

СТАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ СЛАВЯНОВЕДЕНИЯ И БАЛКАНИСТИКИ
НАУЧНЫЙ ЦЕНТР ОБЩЕСЛАВЯНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
(ЦЕСЛАВ)

СЛАВЯНЕ И ИХ СОСЕДИ
ЕВРЕЙСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ ЦЕНТРАЛЬНОЙ, ВОСТОЧНОЙ
И ЮГО - ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ:
СРЕДНИЕ ВЕКА - НАЧАЛО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Сборник тезисов XII Чтения памяти В.Д.КОРОЛЮКА

Москва, 1993

Редколлегия:

В.Н.Топоров, академик РАН, Г.Г.Литаврин, член-корреспондент РАН, отв.ред. серии, Л.В.Заборовский, к.и.н. отв.секретарь, Г.П.Мельников, к.и.н., бригадир, Н.С.Захарына.

ISBN 5 - 201 - 00758 - 9

**© Институт
славяноведения и
балканистики РАН, 1993**

Вступление

На сей раз под общим титулом своих ежегодных конференций "Славяне и их соседи" Отдел истории средних веков предлагает тему несколько необычную, посвященную положению еврейства в интересующем нас ареале. Необычную потому, что евреи не были здесь "соседями", а на протяжении веков являлись интегральной частью жившего в нем населения. Тем не менее не приходится сомневаться, что постановка такой темы как особой вполне оправдана, ибо в Европе евреи долгое время занимали вполне определенную, четко выраженную в разных отношениях и довольно обособленную нишу.

Нет нужды много писать о историографическом значении избранной нами ныне проблематики: история еврейства в регионе является "вечной" темой, а для нашей бывшей единой страны и ее разделившихся независимых частей особенно актуальна, поскольку во многом укоренившиеся здесь традиции изучения "еврейского вопроса" слишком долго были далеки от научности и объективности да и сейчас сохраняют черты патологии. Поэтому намеченная для очередной конференции тематика имеет не только чисто научное, но и общественное звучание. Как свидетельствуют издаваемые тезисы, на ней силами историков, филологов, религиоведов, культурологов, литературоведов будет рассмотрен обширный (в хронологическом, тематическом, страноведческом смыслах) круг вопросов, что, как мы надеемся, станет позитивным вкладом в изучение поставленной проблемы.

АПОСТОЛЬСКАЯ МИССИЯ В ПРИЧЕРНОМОРЬЕ: К ИУДЕЯМ ИЛИ ВАРВАРАМ?

1. Апокрифические "хождения" апостолов начали создаваться в разных частях христианского мира уже во II в. Согласно многим апокрифам, апостолы жребием поделили миссионерские области. Результаты жеребьевки в разных источниках выглядят по-разному, но Причерноморье (Скифия и Понт) обычно связываются с именами Андрея, Матфея и Симона Кананита.

2. Есть в апокрифах и более конкретные географические привязки: во-первых, в "Деяниях Андрея" упоминается город Севастополь, то есть совр. Сухуми. О нем же говорят Псевдо-Елифангий и Псевдо-Дорофей. Во-вторых, в "Мученичестве Матфея" назван город Мирмини, который в латинской версии "Деяний Андрея и Матфея" и у Григория Турского звучит как "Мермидония". Этот город фигурирует еще в десятках источников на множестве языков (см.: D.R.MacDonald. The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Mathias in the City of the Cannibals. Atlanta, 1990, p. 7-9). Общее мнение состоит в том, что имеется в виду город Мирмекий в Крыму.

3. Несмотря на завет Христа "Научите все народы" (Мт. 29, 19), апостолы, по меткому наблюдению Феодорита Киррского, "несли Божественную весть из всех народов в первую очередь иудеям" (Theodoriti Expositio in Ps. 116). Хождения апостолов пролегли от одной еврейской общины к другой. Так это было организовано и в самой империи, и за ее пределами (R.A.Lipsius. Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883, Bd. I, S.33), например, в Индии и в Аравии. Так же это происходило и в Причерноморье, где наличие крупных еврейских общин не подлежит сомнению. Существуют ли хоть какие-нибудь данные о том, что апостольская миссия была обращена к кому-нибудь, кроме иудеев?

