неодинаковым характером самого этого движения. Отсюда и разнообразие временных границ перехода из одного исторического макропериода в другой. То, что в описываемой русско-еврейской “новой” встрече “медиевальное” и “пост-медиевальное” не только присутствовали, но и образовывали весьма противоречивую ситуацию, требовавшую своего разрешения, не оставляет сомнения, но русская сторона, представленная высшей властью, как это случалось в истории слишком часто, и в этом случае опоздала, упустив выгодную ситуацию. Болезнь с самого начала не лечилась (хотя попытка все-таки была предпринята), но загонялась внутрь тела, и это тоже повторялось не раз. *С глаз долой* неприятное, которое от этого не перестает существовать, и, наоборот, *на глаза, на вид* то, что не соответствует пока реалиям *сего дня* и не существует (ср. “потемкинские деревни” и – шире – вообще “потемкинство” рус-

ской истории), – такова типичная рутинная двухчленная конструкция решения проблем, многое определявшая в русской истории.

- ³ Опубликовано в “Русской старине” за 1879 г. Нужно отметить, что в путевых записках ряда видных государственных деятелей петровского времени (и не только их) – П.А. Толстой, Б.П. Шереметев, А.М. Апраксин, Б.И. Куракин, И.Л. Нарышкин и др. – не раз возникает еврейская тема, иногда сразу же по въезде в пределы Речи Посполитой, ср.: “В том городе Магилеве много живет евреев, и zelo богаты, и дома имеют изрядные”, см. Путешествие стольника П.А.Толстого по Европе 1697–1699. М., 1992. С. 11, и т.п.
- ⁴ Ян д’Акоста (или Лакоста, как предпочитали его именовать в России) несколько лет странствовал по Европе, пытался вести торговлю, но неудачно, познакомился в Гамбурге с русским резидентом и с ним (по другой версии – с самим Петром I, познакомившимся с ним на водах) отправился попытаться счастья в Петербурге. Известна гравюра, изображающая Акосту, умное лицо гордого человека типичной сефардской внешности, но в парике и в костюме XVIII в.; с этим портретом мало вяжется традиционное представление о “смешной фигуре”, как она представлена в анекдотах о нем, например у Шубинского (Исторические очерки и рассказы. 3-е изд. СПб., 1893. С. 114–117). Хотя Петр и пожаловал Акосте титул “Самоедского короля”, подарив ему при этом безлюдный песчаный остров Соммера в Финском заливе, есть мнение, что он держал его при себе не столько для забавы, сколько “как орудие осмеивания грубых предрассудков и невежества тогдашнего русского общества”. К характеристике Акосты ср.: «Умение говорить почти на всех европейских языках, веселый нрав, тонкое остроумие и находчивость бывалого человека – снискали ему расположение при дворе, и Петр назначил его на “должность” придворного шута (ок. 1714 г.) [...] Образованный европеец, он, вероятно, и в шутовстве умел проявлять много серьезного, обличительного юмора. Акоста превосходно знал Св. Писание, и Петр любил вести с ним богословские споры» (Еврейская энциклопедия. Т. 1, 651, далее – Евр. Энци.). Как известно, Акоста был участником истории, напоминающей сюжет “Риголетто”, но с более счастливым исходом для него и несчастливый для сожителя его дочери. Происхождение Акосты секрета не представляло: его знали как “португальского жида Лакосту”.
- ⁵ Некоторые акты послепетровского времени отличались жестокостью и особым “средневековым” характером. Такова была история с отставным капитан-лейтенантом русского флота Александром Возницким, сожженным в 1738 г. в Петербурге за отпадение от православия и принятие “жидовской веры”. С ним вместе был предан сожжению и его соблазнитель еврейский откупщик Борох Лейбов, живший в Смоленской губернии и осмелившийся построить синагогу в селе Зверовичах для своих единоверцев еще в 1727 г. При синагоге была построена и “жидовская школа”, в которой он “басурманскую свою веру отправляет”, “ругался христианской вере” и избил священника Авраамия, который “чинил ему, жиду, всякия противности в строении школы”, как доносили жалобщики, тут же делавшие обобщение: евреи-де, поселившиеся в Смоленской губернии, совращают православных в “жидовскую веру”. Существенно, что Юстиц-Коллегия, куда было препровождено дело Возницкина из Сената, сочла следственный материал недостаточным и основанным исключительно на вынужденном признании подсудимых в застенке. Но Сенат, по настоянию Анны Иоанновны, находившейся под сильным влиянием такого страшного человека, как Ушаков, который возглавлял тогда Канцелярию тайных розыскных дел, не потребовал, как должно, дополнительного следствия, и осужденные были преданы казни с формулировкой – “казнить смертью и сжечь, чтобы другие, смотря на то, невежды и богопротивники от христианского закона отступать не могли и таковые прелестники, как оный жид Борох, из христианского закона прельщать и в свои законы превращать не дерзали”. Решение было приведено в исполнение, призрак “жидовствующих” ожил и вызвал страх у властей, начались проверки численности еврейского населения в разных местах, в частности на Украине, выселения (“Вышеобъявленных жидов, по силе прежних указов, из Малой России выслать за границу” – резолюция от 11 июля 1740 г.; чуть позже Елизавета отняла у евреев даже право приезда по торговым делам), более того, гонения на евреев подкреплялись особым вариантом идеологизирующегося

"антисемитизма", о котором в России, строго говоря, можно говорить, пожалуй, именно с этих пор (во всяком случае отличия от гонений в эпоху "ереси жидовствующих" довольно очевидны), ср.: Евр. Энцикл. II, 592–594. Тем не менее у самой Анны Иоанновны были интересы (прежде всего финансовые), ради которых она охотно прибегала к услугам евреев. Любимцем императрицы был богатый агент курляндского герцога Бирона Липман (или Либман), занимавшийся крупными казенными откупками и поставками.

И, однако, русское общество, почти "избавившись" от евреев, все более интересовалось ими заочно. Единственная в то время газета "Санктпетербургские ведомости" сильно расширяла кругозор русского читателя в отношении евреев диаспоры. Евреи практически всей Европы, но и Малой Азии, Северной Африки, Крыма попадали в поле зрения. С годами информация о евреях становилась все более частой, подробной и разнообразной. Тот факт, что евреи в целом, а равно и отдельные выдающиеся представители этого народа как бы неожиданно оказывались там, где русские люди не могли предположить их существования (Турция, Балканы, Марокко и т.п.), привлекал внимание читателей. Столь же охотно писали и о "великом смятении в простом народе" в Гамбурге на почве неприязни к евреям, и о баловнях судьбы ("нынешний великий везирь Ягья Паша родом жид, и для того великое множество людей своей нации в турецкой армии имеет", 14 августа 1738, 3), даже если под конец судьба оставила своим попечением бывших ее любимцев (в 1737–1738 гг. газета регулярно публиковала сообщения о "славном жиде Сисе", придворном финансисте и фаворите герцога Карла-Александра Вюртембергского, известном по роману Фейхтвангера "Еврей Зюсс". История Иозефа Зюсса Оппенгеймера освещалась во всех драматических подробностях, включая его казнь. См.: *Фундаминский М.* Заочное знакомство ("Сведения о еврейской диаспоре на страницах русской газеты первой половины XVIII в.") // "In Honor of Professor Victor Levin. Russian Philology and History. Jerusalem, 1992. P. 375–384).

⁶ В мае 1764 г. с помощью Леви Вульфа, купца, проживавшего в Петербурге, Екатерина II вызвала трех митавских евреев, среди которых был и известный "покровительствуемый еврей" (Schutzjude) из Риги Давид Леви Бамбергер (позже он пользовался исключительным авторитетом и властью в рижской еврейской общине, хотя, как говорят, нередко злоупотреблял своим положением). Цель вызова была связана с планом колонизации Новороссии, который тогда по не вполне ясным причинам не осуществился, но следы этих трех людей не потерялись: они осели в Риге, причем получили право жить вне особого еврейского подворья, вариант тогдашнего гетто.