4. В "Деяниях Андрея и Матфея" сказано, что "Матфею выпало идти в страну человекаядцев". В "Деяниях Филиппа" утверждается, что к "жестоким плотоядцам" был отправлен Фо-

ма, Матфей же – "к злым и диким пещерным жителям". Наконец, в деяниях Андрея подробно рассказывается о его приключениях в "городе людоедов". Хотя "страна каннибалов" точно и не локализуется, (Acta Andreeae, cura J.Prieur. Вреpolis, 1989, vol.I,р.68), в фантастической географии апокрифов ее место – явно в Причерноморье.

Значит ли это, что апостолы, пусть не в реальности, а лишь в представлениях той эпохи, – проповедовали не только иудеям, но и варварским племенам побережья? Можно ли сделать вывод, что уже самое древнее миссионерство находилось на том интернациональном уровне, которого в следующий раз достигли лишь ирландские проповедники VII в.?

5. Составители апокрифов многое заимствовали из античного романа, непременным атрибутом которого были путешествия по морю, пленения пиратами и т.д. Действие "Хождений" разворачивается в декорациях, традиционных для романа, потому и варвары там – условные, они живут в городах, неотличимых от эллинических (со статуями, храмами и т.д.), говорят на понятном апостолам языке.

6. Единственная по-настоящему "дикарская" черта апокрифических варваров – людоедство. Но даже и ее вряд ли следует признать этнографическим наблюдением: энкратитский дух "Хождений" делает особенно значимыми пищевые запреты, и каннибализм здесь – не более чем символ нечестия: например, в армянской версии "Деяний Андрея и Матфея" дикари едят рептилий (L.Leloir. Rapports entre les visions armenienne et syriaque des Actes apocryphes des apôtres. – *Orientalia Christiana Analecta*, 205 (1979), p. 139). Нафос апокрифов в данном случае заключается не в ИНО – культуре варваров, а в их БЕС – культуре.

7. В представлениях древних апостолы не видели своей задачи в обращении плесен, чуждых средиземноморской цивилизации. Поэтому, когда условности античного романа забылись, византийцев стало удивлять общение апостолов с варварами. Читателю апокрифов казалось абсолютно очевидным, что людоеды недостойны апостольской проповеди. В этих условиях чрез-

вычайно любопытной выглядит интерпретация, предлагаемая Псевдо-Епифанием (IX в.): "В этом городе ("людоедов") было большое еврейское население, разделенное на несколько партий, люди варварского и дикого нрава, прозванные за это каннибалами" (Epirhanii Vita Andreeae. - PG, 120 (1864), col.220). С точки зрения агюграфа, эта реконструкция возвращала ситуации правдоподобие: ему легче было представить себе еврея-людоеда, чем миссию к "настоящим" варварам.

Рассуждая о византийском миссионерстве, следует помнить эту убежденность, высказанную человеком, который вполне мог быть современником или даже знакомым Кирилла и Мефодия.

М.А.Дзюбенко

КОНТРАКТАЦИЯ СВЯЩЕННЫХ ИМЕН: ТЕТРАГРАММАТОН И ТИТЛО

Наше исследование базируется на постулате о том, что развитие письменности вплоть до Нового времени было одной из форм развития религиозной традиции. Христианство наследовало как ветхозаветному монотеизму, так и греко-римскому язычеству, и одной из линий наследования стала контракция священных имен, при которой сохранялась начальная и конечная буквы ряда важнейших слов, а на пропуск остальных (преимущественно гласных) указывал штрих над словом, получивший у славян название титла (от греч. τίτλος, ср. лат. titulus). Среди подтительных слов в церковнославянских рукописях фиксируются: БОГЪ - БЪ, ГОСПОДЬ = ГЪ, ДОУХЪ = ДХЪ, ОТЕЦЪ = ОЦЪ, НЕБО = НБО, ДАВИДЪ = ДДЪ, ИСРАИЛЬ = ИЛЪ, ИСОУСЪ = ИСЪ, ХРИСТОСЪ = ХСЪ, СЫМЪ = СМЪ, СЪПАСЪ = СПЪ, КРЪСТЬ = КРЪСТЬ, МАТИ = МТИ и др. - всего до 50 имен, часть из которых восходит к греческому, часть - к латинскому письменным канонам, а многие не находят аналогов.