⁷ Мендель Левин (Лефин) из Сатанова, он же Сатановер, конечно, был не только самым выдающимся человеком среди евреев, которые на рубеже XVIII–XIX вв. оказались в Петербурге (правда, здесь он жил всего несколько лет как преподаватель знаменитого еврейского мецената и талмудиста Йошуа Цейтлина /Цейтеля/, 1742–1822, уроженца Шклова, который, будучи также подрядчиком и поставщиком, оказывал большие услуги Потемкину, ездил с ним на юг и присутствовал при закладке Херсона; Потемкин покровительствовал Цейтлину, и тот, нажив большое состояние и получив звание надворного советника польского королевского двора, после смерти своего благодетеля удалился от дел, посвящая много времени богословским занятиям и размышлениям; кроме того, Сатановер жил в Петербурге и у зятя Йошуа Цейтлина Аврама Перетца), но и вообще одной из самых замечательных фигур среди пионеров еврейского Просвещения. Несколько слов о нем в этом общем, еврейско-русском, и более частном, "петербургско-еврейском" контекстах не будут лишними. Сатановер (1741, Сатанов – 1819, Миколаев, Подолья) получил традиционное религиозное воспитание и с юношества поражал окружающих глубокими талмудическими познаниями. Во всем остальном он был скорее самоучкой, черпавшим отовсюду, где он мог найти для себя нечто интересное и удовлетворить свою ненасытную жажду новых интеллектуальных впечатлений. Юношей, случайно познакомившись с философско-математическим трактатом "Elim" Иосифа Соломона дель Медико, он воспылал интересом к философии и математике и стал изучать труды средневековых еврейских ученых столь ревностно, что испортил зрение и вынужден был отправиться для лечения в Берлин. Здесь он не мог не сойтись с Мендельсоном, его кружком, поз-

накопился и с рядом немецких писателей. Быстро изучив немецкий и французский, Сатановер стал знакомиться с современной наукой и философией. На обратном пути он поселился в поместье Адама Чарторийского в Миколаеве, где открыл посудную лавку. Чарторийский был поражен, найдя в простом лавочнике глубокого знатока Канта, друга Менделсона, человека зысокого уровня европейской образованности (Чарторийский брал у Сатановера уроки математики и других наук, поддерживал его и, видимо, эти связи не были позабыты, когда и Чарторийский и Сатановер с конца XVIII в. и в начале царствования Александра I жили в Петербурге). Сатановер стремился открыть возможности для просвещения своих соплеменников, много писал популярных работ (ср. "Tggeret chochmah", 1789, естественнонаучная тематика, "Massaot ha-Jam", 1818, описание далеких путешествий и др.). Особо отмечают его этику по системе Франклина "Cheschbon ha-Netesah" (1811), популярную переработку "More Nebuchim" (Сатановер был поклонником Маймонида) и попытку перевода Библии на разговорный еврейский язык (перевод "Притч", 1812; были переведены и некоторые другие части Библии, но переводчик не решился их опубликовать после неблагоприятной реакции на перевод "Притч"). В отличие от берлинских деятелей еврейского Просвещения Сатановер большое внимание уделял разговорному языку и даже написал сочинение на жаргоне, о зарождении хасидизма "Der Erster Chassid", позже затерянное. То, что в определенный период своей жизни такой человек, как Сатановер, вошел в круг петербургских евреев, важный (хотя и недостаточно известный) эпизод в истории русско-еврейских связей той поры.

⁸ Император Александр I унаследовал от своей бабки трезвое и либеральное отношение к евреям; более того, существуют некоторые сведения (отчасти апокрифического характера), свидетельствующие о "еврейских" эпизодах из жизни Александра и даже, видимо, о чувстве симпатии к ним. Один из "исторических" курьезов о помощи, оказанной в трудной ситуации русскому царю еврейским корчмарем, рассказан неким ...онъ ...онъ в заметке "Император Александр I и корчмарь Гирша" (Еврейская библиотека. СПб., 1908. Вып. 8. С. 197–201).

⁹ См.: Евр. Энцикл. Т. 10. С. 861–874.

¹⁰ В Бет га-Мидраше слушали Мидраш, т.е. занимались обсуждением и толкованием закона. Это была школа высшего типа в отличие от Бет га-Сефер, рассчитанного на детей до 13 лет, которым излагались элементарные знания. В одном из старых источников сообщается, что в Иерусалиме было 480 синагог, причем в каждой помещался бет га-сефер и бет-талмуд (то же, что и бет га-мидраш) для изучения закона и устной традиции, но все это было уничтожено Веспасианом (Иер. Мер. III, 73 d и др.).

¹¹ О печатной продукции, прежде всего о еврейской периодике в России см. труды С.Л. Цинберга, особенно: История еврейской печати в России в связи с общественными движениями. Пг., 1915; см. также: *Иваск У.Г.* Еврейская периодическая печать в России. Материалы для истории еврейской журналистики. Вып. I: Издания на русском языке. Таллинн, 1935; и др. О старопечатных еврейских книгах и книжных собраниях, прежде всего Моше Арье Лейб Фридланда (Льва Фридланда), подарившего свою книжную коллекцию Азиатскому музею, см.: *Хвольсон Д.А.* Еврейские старопечатные книги. СПб., 1896, а также труды Д.Г. Гинцбурга, в частности каталог и описание рукописей Института восточных языков; ср. из недавних публикаций работу С.М. Якерсона, 1988, и др.

¹² См.: *Цинберг С.Л.* Указ. соч.

¹³ См.: *Русская Старина*. 1879. Янв. С. 50.

¹⁴ См.: *Гордон Л.О.* К истории поселения евреев в Петербурге // *Восход*. 1881. Год первый. Фев. Кн. 2. С. 115–116.

¹⁵ Знаменитый деятель еврейского религиозного движения и просвещения, основатель и систематизатор литовско-белорусского ("рационального") хасидизма (система "хабад") Залман Шнеерсон, собств. Шнеур (Шнеор) Залман бен Барух (1747–1812), был одной из наиболее примечательных фигур своего времени. Знаток Талмуда и Каббалы, выдающийся реформатор и организатор, человек широких взглядов с чертами харизматичности, он стремился придать своему учению философский характер и приспособить его к

умственным потребностям талмудистов. Он пытался найти примирительную позицию с другими вождями хасидизма, вел переговоры в Витебске, Вильне, Шклове, Люэне, Могилеве, но, несмотря на исключительную популярность (за короткое время число его последователей возросло до ста тысяч), успеха не добился. Ревнители веры, некий Гирш Давидович из Вильны и бывший пинский раввин Авигдор Хаимович, смещенный хасидами, прибегли к доносам, в которых деятельность Шнеур-Залмана определялась как политически преступная. В результате интриг Шнеур-Залман в 1798 г. был арестован и привезен в Петербург, а Литовскому губернатору было поручено начать расследование. Однако ответы Шнеура убедили правительство в неосновательности доноса, и он тогда же был выпущен на свободу. Но противники Шнеура не унимались. В 1800 г. Авигдор Хаимович приезжает в Петербург и подает пространное прошение на имя Павла, сообщая о вредной деятельности Шнеура (отправление больших денежных сумм в Турцию с преступными целями). Тогда же о вредной деятельности Шнеура сообщает и Державин, ревизовавший Белоруссию (с Шнеуром у него было личное столкновение). Шнеур снова был арестован, но освобождение пришло в марте 1801 г., сразу же по воцарении Александра I. Что же касается Державина, то это было не единственное темное пятно на его совести в отношениях с евреями. Стоит особо отметить, что во время войны 1812 г. Шнеур, опасаясь, что "победой Наполеона сокрушатся устои иудаизма", приложил весь свой организаторский талант к созданию сети добровольных разведчиков из евреев и вел своим последователям оказывать всяческое содействие русскому правительству, не считаясь с опасностями (С.М. Гинзбург в своей работе "Отечественная война 1812 г. и евреи" /1912/ приводит любопытное воззвание Шнеур-Залмана на русском языке). При приближении французов Шнеур с семьей уехал в Красное, присоединившись к обозу русских войск. Подробнее о Шнеуре см.: Евр. Энци. XVI, 55–60 (здесь же литература о нем).