В 1907 г. в книге "Nomina sacra" Л.Траубе высказал, в основном на материале греческих и латинских рукописей, предположение о том, что сокращенное написание христианских

священных имен восходит к греческой версии неогласованного написания еврейского имени Бога יהוה – Тетраграмматону. Эллинизированные иудеи, жившие в диаспоре, не владевшие древнееврейским и пользовавшиеся Септуагинтой в списках выделяли прописными буквами и особыми красками слова $\overline{\text{ΚΣ}}\text{-ΚΥΡΙΟΣ}$, $\overline{\text{ΘΣ}}\text{-ΘΕΟΣ}$, а затем это правило распространилось и на другие священные имена и перешло к христианам. Книга Л.Траубе, оказав определяющее влияние на дальнейшее исследование проблемы, вызвала немало возражений. В 1915 г. Г.Рудберг в книге "Neutestamentlicher Text und Nomina sacra" возвел контракцию священных имен к греческой скорописной традиции сокращения императорских титулов, а в 1959 г. А.Паап в книге "Nomina sacra in the Greek papyri of the first five centuries A.D.", разбирая рукописи I–II вв. по Р.Х., показал, что в распоряжении Л.Траубе имелись лишь списки более поздние, а в ранних прикровенность священных имен вовсе не была повсеместной, что нарушает непрерывность иудео-христианского преемствования. Работы по титлу в церковнославянской традиции прошли путь от приложения выводов Л.Траубе к соответствующему материалу (Г.Чремошник) до реконструкции системы подтительного написания и чтения в свете истории славянского литургического языка (Б.Успенский). В работах же по иудео-христианскому взаимодействию эта тема, насколько нам известно, пока не затрагивалась.

Феномен титла связан с христианским переосмыслением ветхозаветной религиозной традиции. Само слово "титло" восходит к церковнославянскому переводу греческого текста Ев. от Иоанна 19, 19 ("Написа́же ѿ тѣтла пѣлатъ, ѿ положи на крѣтъ. Бѣ же написано, Іс назарѣнинъ, црѣ ѿиудѣйскыи. Сего же тѣтла мнози чѣтоша ѿиудѣи... ѿ бѣ написано, ѣврѣйскы, грѣческы, римскы писмены" – Острожская Библия). Под "титлом", таким образом, изначально понимался титул "Царь Иудейский", написанный на Кресте Иисуса, и лишь позднее это название метонимически перешло к сокращенному штриху. Здесь же видим, что с титлом связана возможность трактовки языка как священного: священными в средневековье почитались

те три языка, на которых было написано "титло" Христа, и, видимо, богослужение могло вестись только на том языке, на котором можно было передать прежде всего Крестную надпись. Следовательно, одной из задач славянских первоучителей было обеспечить иудео-славянское преемство, что и было сделано через титло.

Как Б-г открыл Моисею (и его имена, в том числе важнейшее из них (см.: Исх 34,6), так Иисус открыл свои имена ученикам. Но если Моисею было заповедано прославление и возвеличивание Б-га, чем и объясняется украшенное написание Его имен даже в греческих переводах, то с Христом дело обстоит иначе. Прежде чем возвеличиться в Преображении и Воскресении, Он умалил Себя, став Сыном Человеческим. Поэтому естественно, что христианская традиция предписывает умаление имен Иисуса и других священных имен на письме, но возвеличивание их в Литургии через "возглавление великим гласом".

История изучения священных контракций показывает бесплодность прямолинейного позитивистского подхода. Будучи сложным явлением, возникшим на пересечении иудейской и греко-римской традиций, христианство и в письменности наследовало им обеим. Поэтому нет противоречия в том, что христианскую контракцию можно возвести как к Тетраграмматону (Траубе), так и к скорописному обозначению императорских титулов (Рудберг): ведь Иисус был не только Мессией, но и Царем Иудейским, и к Нему с равным основанием могли быть отнесены оба способа написания.

Имеющиеся в нашем распоряжении памятники позволяют также проследить конкретные связи между написаниями разных типов священных имен в греко-иудейских и славянских памятниках.

Система иудео-христианских контактов в письме не ограничивалась контракциями. Немалый интерес представляют и отдельные буквы славянского алфавита, среди них - буква-лигатура Ѡ, генезис которой традиционно видели в греческой омеге. Анализ этой буквы показывает, что она представляет со-

бой зашифрованную запись апокалиптического имени Иисуса Христа "Альфа и Омега" (Апок 1, 10), основанную на одновременном использовании древнееврейского, глаголического и кириллического алфавитов и системе внутренних перекодировок между ними. Создатели славянской азбуки хорошо понимали символику азбуки и определенным образом отметили иудео-христианскую письменную преемственность.