¹⁶ Нужно напомнить, что Мендельсону принадлежал ответ на антисемитские выпады Михаэлиса в его разборе юношеской драмы Лессинга "Die Juden". В этом ответе – слова, которым вскоре суждено было стать знаменитыми: "Нас не только презирают, но возводят еще на нас ложные обвинения и клевету, чтобы этим оправдать жесткие [...] преследования [...] Но не посягайте на то, в чем мы неустанно черпали силы и утешение в наших испытаниях – моральную нашу чистоту и духовную мощь [...]". Эти слова, по сути дела, определяли и позицию "русского" Мендельсона *seiner rabbin* – Неваховича. Следует обратить внимание, что даже в просвещенной Германии XVIII в. за успехами еврейского культурного движения и за высокой оценкой его со стороны лучших представителей немецкой культуры, как тень, следовал подъем антисемитских настроений в определенной части немецкого общества, и религиозные различия, на которые, естественно, не переставали сылаться, по существу уже не были определяющими в системе аргументаций и мотивировок.

¹⁷ Еврейские комитеты 1806, 1809 и 1823 гг. вынуждены были латать прорехи, вводить поправки, допускать исключения. Общая благоприятная установка оказалась забытой, а обещанный прогресс в решении "еврейского вопроса" был недопустимо медленным. Нужно сказать, что с определенным моментом трактовка "еврейского вопроса" в России определенным образом соотносилась с неблагоприятным отношением Наполеона к евреям, укрепившимся в результате его личных наблюдений в Польше, и с "еврейской" политикой в Варшавском герцогстве (ср. одобрение Наполеоном плана лишения евреев политических прав и соответствующий королевский декрет от 17 октября 1808 г., хотя гражданские права за евреями не отрицались; выселение евреев из центральных районов Варшавы и т.п.). См.: Гессен Ю. В эфемерном государстве. Евреи в Варшавском герцогстве (1807–1812). СПб., 1910. – О "Положении 1804 г." ср.: Голицын Н.Н. История русского законодательства о евреях, 1649–1825. СПб., 1886; Орианский И.Г. Русское законодательство о евреях. СПб., 1877; Леванда В.О. Хронологический сборник законов и положений, касающихся евреев, от уложения царя Алексея Михайловича до настоящего времени, 1649–1873. СПб., 1874; Гессен Ю. Евреи в России. СПб., 1906, и др. Помимо названной книги Н.Н. Голицына надо отметить и другие его многочисленные работы по

еврейскому законодательству в России; при том, что им свойственны охранительно-анти-семитские тенденции, нужно все-таки помнить, что в свое время среди русских авторов Н.Н. Голицын был, пожалуй, крупнейшим знатоком еврейского вопроса, а многие его труды богаты ценными материалами.

- ¹⁸ См.: Вопль дочери Иудейской. Сочинение Лейбы Неваховича. С указанного дозволения. Санктпетербург, печатано в привилегированной Брейткопфовой типографии, 1803 года (пишущему эти строки пришлось работать с экземпляром, находящимся в Отделе редкой книги Российской государственной библиотеки; шифр МК XIX/ 8.Невахович Л.) Текст посвящения Кочубею важен, потому что помимо определенного набора клише он содержит в себе и некую вполне оригинальную часть, позволяющую судить о настроениях автора, его взглядах и даже более далеко идущих намерениях. Вот этот текст:

Его Сиятельству Господину действительному Тайному Советнику, внутренних дел Министру и разных орденов Кавалеру, графу Виктору Павловичу Кочубею Милостиво-му Государю

Ваше Сиятельство, Милостивый Государь!

Кто ясно понимает, и чувствует, кому он обязан всем своим блаженством и свободой, тот может ли не пламенеть любовью к своему Государю и Отечеству? – а кто исполнен такой любви; тот может ли утаить свое восхищение при возвышении Державы на блистательнейшую степень торжества и благонравия? – Сыны России начинают ныне ознаменовывать внутреннее благоустройство таковыми же Героическими подвигами, каковыми удивили они подсолнечную на полях ратных. – Юный, но мудрый и благотворный Монарх наш чрез Патриотов проникает во все части Империи толико пространной и разнообразной в физическом и моральном состоянии, – проникает, и все оживляется. Сколько сими предметами возвышается душа моя, столько унижается она прискорбием моих единоплеменников, отвергаемых от сердец соотчицей их. Ощущая в себе таковыя движения, произведенныя двумя противными между собою впечатлениями, я осмелился изобразить слабым пером моим излияние моих чувств, которое известно будет под именем *Вопля дочери Иудейской*. Я почитаю за величайшее счастье посвятить сие сердечное мое излияние высокому имени *Вашего* *сиятельства*, миротворца внутри России.

Сиятельнейший Граф! удостойте сие мое всеусерднейшее приношение благосклонного приятия! – Я льщусь; – едино мановение руки Вашей может сближать сердца веками и свойствами разделенныя..!

Сиятельнейший Граф! Милостивый Государь!

Вашего Сиятельства всенижайший и всепокорнейший слуга

Лейба Невахович

(Указ.соч., 5–7), вслед за тем следует:

От Сочинителя:

Любовь к ГОСУДАРЮ и к Отечеству, восхищение о нынешних просвещенных временах, – удовольствие и некоторый род любочестия и гордыни, что могу наименовать Россиян соотчицами – и соболезнование, снедающее мою душу в разсуждении моих единоплеменников; – вот изображение духа, который водит здесь слабым пером моим! –

- ¹⁹ См.: *Рогачевский А.* “Верноподданный еврей”: новые данные о Лейбе Неваховиче // *Вестн. Еврейского ун-та в Москве*. 1992. № 1, 129–132. Публикатор указывает, что в русской литературе XVIII в. существовала традиция прозаических переводов стихотворных сочинений, иногда сохранявшаяся и значительно позднее (см.: *Указ. соч.* С. 132). – Ода Неваховича находится в Отделе рукописей ГПБ. Ф. 143 (Г.И. Вилламов). № 262.

- ²⁰ Публикатор оды указывает, что она была зарегистрирована среди бумаг Архива Кабинета Его Императорского Величества 20 марта 1801 г. под № 56 (404).

- ²¹ Несколько примеров. – *Рец.*: “Не многие ли из Российских Деесписателей умели достигнуть той высоты, на которой однакож истинный Деесписатель должен стоять, той высоты безпристрастия, где исчезает из виду всякое уважение, всякий предразсудок, доброжелательство, самое даже *отечество*, вера, народ, и где взор устремлен ни на что другое, как

на одну истину", – *Прим.*: "Отечество – есть ли разумные люди допустили сие правило: то в ограниченном смысле. Дееписатель не должен прикрывать, а еще менее утаивать пороки своего отечества. Но при всем том нет ни какой надобности в погашении со всем любви к оному. Ему надлежит говорить о пороках своего отечества и правителей оного во всей истине; но не возбраняется говорить с соболезнованием, подобно сыну, оплакивающему несчастную судьбину своего родителя. На против того имеет он первейшим долгом защищать права и достоинство отечества против всех напрасно унижающих оныя, и защищать с сугубым чувствованием любви к истине, а вместе и к отечеству. Любовь к отечеству и безпристрастие могут и должны существовать вместе. Г.Рецензент пропустил одну важную статью: привязанность ученых ко мнениям своим, которую гораздо труднее преодолеть, нежели все другая страсти" (8–9), – *Рец.*: "Есть ли вообще между всеми народами на земли Völkern der Erde мало являлось Дееписателей, достигнувших сей высоты, то без сомнения ни какие не оставались столь удаленными от оной, как Российские". – *Прим.*: "И так уже Российские Дееписатели поставлены ниже всех народов на земли, ниже Турецких, ниже Татарских, Киргизских, и пр.! Это слишком много сказано. Доказывать здесь, что Россияне Нестором и другими источниками своей Истории не уступают ни кому даже в Европе, было бы дело совершенно излишнее. Это был бы ответ без вопроса. Ибо Г. Рецензент сколь много утверждает, столь мало доказывает. Но нельзя не заметить, что выражение: *между всеми народами земли*, без сомнения, вырвалось у Г. Рецензента без всякого размышления, что ни мало не простиительно немецкому ученому" (11); – *Рец.*: "Они почти все очевидно имеют одинакое намерение возвышать знаменитость и достоинство своего народа, и представлять оный во всех периодах Истории всегда равно сильным, могущественным и самобытным". – *Прим.*: "Откуда почерпнул это Г.Рецензент, не известно. На против во всех Российских Историях находим мы описания наиболее благополучных, так равно и смутных времен для России" (10–11) и т.п.

22 См.: *Рогачевский А.* Указ. соч. С. 131. Речь идет о документе, хранящемся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский Дом) под шифром 9022 Лб.64.

23 В программу гаскалей, сформулированную в проспекте "Меасефа" весной 1783 г., входило среди прочего – "распространять знание еврейского языка и его грамматики [...], давать полезные сведения о нормальном воспитании [...] способствовать развитию еврейской науки и литературы", ср.: Евр. Энц. X, 729–730.

24 Следует напомнить, что в издании "Меасефа" в свое время принимал участие столь много значивший для Неваховича Моисей Мендельсон и такие видные фигуры еврейского Просвещения, как Саломон Маймон, Нафтали Вессели и др.

25 В пояснительной записке, предпосланной тексту книги, говорится, что "Сутьёты суть Греки, обитавшие в горах Сульских, находящихся в нижней Албании между городами Яниною и Пиргою. Они составляют особую республику под названием Сулли. В течение нескольких веков, когда почти все греки подвергались игу рабства, Сутьёты сохранили свою независимость. Сутьёты подлинно равняются древним Спартамцам как храбростию, так и любовью к Отечеству. Жены их, подобно Амазонкам, разделяют с мужьями опасности сражений. История Сутьётов наполнена удивительными примерами храбрости и твердости духа. Содержание сей пьесы заключает все обстоятельства происшедшего в 1792-м году сражения между ими и Али-Пашею, владетелем Албанским".

26 Ср. перед началом V действия: "На правой стороне – башня, на которой видны воины; подле оной уткнут вход. – За башнею далее к правому углу видна часть одной горы. В левом углу еще утесистая гора, окруженная водою; деревянный мост соединяет сии горы. – На левой стороне две дефили; вдали пальба."

27 Уже самое начало пьесы вводит в проблематику, играющую важную роль в геллердинновском романе "Hyperion, oder der Eremit in Griechenland", написанном в самом конце XVIII в. Кытон, гордый своим скульетским происхождением и по наслышке знающий о Европе, восхищающийся ею и живя в ней заинтересованный, спрашивает вернувшегося только что путешественника, который – так ему кажется – может удовлетворить его любознательность: "Паласки, ты возвратясь из путешествия, несколько раз восхищал меня

рассказами о просвещении Европейских народов, о почтении их к древним Грекам, великим праотцам нашим. Удивляюсь, однако, что при всех похвалах иноземным народам я никогда еще не слышал от тебя, какова мнения они о гражданах наших, о сих неустрашимых Сульётах, которые сохранили поныне свою независимость и Спартанскую любовь к Отечеству, сражаясь непрерывно с кровожадными Оттоманцами, столь страшными поработителями всех почти Еллинских племен. Желал бы я знать, почтенный Паласки, каким образом отзываются мудрые те народы о обычаях и нравах сих обитателей Сульских гор, где женщины разделяют с мужьями опасности сражения, где преимущества жен основаны единственно на храбрости супругов?" – На что – разочаровывающий ответ Паласки: "Китон! там едва ли известно имя Сульётское". Китон поражен и тут же пытается найти объяснение: "Возможно ль? И так славные дела нынешних Спартанцев погребены между сими горами? – Так – много и быть не может. Нашу землю окружают варвары и рабы: кто известит о добродетелях народа сего? Албания, вражеская нам страна, сия стоглавая гидра, извиваясь на границах Сулии, допустит ли, чтобы глас побед наших, – над нею же одержанных, – дошел до слуха Европейских народов?"

- 28 Пьеса Неваховича "Сульёты" представляет интерес и еще с одной точки зрения. Во втором явлении III действия, любопытном и самом по себе (площадь, на которую собираются граждане Сулии в условиях турецкой угрозы), выступает *Хор народа* с призывом в стихотворной форме: *Отечество зовет; – внимлите! | Се глас его гремит! – спешите! | Не сил число отчизне щит; | Кровь Бога – доблесть ей броню. | Пускай гроза висит над нею; | Но грубь Сульётска отразит! | Отечество зовет, – внимлите! | Се глас его гремит! – спешите!* Вероятно, это первые русские стихи первого писателя-еврея в русской литературе. – Довольно подробно говорится о "Сульётах" в кн.: *Бочкарев В.А.* Русская историческая драматургия начала XIX века (1800–1815) // Учен. зап. Самарск. пед. ин-та. Вып. 35. Самара, 1959. гл. 12: Историческая драма Л.Н. Неваховича "Сульёты, или Спартанцы осмнадцатого столетия". С. 292–306.

- 29 Ср.: Ее высокопревосходительству милостивой Государыне Марье Алексеевне Нарышкиной, Двора Её Императорского Величества Штатс-Даме и Кавалерственной Даме // Ваше Высокопревосходительство, | Милостивая государыня! || Почтение и удивление к высокой душе женщины, были причиною сочинения Сульётов. Те же чувствования побуждают меня поднести слабый труд свой Вашему Высокопревосходительству. От Вас, Милостивая государыня, как от знатока и покровительницы словесности, буду ожидать и суда сочинению, и снисхождения к погрешностям сочинителя. Благоклонное принятие Вашим Высочеством сего приношения удостоверит меня в успехе | С глубоким высокопочтанием и совершенною преданностию честь имею быть всегда, Милостивая Государыня, Вашего Высокопревосходительства всепокорнейшим слугою *Лев Невахович*.

- 30 См. *Степанов Н.Н.* Бенитцкий // Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь. М., 1989. Т. 1: А–Г. С. 237.

- 31 Несколько отрывков из "Деборов" в качестве образов поэтического творчества Неваховича: *Что можем сделать мы, великий мой отец! | То миру доказал. Иль силою единой | Сисар мог завладеть обширной Палестиной?! Иль войны его храбрый израильтян? Нет, не оружие, а лесть, раздор, обман, | Служащие его намереньям жестоки, | Израиль пораза унынием глубоким, | Сисару предали. Но цел сей град Силом, | Твердьны стен его, и цел Господень дом[...] и л и [...] Сей царь есть тот, чья злоба | Аода мудрого низвергла в мрачность гроба. | Какой чудесный свет; Чей вопиет мне глас? | Аода грозная тень восстала между нас. | Она вещает мне: я его вдохновенна; | Десница мишения мне зрится вознесенна; | Убийца! трепещи: тебе готова казнь, и л и : Станица вранов там, шумящая крилами; | Здесь стая хищных псов, скрежещущих зубами, | Своей добычи ждут: уж близок мишенья час. | О враны хищные! насытит скоро вас! Казнь нечестивого; псы алчущие крови, | Полижете ее. Во знак своей любви | Убийцу Бог сразит. Ликуй, Иаковль дом: | Сияет скиния; вознесся град Силом; | День славы наступил.*

- 32 В письме Н.Ф.Грамматину от 6 октября 1810 г. А.Е.Измайлов писал: «У нас теперь начались бенефисы. В прошедший понедельник представлен был "Оден, царь скифский",

рукоделье израильянина Неваховича, творца драмы "Сульётов". От сотворения мира не было на театре такой глупой пиесы, но пиеса эта – трагедия, а трагедии даже глупые, очень любит наша глупая публика" (см.: Библиографические зап. 1859, № 13. Стлб. 413), в чем можно видеть некое свидетельство интереса публики и к этой пиесе. Зная некоторые особенности А.Е. Измайлова, пожалуй, не следовало бы делать тех излишне жестких выводов, которые были сделаны А. Рогачевским (см.: Указ.соч. С. 132)7

33 См.: *Зотов В.Р.* Петербург в сороковых годах (Выдержки из автобиографических заметок) // Ист. вестник. Историко-литературный журнал. Год 11-й. 1890. VI, С. 103; о Неваховиче ср. также: *Гордон Л.О.* Указ. соч. С. 33 и сл.; *Гессен Ю.И.* Сто лет назад: (Из эпохи духовного пробуждения русских евреев). СПб., 1900. С. 16, 25 и др.; *Он же.* Евреи в России. С. 79, 81, 85–97, 136–139; Евр. Энци. XI, 622–624; *Рогачевский А.* Указ. соч. С. 129–132 и др.