Наконец, еще одна нестандартная сфера пересечения древнееврейской и церковнославянской письменных культур – это восточнохристианские письменности (в первую очередь коптская и сирийская), которые, с одной стороны, типологически принадлежали к семитским языкам, а с другой, испытывали мощное греческое воздействие древнейшего христианства на греков и через них на славян. Древние славянские книжники считали сирийский язык "божественным"; в то же время сохранившиеся списки Жития Кирилла показывают бытовавшее отождествление "сирского" и "русского" письма. Полагая, что все названные системы письма входили в единый восточнохристианский ареал с общей традицией литургического языка, мы получаем ключ к разгадке фонетического значения титла, очевидно, родственного коптскому Vokalstrich. Восприятие восточного христианства как единого интертекста позволяет также указать на семитские корни подтительного чтения, выяснить происхождение ряда скорописных выносных букв и понять происхождение ряда букв славянского алфавита, генезис которых до сих пор неясен.

Как видим, изучение средневековой культуры не с точки зрения традиционной безрелигиозной лингвистики, но через призму религиозного мировоззрения приносит свои результаты, помогая установить ключевые точки не только иудео-христианских контактов, но и средневековой письменности вообще. Главная работа, конечно, еще впереди.

ПЕРЕВОДЫ С ЕВРЕЙСКИХ ОРИГИНАЛОВ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН
В ЭПОХУ СРЕДНИХ ВЕКОВ

1. Итоги изучения вопроса в русской науке были подведены В.Н.перетцем в 1926 г. За прошедшие десятилетия список источников увеличился, были предприняты также попытки найти методологические основы для решения спорных вопросов (Н.А.-Мещерский 1956, М.Альтбауер 1968, Алексеев 1990).

2. Перечень еврейских источников в восточнославянских переводах по тематическим группам:

[а] Св.Писание: Есфирь (более 20 списков начиная с XIV в.), Песнь песней (рукопись XVI в.), книги в кодексе начала XVI в. Библиотеки Литовской академии наук F - 19-262: Иов, Руфь, Песнь песней, Екклесиаст, Притчи, Плач, Даниил, Есфирь; еврейские глоссы на полях списков Пятикнижия XV-XVI вв.

[б] Св.История: отрывки из книги Иосифон в разных списках русской летописи и хронографа.

[в] Апокрифические вариации св.Писания: Исход Моисея и Цикл легенд о Соломоне в списках Толковой палеи XV-XVI вв., Слово блаженного Зоровавеля в рукописи XVI в.

[г] Литургика: сборник псалмов Махазор в двух списках XV в.

[д] Философские и естественно-научные трактаты: Логика Маймонида, Логика и Метафизика Аль-Газали, Тайная тайных с интерполяциями сочинений Маймонида, Шестокрыл, Лунник (в списках XV-XVII вв.).

3. По языку эти тексты делятся на четыре группы следующим образом.

[а] Тексты с признаками древности в языке и яркими лингвистическими русизмами: Есфирь, Иосифон, Исход Моисея, Соломонов цикл, Зоровавель.

[б] Сравнительно чистый церковнославянский язык с редкими фонетическими западнорусизмами: Махазор.

[в] Церковнославянский язык с западнорусским и запад-

нославянским лексическим элементом: Песнь песней.

[д] "Мова" (западнорусский язык с польским элементом в грамматике и лексике): библейские тексты из Виленского сборника и философские трактаты.

Можно думать, что за различием в языке стоит различие в происхождении этих текстов.

4. Ряд текстов из группы 3 является предметом полемики. О книге Есфирь высказано мнение, что она переведена с греческого оригинала (Соболевский 1903, Альтбауер – Таубе 1984, Лант – Таубе 1988), о Исходе Моисея и Иосифоне высказано мнение, что это сравнительно поздние переводы XV в. (Турдеану 1967, Таубе 1989). Аргументацию скептиков, впрочем, нельзя признать убедительной.

5. Достаточно известна историческая обстановка появления молитвенника Махазор: новокрещеный Федор по заказу великого князя Ивана III и митрополита Филиппа сделал этот перевод около 1470 г.

Об обстоятельствах возникновения других переводов приходится только гадать. Позднюю группу текстов, написанных на "мове", можно связывать с деятельностью евреев – ашкеназов, поселившихся в XIV в. на западнорусских землях. Ранняя группа (Есфирь и др.) могла возникнуть при участии доашкеназийских евреев, заселивших Восточную Европу в эпоху Хазарского каганата. Глоссы Пятикнижия вместе с делением текста на парашиот могут отражать практику синагогального применения славянского перевода Торы.

Однако достоверное решение этих вопросов лежит на путях дальнейшего углубленного изучения доступного рукописного и исторического материала. Большим шагом в этом направлении было бы издание и переиздание этих текстов как единого корпуса (Bibliotheca ludeo – rossica) на основе полного изучения текстологической и литературной традиции каждого произведения.

БИБЛЕЙСКИЙ СЮЖЕТ В ВИЗАНТИЙСКИХ И ДРЕВНЕСЛАВЯНСКИХ ВЕРСИЯХ

Ветхозаветные сюжеты о потомках Сима, Хама и Иафета и о разделе земли между ними, отраженные в книгах Бытия (X) и Исхода (XII), 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 от соответствующих экскурсов в византийских хрониках Георгия Логофета, Иоанна Малады, 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 продолжаются и в современной науке.

В этой связи предлагается обратиться к фрагментам об уделах Сима, Хама и Иафета, сохранным в флорилегии Псевдо-Анастасия Синаита. Флорилегий, возникший на основе сочинения "Ответы на вопросы", дошедшего под именем Анастасия Синаита (VIIв.) – 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 полемики – экзегетического произведения.

28-й вопрос флорилегия посвящен проблеме, почему Господь повелел Аврааму сделать обрезание. В связи с рассказом об Аврааме подробно перечислены 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.

Славянский перевод этого ответа составил 34 ю "главу"

древнеславянского Изборника Святослава (л.137 б – 140 а).

Анализ греческого текста и производного от него славянского перевода в Изборнике показывает, что содержание и объем текста флорилегия в Изборнике занимают промежуточное место в истории эволюции библейской легенды о разделе земли между исходными ветхозаветными источниками и византийскими историографическими, а затем и древнерусскими летописными, текстами.

Г.В. Алексеева

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ ПАМЯТИ В РУССКОМ ПЕВЧЕСКОМ СТИХИРАРЕ ДЕКАБРЯ МЕСЯЦА

В месяцеслов декабря месяца из Византии на Русь перешли как ветхозаветные, так и новозаветные тексты. Любопытно, что наиболее значительный, "дванадесятый" праздник декабря – Рождество Христово – сформировался относительно поздно. Лишь в 352 г. римской церковью при папе Юлии (337 – 352) праздник Рождества Христова был установлен в день 25 декабря (вместо языческого праздника Митры – бога Солнца), и только в V в. повсеместно введен в Устав и христианские сборники¹. Вместе с тем, значительная часть декабрьских памятней, в том числе и из окружающих Рождество, была введена в Стихирарь месячный из древнеиудейской практики.

Так, две недели перед Рождеством "святая Церковь празднует праведникам, кои спаслись верою в имеющего родиться Иисуса Христа". В первую из них, "неделю праотцев", с 11 по 17 декабря, – вспоминаются "святые патриархи, жившие до закона и по закон – от Адама до Иосифа обручника; святые пророки – от Самуила до Захария и до Претечи Иоанна Крестителя". Во вторую неделю – "святых отец", или неделю перед Рождеством – с 18 по 24 декабря прославляются "патриархи, родственные по плоти предки Господа", начиная от "Авраама, отца верующих, до Иосифа обручника, Пресвятыя девы Марии, а также ветхозаветные святые, жившие верою в грядущего Мессию". В неделю после Рождества ("неделя по рождестве") со-

вершается память святых и праведных Иосифа обручника, Давида царя и Иакова, брата Божия².

Как видим, праздник Рождества окружен как ветхозаветными, так и новозаветными памятями, создающими исторический фундамент празднеству. Есть и ряд самостоятельных, так называемых "средних" и "малых" праздников декабря³, заимствовавших ветхозаветные тексты. К таковым относятся памяти: пророку Аввакуму ("малый" праздник), зачатие святой Анны ("средний" праздник), пророку Данииле и трем отрокам - Анании, Азарии, Мисаилу ("средний" праздник), употреблявшиеся в иудейском богослужении около 600 лет до начала христианства.