34 1. "Примечания на Рецензию...", опубликованные впервые в "Лицее" (1806. Ч. 3, кн. 2, С. 15–48), подписаны – Н.; – 2. Есть сведения об участии Неваховича в "Северном Вестнике", выходившем в СПб. в 1804 г. (Ч. 1–4, № 1–12), но какие материалы могли в нем принадлежать Неваховичу, неясно, так как ни одна статья ни этим именем, ни инициалом Н. не подписана (в "Северном Вестнике", как и в ряде других журналах того времени число анонимных статей велико, причем вовсе не всегда это относится к статьям издателя). Есть основания думать, что Неваховичу в этом журнале могли принадлежать заметка "Нечто о Лессинге" (Ч. 2, № 3, 343–345), кое-что из материала под заглавием "Иностранные книги. Объявление об одном Славянском периодическом сочинении, издаваемом на Немецком языке, под названием: Славянка, посвященном Г-ну Надв. Советнику и Профессору Людовику Шлёцеру, Доктору Антону и теням Гердера, Геггардия, Добнера, Дурича и Нестора". (ср. особенно Ч. 3, № 7–9, 103, где упоминаются "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" Гердера, см. выше) и, возможно, большая статья "Изображение просвещения Россиян" (Ч. 1, № 1–3, 1–12, 115–132). Во всяком случае, некоторые места этой статьи отчетливо перекликаются с соответствующими фрагментами других текстов Неваховича на эту тему (ср. начало "Введения": "Нигде всеобщее просвещение, сия главнейшая народная потребность, ..." вплоть до "Сие древо, рукою Александра насажденное [...] чрез многия тысячи лет простираться будет тень свою на благо человеческого рода. Таковы следствия мудрых постановлений", 1–2); – 3. В рукописном отделе Государственной Публичной библиотеки (СПб.), помимо уже упомянутой оды на день восшествия на престол Александра I (из архива Г.И. Вилламова), хранится ряд других материалов, имеющих отношение к сыновьям Неваховича и его потомкам в следующих поколениях. Среди них письмо директора Императорских театров А.М. Геденова от 12 декабря 1842 г. к некоему важному, но неустановленному лицу, где упоминается Mr. de Nevachovitch: "Monsieur le Comte, d'après le desir, que Vous m'avez temoigné, j'ai donne ordre à Mr. de Nevachovitch de s'entendre avec Votre Excellence pour tout ce qui sera nécessaire pour le spectacle projeté à la cour de Leurs Altesses J. Impériales... (далее упоминается и князь [В.Ф.] Одоевский). Архив В.Ф. Одоевского. Ф. 539.Опись 2. № 1588. Другой документ – записка вдовы Михаила Львовича Неваховича Татьяны Петровны, данная В.П.Полякову в связи с передачей ему права на издание рисунков ее мужа с его биографией, написанной Панаевым, октябрь 1851 г. (Архив В.П. Полякова. Ф. 605. Ед. хр. 59) и др. Последний по времени материал – автограф П. [?] Неваховича, 21 февраля 1912 г. в собрании автографов под названием "Дума за думой. Памятная книга на каждый день. Издана под покровительством Ея Императорского Высочества принцессы Евгении Максимилиановны Ольденбургской в пользу дома милосердия". СПб., 1885 (Ф. № 66. В.Б. Бертенсон, № 1). В своей совокупности эти материалы позволяют проследить историю рода Неваховича на протяжении более чем века; – 4. Там же хранится, кажется единственное, известное письмо Абрама Перетца от 18. VIII. 1800 г. Василию Степановичу Попову (текст писан писарской рукой; подпись – автограф), см.: Архив В.С. Попова, Ф. 609. Ед. хр. 283: письмо делового содержания, свидетельствующее об энергичной посреднически-предпринимательской деятельности адресата, умения ценить временной фактор, о его предусмотрительности. "Честь имею быть на всегда с чувством глубочай-

шей преданности и высокопочитания Милостивый Государь Вашего высокопревосходительства всепокорнейше... Абрам Перетц", – так заканчивается это письмо; – 5. Из иконографических материалов, относящихся к А.М. Дивьеру (1682–1745), ср. его портрет, написанный неизвестным художником во время генерал-полицмейстерства Дивьера.

³⁵ Об Абраме Перетце, помимо уже упоминавшихся трудов Голицына, Гордона, Гессена и др., см.: Евр. Энц. XII, 394–395

³⁶ О Ноте Ноткине, помимо указанной литературы, см.: Евр. Энц. XI, 801–802; *Шугуров М.Ф.* История евреев в России // *Русский архив.* 1894. Т. 1–5 и др.

СПЕЦИФИКА ДРЕВНЕРУССКИХ ОПИСАНИЙ СВЯТОЙ ЗЕМЛИ*

Былина о сорока каликах с каликою рассказывает о людях молодых и сильных, перед которыми дрожат даже киевский князь с дружиною. Когда кричат калики зычным голосом "[...] дрогнет матушка сыра-земля, с дерев вершины попадали...". Молодцы идут в путь-дорогу:

...Идти будем к городу Иерусалиму:
Святой святыни помолитися,
Господню гробу приложитися,
Во Чердань-реке искупатися...¹

Именно такие люди составляли, наверное, дружину игумена Даниила, автора первого древнерусского описания Святой Земли, когда путешествовал он по ее дорогам в начале двенадцатого столетия². Подобные им новгородские паломники положили в церкви привезенные из Иерусалима святые мощи, а посадник Мирослав даже послал в 1134 году в Новгород доску из Гроба Господнего³.

Сильные, инициативные и отважные люди, готовые намного в большей мере, чем их соотечественники, перешагнуть существующие трафареты мышления, такими представляются нам древнерусские паломники. Вместе с тем они не изгой по отношению к обществу. Руку автора паломнического описания вела наверняка также мысль о необходимости донести до сознания читателя тот факт, что автор остался верен понятиям и порядкам его времени. В записках путешественников чувствительно влияние политической и религиозной действительности Древней Руси.

Эти записки, и паломнические описания в особенности, представляют собой такой род историческо-литературного источника, которые не поддаются детальной классификации. Их общим знаменателем является

* Статья основана на положениях, содержащихся в моей книге, изданной на иврите: *Иоель Раба*. Ерец-Исраел б'теурей носиим русии, хамеот j"б-j"з (Палестина в описаниях русских путешественников, 12-17 ст.). Иерусалим, 1986. Это переводы текстов, сопровождаемые вводными статьями и комментариями (текстологическими и источниковедческими). Задачей ее было дать израильскому читателю возможность встречи с незнакомым ему родом свидетельств по двум все более его интересующим и связанным здесь органически областям знания – исторической географии Палестины и истории духовной культуры русского народа. Проблема "видения мира" и восприятия зарубежья древнерусскими паломниками и путешественниками затронута мною также в статье "Das Weltbild der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen russischen Reisender" (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. B., 1986. Bd. 38. S. 20-41).

Работа над книгой основывалась только на доступных мне в то время опубликованных первоисточниках. Отрадно, что теперь можно уже обратиться внимание читателя на новейшие издания источников в 11-томной серии "Памятники литературы Древней Руси" под общей редакцией Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачева, а также на изданные под редакцией Н.И. Прокофьева тома "Книга хождений: записи русских путешественников XI-XV вв. (М., 1984) и "Записки русских путешественников XVI-XVII вв." (М., 1988).

именно их сложная, многоаспектная конструкция. Для паломнических хождений характерен в особенности специфический кругозор их автора, чувствующего себя в то же время принадлежащим к двум мирам – небесному и земному. Его внимание обращено прежде всего на то, что важно и существенно, а именно на земные свидетельства небесного мира. Особенно выразительно выступает это явление в сочинениях древнерусских паломников. Нет в них места деталям ежедневного быта или советам потенциальным путешественникам, являющимся обыкновенно частью западноевропейских описаний. Древнерусское описание более сосредоточено на том, что важно и существенно для его автора, и оставляет в стороне прочие аспекты путешествия⁴. Вместе с тем оно не является просто инвентарем святых мест⁵. По большей части эти сочинения составляют по существу цепь отдельных описаний. Именно выбор (отбор), определение того, о чем пишет данный автор, верный в общем существующей конвенции (“условностям”, подходу), является характеризующим его сочинение личным началом.