Мы провели анализ состава и семиографии певческой книги Стихирарь XII-XVIII вв., включая списки соответствующих Миней, Праздничных Стихирарей и Праздник в крюкового пения, на материале 105 нотированных рукописей из рукописных собраний БАН, РГБ, ГИМ, ГПБ, ЦГАДА⁴.

С музыкальной точки зрения важно отметить, что названные нами памяти, главным образом, ветхозаветные, составляют достаточно стабильную часть русского певческого Стихираря, и отражая древнюю традицию, сохраняются в составе Стихирарей вплоть до XVIII в., в то время как "дванадесятый" праздник Рождество к этому времени уже окончательно переходит в книгу "Праздники". Так, в рукописи Музейного собрания РГБ Ф.178 № 5403, лл.104 об. - 162, фигурируют службы "Зачатие святой Анны", "пророка Даниила и трех отроков", "неделя святых праотцев" и "неделя святых отцев", названная "предрождеством Христовым"

Состав песнопений в названных службах колеблется в рукописях с XII по XVIII век, более свободен в предрождественских службах, что зависит от разных факторов (местные традиции, соотношение с недельным календарем, развитие более красочных певческих стилей в XVI-XVIII вв. - демественного, большого распева, сопровождающих "великий" праздник, и более стабилен в "средних" праздниках. Именно эти последние, представляющие собой древние ветхозаветные памяти, -

"зачатие святой Анны", "пророку Даниле и трем отрокам," - в службах декабря месяца являются тем благодатным материалом, который может служить убедительной основой для сравнительного исследования византийских корней древнего русского пения.

Анализ исторического становления мелодико - графических формул в русском знаменном пении с XII по XVIII век позволил, с одной стороны, найти графические прототипы некоторых функционально - значимых (конечных) попевок - "мережа", "кулизма", "кавычка"⁵ в рукописях XII в., а с другой стороны, показал многовариантность древнерусского певческого искусства, очевидную из взаимозаменяемости близких по функциям, но разных по мелодике и графике, мелодико - графических образований. Сравнение с аналогичной византийской практикой⁶ обнаруживает наличие в русских рукописях, самостоятельных и неизменных по графике вплоть до XVIII в., певческих формул, встречающихся в функциональных местах формы песнопений (окончания разделов, песнопения в целом). Последнее подчеркивает большую степень самостоятельности за знаменным роспевом, чем это признавалось ранее.

1. А.В.Белов. Рождество Христово. М., 1975.

2. О составе служб декабря см.: К.Никольский Пособие к изучению устава богослужения православной церкви. Спб., 1894.

3. Классификация праздников на "великие", "малые" и "средние" была сделана Никоном Черногорцем в Иерусалимском уставе в 1088 г., см.: Сергей, архиепископ Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901, т. I.

4. Представим список лишь репрезентативных рукописей:

XII век: О.п. 1.15, Соф. 384 - ГПБ; 381 № 152 - ЦГАДА; 34.7.6. - БАН; Сян.27. - ГИМ; Миней XII века - ГИМ Сян. 572, 589 162; ЦГАДА 381 № 131, 96, 97..

XIII век: 218 № 740 - РГБ; Миней XIII в. ЦГАДА 381 № 98.

XIV век: 113 № 3, Рум. 256 № 420 - РГБ, О.п. 418 -

ГПБ: Минея XIV века ЦГАДА 381 № 130.

XV век: Чуд. 59 - ГИМ, 304 №№ 439, 408, 440 - РГБ; Погод. 45, Сол, 690/758,-ГПБ; Син. 897 - ГИМ, 304 № 409 - РГБ, 181 № 711 - ЦГАДА.

XVI век: 304 №№ 421, 411, 410, 414; 178 № 706, 304 № 428 - РГБ; Соф. 472, Кир.Бел. 669/926, Соф. 493, Кир.Бел. 617/874, Кир.-Бел. 654/911, С. р. 492, Соф.498, Сол.289/277 - ГПБ, 113 № 262 - РГБ.

XVII век: 304 № 427 - РГБ, 381 № 317, 381 № 246 - ЦГАДА; Кир. Бел. №№ 583/840, 665/922, 616/873, 632/889, 628/885, 586/843, 651/908; Погод. 380, Сол. 280/277, 621/661 690/750- ГПБ; 379 №№ 58, 64 - РГБ; 33.14.2 - БАН.

XVIII век: Тит. 2996, Погод.413 - ГПБ; 16.6.26 - БАН; 178 № 5403, 199 №№ 78, 164 - РГБ.

5. В основе выявления функционально значимых формул знаменного распева лежит методика, предложенная в монографии: Г.В.Алексеева. Древнерусское певческое искусство (музыкальная организация знаменного распева). Владивосток, 1983.

6. Проводилось пока также на одной из древних, известных с IV в., служб - Варваре великомученице (4 декабря) по рукописям: Греч. 773, Греч.362 - ГПБ, Sinai 1218, Vienna gr. theol.136, Vienna gr.theol.181, Ambrosianus A 139.

А.И.Рогов

ВЕТХОЗАВЕТНЫЕ МОТИВЫ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ГИМНОГРАФИИ

1. В основе христианской гимнографии у самых ее истоков лежала древнееврейская литургическая поэзия, равно как и библейские ветхозаветные тексты. Это было вполне естественно, т.к. апостолы и их ученики первоначально, как и сам Христос, неуказательно посещали Храм Соломонов в Иерусалиме, и, если и собирались вне его, то прежде всего на молитве пользовались Псалтырю. Со временем, когда стали склады-

ваться собственно христианские молитвословия, они как бы наслаивались на псалтырную основу и строились по ее форме, а чаще всего прямо в подражание ей. В Византии развитие гимнографии обогатилось и усложнилось античными и эллинистическими поэтическими приемами. Но и в своей завершающей стадии развития гимнографической формы, которую литургика получила в творчестве Иоанна Дамаскина (VII-VIII вв.) и увенчалась созданием канона и Октоиха, учет текстов Псалтыри и ветхозаветные прообразы новозаветных событий и христианских святых оставался неизменным. Особенно показательны в этом отношении были ирмосы, открывавшие каждую песнь канона. Ирмос первой песни непременно был связан с воспоминанием перехода израильского народа через Красное ("Черное" море). Пятой – с чудом пророка Ионы; седьмой и восьмой – с отроками в печи Вавилонской. Очень часто и само содержание песни, или во всяком случае одного из ее тропарей, также было представлено, реминисценцией на соответствующую ветхозаветную тему или сюжет Ветхого завета. Наконец, обязательной вставной частью утреннего богослужения, посвященного какому – либо празднику или дню памяти того или иного святого были паремийные чтения, состоящие исключительно из ветхозаветных текстов, воспринимавшихся в их правообразовательном смысле.

2. Все сказанное о византийской гимнографии в полной мере относится как к южнославянской, так и к восточнославянской литургической поэзии. Для нее византийский образец всегда оставался священным и потому безусловно обязательным. Это видно и в самых первых опытах древнерусского гимнографического творчества, каким являются первые две редакции Служб Борису и Глебу. В них как бы само собой напрашивалось сопоставление братоубийства Ярополка Окаянного с аналогичным злодеянием Каина по отношению к Авелю и Ламеха по отношению к братьям Еноха. Интересно, что второе из названных сопоставлений мы находим не в стихирях или песнях канона, как первое, а в паремийских чтениях. Дело в том, что эти чтения, и это уникальный случай, составлены не из ветхоза-

ветных текстов, как это строго полагается по церковному уставу, а представляют собой совершенно оригинальное сочинение древнерусского автора, и тем не менее и в нем ощутимо звучат ветхозаветные мотивы.

3. Духовное самосовершенствование – одно из высших призваний христианина и, конечно, его примеры из жизни святых всегда присутствуют в службах им посвященных, прежде всего службах преподобным, т.е. аскетам. Чаще всего в связи с этим в русских службах вспоминается "лествица" (небесная лестница), явившаяся в видении праотцу Иакову (см., например, Службу Иовафу Каменскому, под 10 сентября - 3-я стихира по стиховне. Здесь и далее имеется в виду "Миня служебная"). Огненное восхождение пророка Илии также служило для гимнографов прообразом духовного восхождения христианских праведников. Так, в службе митрополиту Алексию гимнограф, обращаясь к святителю, восклицает: "Колесницею добродетелей, яко Илия, огненною, возшел еси на небо..." (См. под 12 февраля, Канон, песнь 1, тропарь 4). Подлинное духовное возрождение не просто трудно, но и самоотверженно и даже жертвенно. В связи с этим в службе преподобным отцам вспоминалось принесение Авраамом в жертву Богу своего сына Исаака "жрущаго Исаака подобно сам себе вознеся еси, преподобне, и сердце твое Богу пожерл еси", – читаем мы в Службе преп. Сергию Радонежскому, составленному Пахомием Сербом (см. под 25 сентября, 5 -я стихира на хвалитех). Сопровождающая духовное совершенствование духовная же брань – битва чаще всего уподобляется в русских службах переходу через "море страстей", а значит переходу Моисея через Чермное море (служба Никандру Псковскому. Под 24 сентября. Стихиры на стиховне Стихира "На слава. и нын").