Другими словами, характер хождения зависит от характера его автора, от степени его относительной независимости от принятых способов выражения. Личное начало, субъективная точка зрения, является общим для этой группы источников, хотя понятно, что это личное начало не выражено ясно и открыто в стилистической конструкции памятника. Согласно условностям описания святых и возвышенных мест и материй, роль повествователя исчезает в общих определениях, показывающих святое место вне существенной связи с данным путешествием. Но все-таки, более внимательное прочтение памятника покажет, что личное начало определяет, по существу, его конструкцию. Сочинение является целью описаний пути путешественника и посещенных им мест. Порядок повествования верен в общей системе путей описываемой страны, а специальные интересы автора приводят к расширению кругозора и к обращению внимания на земные аспекты окружавшей его действительности. Древнерусское описание Святой Земли является тем самым свидетельством личных переживаний его автора.

Этот общий момент древнерусских хождений более выразителен именно в сочинениях эпохи европейского средневековья. До перемен в русской государственности на протяжении шестнадцатого столетия, примером государственности на протяжении шестнадцатого столетия, примером и источником вдохновения авторов описаний путешествий было сочинение игумена Даниила. Принадлежащий к культурной элите Киевского государства, впитавший зрелую культуру Византии, Даниил посвящает в своем сочинении – а может быть, лучше было бы сказать “сочинениях” – немало места описанию церемонии зажигания Святого огня в церкви Воскресения Христова в Иерусалиме⁶. Автор подчеркивает уважение властителей государства крестоносцев к Русской Земле и свою постоянную заботу о божеском благословении русским людям и Русской Земле. Вместе с тем во время продолжительного пребывания в Святой Земле (предположительно 1108–1109) Даниил видит и записывает виденное им в Иерусалиме и в районах лежащих далеко от обычных путей паломников – от Иудейской пустыни на юге до галилейских возвышен-

ностей на севере страны. Он не ограничивается обычными местами христианской традиции, но расширяет кругозор и описывает окружающую его среду, пишет о горах и людях, о культурных злаках и о диких зверях. Земное органически связано в описании Даниила с небесным, принадлежит общей системе восприятия. Исторический источник, свидетельствующий о состоянии Святой Земли в начале эпохи крестоносцев, является тем самым также свидетельством культурного уровня Киевской Руси.

Как уже было отмечено, влияние Даниила ощущается в древнерусских паломнических описаниях позднего средневековья. В общем, вследствие политической ситуации эпохи паломничество в Святую Землю надолго почти исчезло как социальное явление русского общества и как элемент его понимания мира. Вторичное завоевание Святой Земли последователями Ислама привело вначале к далеко идущему ограничению потока христианских паломников, а падение Киевской Руси и монгольское завоевание положили конец свободному движению к югу. Святая Земля очутилась на время на краю общественного сознания и государственного интереса русских людей. Самым ранним описанием Святой Земли, написанным после Даниила, является хождение игумена Агрефения, датируемое семидесятыми годами четырнадцатого столетия⁷. До наших дней сохранились только единичные списки этого сочинения, скопированные с неоконченного автором черновика; намного больше списков вводной части хождения, описывающей путь к Черному морю. Территория к югу от этого пути в Византию не являлась тогда целью духовных стремлений русского культурного мира. Тем легче было выразить личные интересы и стремления тем русским путешественникам, которые посетили в то время Святую Землю и отметили свои впечатления на бумаге. Агрефений, игумен монастыря в относительно развитой Смоленской земле, обращает специальное внимание на сельское хозяйство Святой Земли. Полный личной инициативы и стремящийся показать себя иноку Зосима из Троице-Сергиева монастыря, посетивший Святую Землю в 1419–1420 годах⁸, пишет собственно о себе самом, о том, что случилось с ним и о личной отваге, приведшей его к посещению опасных для паломников районов страны.

Уже в половине пятнадцатого века, в годы жизни следующего за Зосимой поколения, изменяется “видение” Святой Земли в различных областях Русской Земли и представление о значении для этого общественного сознания. Исчезновение Византии с политической карты мира, с одной стороны, и происходящее объединение Русской Земли под властью Москвы, с другой стороны, приводят к возрождению интереса к миру первичной христианской православной традиции. Священноиннок Варсонофий (1456) воздвигает в своем сочинении⁹ мост, соединяющий Святую Землю с Великим Новгородом, ведущим последнюю борьбу против победоносной Москвы. В противовес московской традиции связей с византийской церковной иерархией, показывает Варсонофий новгородцам понятный им мир материальных основ и культурной традиции. Христианские постройки Иерусалима, их конструкция и размеры –

все это отвечает понятиям поколения, которое воздвигло церковные постройки по примеру церквей эпохи новгородского могущества¹⁰.

Только в одном списке сохранились черновые записки Варсонофия после окончательной победы Москвы. Но постепенно начало изменяться также и отношение Москвы к месту Святой Земли в системе общественного миропонимания¹¹. Можно предположить, что это было предугадано гостем Василием – может быть, впоследствии московским дьяком Василием Мамыревым – когда он составил описание посещения стран Ближнего Востока в 1465–1466 гг. Торговые дела привели туда московского гостя, и только в части, посвященной описанию Святой Земли, облачается он в одежду паломника. В других разделах своего сочинения Василий показывает себя опытным наблюдателем, обращающим внимание на вещи, могущие заинтересовать именитых людей государства к северу от распространяющейся Турецкой империи – городские фортификации, источники воды, рынки и население различных районов¹².

Описание Василия опередило свое время. Только в семнадцатом столетии, во время ожесточенной борьбы между Россией и Турцией, эти вопросы нашли вновь место в описаниях путешествий. Пока внимание было обращено прежде всего на вопросы, связанные с миром религиозных понятий. След первых попыток связи с южным соперником – турецким неприятелем Московского государства, с государством египетских мамелюков, остался только в нескольких строчках, приписываемых посланному в Египет в конце пятнадцатого века русскому посланнику, Мисюру Мунехину¹³. В то же время, анонимное описание Иерусалима и его ближайших окрестностей, датируемое семидесятыми или восьмидесятыми годами пятнадцатого столетия, нашло дорогу и осталось составной частью московской летописи¹⁴. Более внимательное прочтение этого почти инвентарного описания открывает, впрочем, что это, собственно говоря, список прав держания мест, святых в христианской традиции. Понятно, что лишь на такой основе невозможно ответить на вопрос, существовал ли в Москве уже в это время – время формирования идей наследования центров христианского мира, не только религиозный интерес к местам первичной христианской традиции.

Во всяком случае, с анонимного описания Иерусалима начинается новый раздел в истории русских описаний Святой Земли. С образованием объединенного Российского государства усилился также официальный характер хождений. Их авторы являются по большей части посланниками государственных властей или, по крайней мере, пытаются уподобиться им во время поездки, и во всяком случае, в самом сочинении. С начала Нового времени западноевропейский паломник превратился постепенно в путешественника-туриста, записывающего свои замечания об интересной или экзотической стране. Другое дело – русский паломник. Большинство из тех, кто известен нам по их запискам, датированным шестнадцатым и семнадцатым веками, прибыли в святые места не по своему велению и инициативе. Если не брать во внимание русских пленников, освободившихся из турецкого плена и возвратившихся в родную страну, это были посланники или люди так или иначе связанные с

укреплением русского влияния в среде православного восточного христианства. Понятно, что цель, для которой они были посланы, повлияла также на написанные ими отчеты о путешествии, предназначенные царю всея Руси.

Их внимание обращено прежде всего на вопросы, связанные с православной верой. В начале эпохи, во второй половине шестнадцатого столетия, посланники властителя единственной независимой страны православного христианства удовлетворяются записью данных о монастырях Иерусалима и Синайского полуострова (Коробейников в отчете о передаче подарков в 1593 году)¹⁵ или использованием греческих путеводителей по Святой Земле (Поздняков, в связи с поездкой в 1559–1560 гг.)¹⁶. Рост интереса к Святой Земле приводит к образованию нового типа хождения, в котором трафарет официального отчета будет использован как основа описания, предназначенного для более широких слоев читателей. В результате этой попытки появилось сочинение, приписываемое Коробейникову, написанное на основе отчета Позднякова, с присовокуплением рассказов и слухов о странах Ближнего Востока, имеющих, вероятно, распространение в среде московской читающей публики. Кроме того, в “центре отчета” поставлен теперь иерусалимский православный патриарх, вместо александрийского, как в отчете Позднякова.

Тенденция соединения формального отчета с литературным сочинением характерна также для хождений семнадцатого столетия, и проявляется особенно в сочинении казанского купца Василия Гагары (1635–1636)¹⁷, которое стало, вместе с “Псевдо-Коробейниковым”, популярным чтением широких кругов русского общества.

В 1640 г. было написано из ряда вон выходящее сочинение, описывающее якобы путешествие его героя в Святую Землю и окрестные страны. Нет никакой связи между фантазиями “Слова о некоем старце”¹⁸ и действительностью, но в постановке во главу угла рассказа о случившемся с героем скрыта тенденция последующего развития описаний путешествий. Формально эти описания написаны еще в жанре отчета, предназначенного властью имущим Московского государства. Дьякон Троице Сергиева монастыря Иона, “по реклому Маленький”, пытается даже обратиться к прежним образцам паломнической литературы, но и в его сочинении ощущается уже влияние литературных сочинений эпохи, выдвигающих на первое место деяния индивидуального героя¹⁹.

Пространная книга отчета его спутника по путешествию, посланника Посольского приказа Арсения Суханова²⁰, превращается в значительной части в описание мыслей и переживаний путешественника, встреч и разговоров с встреченными им людьми. В то же время Суханов пытается найти выход из основного противоречия в греческой православной традиции, демонстрируя личную приверженность традиции православно-русской. В том основа объективного формально отчета о православном обиходе и о положении православной церкви в посещенных им странах, и Святой Земли в особенности, с обращением специального внимания на извращения этого обихода и обычая. Судьбы отчета и его автора пошли разными путями. Суханов стал заведующим Московским печатным

двором; негативная оценка греческого православия обратила его книгу в любимое сочинение раскольников. Отчет посланника деятелей реформы стал оружием борющихся за Древнюю Русь.

В этом именно заключен парадокс древнерусских описаний Святой Земли: предназначенный для властей отчет превращается в основу оппозиции властям; задача написания формального отчета встречается с тенденцией использования его как чтения, предназначенного для более широких слоев общества; трафарет сочинения ограничивает кругозор его автора, но в то же время приводит к углубленному представлению избранных аспектов действительности. "Потаенный язык" древнерусских хождений заключается именно в сосредоточении внимания на этих избранных вопросах. В целесообразности ограниченного конвенцией (условностями) кругозора особое значение хождений как источника по истории древнерусской культуры и источника по истории Святой Земли.

Древнерусские хождения в Святую Землю были сочинениями личными, которые превратились формально в сочинения собственно литературные; описанием путей индивидуального паломника, которое воспринималось как отчет официального посланника; были рассказом о виденном взором верующего, вошедшим в круг широкого чтения в обществоединственного независимого православного государства. Но вместе с тем, все эти воплощения древнерусского хождения свидетельствуют о Святой Земле его дней и об облике духовного мира современного автору древнерусского общества.

¹ Срезневский И.И. Русские калики древнего времени // Зап. Имп. АН. 1862. Т. 1, ч. 2. С. 289; Пылин А.Н. История русской литературы. СПб., 1902. Т. 1. С. 364.

² Путешествие игумена Даниила по святой Земле, в начале XII века (1113–1115) / Под ред. А.С. Норова. СПб., 1864; Житие и хождение Даниила, русской земли игумена, 1106–1107 гг. / Под ред. М.В. Венивитинова. СПб., 1883 (Палестинский Православный Сборник. Вып. 3. Далее: ППС).

³ Айналов Д. Некоторые данные русских летописей о Палестине // Сообщения Палестинского Православного Общества. СПб., 1906. Т. 17. С. 344–346. (Далее: ППО); Хождение Новгородских калик в Иерусалим в 1163–1168 годах // ППО. 1897. Т. 8. С. 499–500.

⁴ Ср. также: Гуляревский А. Древнерусское паломничество // Древняя и новая Россия. 1878. Т. 2. С. 329–331; Trubetzkoy N.S. Vorlesungen über die altrussische Literatur. Furence, 1973. S. 80.

⁵ Так считает К.Д. Зеemann, см.: Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur // Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. S. 71.

⁶ Путешествие игумена Даниила... С. 138–1493

⁷ Хождение архимандрита Агрефенья около 1370 года. СПб., 1896 (ППС. Вып. 48).

⁸ Прокофьев Н.И. Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину (текст и археографическое вступление) // Учен. Зап. Московск. пед. ин-та. М., 1971. Т. 455: Вопросы русской литературы. С. 12–42.

⁹ Хождение священноинок Варсонофия ко святому граду Иерусалиму в 1456 и 1461–1462 гг. 1896 (ППС. Вып. 15, кн. 3).

¹⁰ Raba J. Archiepiscopal authority and Novgorodyan culture in the fifteenth century / Ed. V.S. Filer, D.S. Worth // Slavic linguistics, poetics, cultural history: in honor of Henrik Bimbaum on his six-

teenth birthday 13 december 1985 (International Journal of slavic linguistic and poetics, 31/32). 1985. P. 351–358.

- ¹¹ Прокофьев Н.И. Русские хождения XII–XV вв. // Учен. Зап. Московс. пед. ин-та. М., 1968. Т. 288: Вопросы русской литературы.
- ¹² Хождение гостя Василья / Под ред. архим. Леонида. СПб., 1884 (ППС. Вып. 3, кн. 6).
- ¹³ Шахматов А.А. Путешествие Мисюра Мунехина на Восток и хронограф редакции 1512 года // Изв. Отд. русского языка и словесности АН. СПб., 1899. Т. 4. С. 200–222.
- ¹⁴ Полное собрание русских летописей. СПб., 1897 (М., 1965). Т. 11: Патриаршая или Никонская летопись. С. 104–108.
- ¹⁵ Хождение Трифона Коробейникова / Под ред. Х.М. Лопарева. СПб., 1889. С. 96–103. (ППС. Вып. 27).
- ¹⁶ Голубцова М.А. К вопросу об источниках древнерусских хождений в св. Землю: “Поклонение св. града Иерусалима”, 1534 // Чтения в Об-ве истории и древностей российских. 1891. Ч. 4. С. 42–44; Полный текст хождения: Хождение купца Василия Познякова по святым местам Востока / Под ред. Х.М. Лопарева. СПб., 1887 (ППС. Вып. 18).
- ¹⁷ Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Иаковлевича Гагары 1634–1637 гг. / Под ред. С.О. Долгова. СПб., 1891 (ППС. Вып. 33).
- ¹⁸ Слово о некоем старце: вновь найденный памятник русской паломнической литературы XVII века / Под ред. Х.М. Лопарева // Сборник Отд. русского языка и словесности АН. СПб., 1890. Т. 51, ч. 2.
- ¹⁹ Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря чернаго дьякона Ионы по реклому Маленького / Под ред. С.О. Долгова. СПб., 1895 (ППС. Вып. 42).
- ²⁰ Проскинитарий Арсения Суханова, 1649–1653 гг. / Под ред. Н.И. Ивановского. СПб., 1889 (ППС. Вып. 21).

СОДЕРЖАНИЕ

	Предисловие (<i>Л.В. Заборовский</i>)	3
<i>В.М. Лурье</i>	Чаша Соломона – Чаша Ездры. Элементы раннехристианского благочестия в Житии святого равноапостольного Кирилла, Учителя Словенского, и их значение для истории текста	9
<i>М.В. Бибииков</i>	Библейские сюжеты в византийских, древнеславянских и других версиях флорилегия Анастасия Синаита	26
<i>В.Я. Петрухин</i>	Славяне и Русь в "Иосифоне" и "Повести временных лет". К вопросу об источниках начального русского летописания (с публикацией источника)	44
<i>А.М. Ранчин</i>	Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо- и новозаветные истоки	57
<i>Г.Г. Литаврин</i>	Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях в Херсоне и о мученичестве Евстратия Постника	66
<i>А.В. Ратобильская</i>	Евреи в Венгрии (X–XII вв.) (с публикацией документа)	83
<i>А.В. Рандин</i>	"Христианское общество" и еврейский элемент в средневековой Чехии (X–XVI вв.)	92
<i>А.А. Турилов</i>	"Все са минеть". Отголоски легенды о царе Давиде в русской сфрагистике и книжности (с публикацией источника)	107
<i>И.Ф. Макарова</i>	Проблемы этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв.	114
<i>Г.П. Мельников</i>	Социальноэкономическое и социокультурное положение еврейского населения Праги в конце XVI – начале XVII в.	123
<i>Б.Н. Флоря</i>	Новые свидетельства об отношении населения Украины к евреям первой половины XVII в. (документы)	136
<i>Ю.Е. Ивонин</i>	Д.И.Яворницкий (Эварницкий) о евреях на Украине в XVI–XVII вв.	139
<i>М.М. Фрейденберг</i>	Евреи Воеводины, 1700–1848	144

<i>В.В. Мочалова</i>	Евреи в Польше: история в зеркале литературы	159
<i>Л.А. Софронова</i>	Тема богоизбранного народа в польском мессианизме. Мицкевич и Красинский	176
<i>В.Н. Топоров</i>	На рубеже двух эпох: к новой русско-еврейской встрече (Л.Невахович и его окружение) ..	182
<i>И. Раба</i>	Специфика древнерусских описаний Святой Земли	219

CONTENTS

	Introduction (<i>L.V. Zaborovskij</i>)	3
<i>Lur'e V.M.</i>	The Cup of Solomon and the Cup of Ezra: Some Elements of Early Christian Piety in the Vita of St. Cyrill and their Significance for the History of its Text	9
<i>Bibikov M.V.</i>	Biblical Subjects in the Byzantine, Old Slavonic and other Versions of Anastasion of Sinai. (In Addenda – Publication of Sources)	26
<i>Petrukhin V.Ja.</i>	The Slavs and Rus in "Iosippone" and "Initial Chronicle". Contribution to the Study of the Sources of Early Russian Chronicles. (In Addenda – Publication of Sources)	44
<i>Ranchin A.M.</i>	Pillars of Fire in Old Russian Hagiography: Old- and New Testament Connotations	57
<i>Litavrin G.G.</i>	The Paterikon of Kievo-Pecherskij Monastery on the Jews Slave Traders in Cherson and on the Martyrdom of Eustratios the Faster	66
<i>Ratobyl'skaja A.V.</i>	The Jews in Hungary (10–12 Centuries). (In Addenda – Publication of Sources)	83
<i>Randin A.V.</i>	"Christian Society" and the Jewish Minority in Medieval Bohemia (10–16 centuries)	92
<i>Turilov A.A.</i>	"Всё са мнѣ" – Repercussions of the Legend about King David in the Russian Sphragistics. (In Addenda – Publication of Sources)	107
<i>Makarova I.F.</i>	Ethnogenesis of the Jews in Bulgarian Lands and some Particular Features of Ethnical Interaction in the 15–17th Centuries	114
<i>Mel'nikov G.P.</i>	Social, Economical and Cultural Situation of the Jewish Population in Prague (late 16th – early 17th Centuries)	123
<i>Floria B.N.</i>	New Evidences for the Attitude towards the Jews in Ukraine in the First Half of the 17th Century (Publication)	136
<i>Ivonin Ju.E.</i>	D.I. Iavornitskij (Evornitskij) on the Jews in Ukraine in the 16–17th Centuries	139
<i>Freidenberg M.M.</i>	The Jews in Voevodina (1700–1848)	144
<i>Mochalova V.V.</i>	The Jews in Poland: History in the Mirror of Literature	159

<i>Sofronova L.A.</i>	The Notion of the "People Chosen by God" in Polish Messianism: Mitskevich and Krasin'skij	176
<i>Toporov V.V.</i>	On the Edge of Two Epochs: on the New Russian-Jewish Meeting (L. Navakhovich and his Entourage)	182
<i>Raba I.</i>	Peculiarities of Old Russian Descriptions of Holy Land	219

С47 Славяне и их соседи. Вып.: Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – Новое время. М.: Наука. – 231 с.
ISBN 05-02-008578-2

Книга посвящена широкому кругу проблем – религия, культура, экономика, политика, – напрямую связанных с миграцией еврейского населения.

Для историков

С 0503030000-075 Заказное
042(02)-94

ББК 63.3(4)

Научное издание

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ

Вып. 5

*Утверждено к печати
Институтом
славяноведения и балканистики
РАН*

Редактор издательства Л.А. Зуева
Художественный редактор В.Ю. Яковлев
Технический редактор Н.Н. Кокина

Л.Р. № 020297 от 27 ноября 1991 г.

Подписано к печати 22.03.94

Формат 60х90 1/16

Гарнитура таймс

Печать офсетная

Усл. печ. л. 15. Усл. кр. отт. 15,1 Уч.-изд. л. 18,3

Тираж 500 экз. Тип зак. 3066

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»

117864 ГСП-7, Москва, В-458,

Профсоюзная ул., 90

Санкт-Петербургская типография № 1 ВО «Наука»
199034, Санкт-Петербург, В-34, 9-я линия, 12

**В издательстве
"НАУКА"
в 1994 году
выходят в свет**

А. А. Новосельский

**НАУЧНОЕ НАСЛЕДИЕ:
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ
ЭПОХИ ФЕОДАЛИЗМА**

21 л.

Ранее непубликовавшиеся сочинения выдающегося отечественного историка А.А.Новосельского посвящены внешнеполитической истории русского государства в период его складывания как многонациональной державы. Рассматривается сложный узел дипломатических отношений с Крымским ханством, Украиной, Польшей и Турцией во времена гетманства Ивана Выговского, Юрия Хмельницкого, Ивана Брюховецкого, Петра Дорошенко (вторая половина XVII в.). В научный оборот вводится большой архивный материал.

И.И. Свирида
САДЫ ВЕКА ФИЛОСОФОВ
В ПОЛЬШЕ

15 л.

Богато иллюстрированное издание, в котором рассматривается утопическая концепция естественного парка XVIII в. Автор рассказывает о художественном облике парка, об иллюзиях и реальности паркового быта, о том, как представляли себе идеального обитателя парка его “конструкторы” и создатели. Читателя наверняка заинтересует и подробный рассказ о тайной символике парков, возникшей не без влияния масонства. Приложение содержит различные описания парков их современниками. Резюме на английском языке.

ОДИССЕЙ
ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ
1993
ОБРАЗ "ДРУТОГО" В КУЛЬТУРЕ
25 л.

Авторский коллектив очередного, пятого выпуска сборника – созвездие имен: Л. Копелев (Германия), П. Хайэмс, П. Берк (оба – Великобритания), А.Я. Гуревич, Ю.Л. Бессмертный, (Россия) и др. Исследуются проблемы психологии межнациональных и межконфессиональных отношений, картина мира в обыденном сознании европейцев и мусульман. В разделе публикаций – памятник древнеисландской литературы “Прядь о Торлейве”.

СОФИЙСКАЯ ЛЕТОПИСЬ ПО СПИСКУ И.Н. ЦАРСКОГО

(Полное собрание
русских летописей. Т.39)

35 л.

Софийская 1-я летопись по списку И.Н. Царского начинается "Повестью временных лет", заканчивается записью за 26 ноября 1508 г. Источники списка Царского, являющегося самостоятельной редакцией летописного свода, — это редакция Софийской 1-й летописи, Сокращенный свод 1493 г., записи великокняжеского летописания, доведенные до 1508 г.

В.И. Пилипко

Старая Ниса.

Здание с квадратным залом

15 л.

Городище Старая Ниса расположено на юге Туркменистана; оно принадлежит к числу важнейших культурных и политических центров Парфянского государства (III в. до н.э. - III в. н.э.). Книга содержит полное описание результатов археологического исследования одного из важнейших архитектурных сооружений Старой Нисы - "Здания с квадратным залом", истории изучения здания, его планировки, архитектурного убранства. Анализируются проблемы исследования парфянской культуры. Многие приведенные в книге сведения получены при раскопках последних лет и публикуются впервые. Книга богато иллюстрирована.

КРЕСТЬЯНСКИЕ ЧЕЛОБИТНЫЕ

XVII в.

**(Из собраний
Государственного
исторического музея)**

25 л.

Сборник документов является первым изданием челобитных крестьян всех социальных категорий, проживавших в разных регионах России. Крестьянские челобитные – уникальный документ, отражающий быт, социальные отношения и круг требований крестьян. В публикуемых документах разносторонне отражена история многонационального российского крестьянства XVII в.