4. Известно, сколь большое место занимало в русской агиографии, равно как и в памятниках летописного характера прославление святых крестителей Руси Ольги и Владимира. Не меньшее внимание уделено им и в русской гимнографии. В плане ветхозаветных мотивов и уподоблений в службах крестителям Руси вспоминалась Девора, смело поднявшая войско на

врага (Книга судей, V-VI). Она становится прообразом св. Ольги, ополчившейся против язычества (под 11 июля. Канон. Песнь 4, тропарь 1). В этом же смысле св. Ольга приравнивается и к Юдифи, победившей Олоферна (Книга Юдифь. Ср. Служба. Канон. Печнь 76 тр.1). Что касается св. Владимира, то в связи с ним вспоминается опять – таки победоносная война Моисея (Канон. Песнь 5, тропарь 2), но также и великая мудрость Крестителя Руси, в связи с которой естественно возникает образ Соломона (2-я стихира на хвалитех).

5. Пожалуй, нигде столь насыщенно не используются в православной гимнографии ветхозаветные образы как прославлении Богородицы, занимающем очень большое место в полном круге православного богослужения. В песнопениях в честь Нее Она именуется помимо прочих сопоставлений как "Гора Нерукосечная" согласно толкованию сна царя Навуходносора пророком Даниилом" (Книга прор. Даниила, II) и уподобляется Царице представшей Царю "в ризах позлащенных (Псалом 44) и особенно часто уподобляется "Купине неопалимой", которую видел прор. Моисей на Синае. Затем, между прочим, эти гимнографические образы послужили основой для создания одноименных икон, при этом, важно отметить у южных и особенно восточных славян.

Переходя к ветхозаветным образам в собственно древнерусских литургических произведениях, связанных с воспеванием Богородицы, отметим ту их особенность, что в них не просто Она сопоставляется с ветхозаветными образами, но всячески подчеркивается, что Богородица несравнимо выше (паче) их всех. Так в несомненно русской по происхождению "Службе Покрову Пресвятой Богородицы" (сам этот праздник учрежден на Руси в 1165 г.) читаем: "Гора еси велика и преславна, паче Горы Синайския, Богородице" (4-я стихира на стиховне) или "Паче Афона кивота всю Тя Бог освяти" (Стихира 3-я на хвалитех) или еще "Не яко кивотом, древле собрав Давид лики, играет, но паче ныне с чинми святых пред Тобою текуще в церковь" (Канон. Песнь 1, тропарь 3). В последнем примере дело доходит даже до своеобразного сочетания уподобления и

противопоставления по принципу византийской эстетики: неподобное в подобном. Подобного рода литературные приемы были весьма устойчивы в русских гимнографических похвалах Богородицы. Даже и в XVII в. они оставались в силе. Это хорошо видно на примере "Службы Казанской Иконе Божией Матери". Она наполнена ветхозаветными образами с непременным подчеркиванием при этом, что Богородица превыше всего этого. Приведем для примера только одну стихирю: "Паче скинии Моисеевы, бо по образу небесному сотворенна всю Тя Бог освяти, Богородице Духом Святым, весь вселився в Тя, всегню чловека оживи и Твоя икона паче Ароня кивота, наполнися благодатия Божия" (3-я стихира на "Господи воззвах"). Так Русь пусть и с помощью, неизбежных в православной гимнографии ветхозаветных образов почитала Ту, Домом которой она себя считала.

А.М.Ранчин

ОГНЕННЫЙ СТОЛП В ДРЕВНЕРУССКОЙ АГИОГРАФИИ: ВЕТХО - И НОВОЗАВЕТНЫЕ ИСТОКИ

Чудесное явление огненного столпа описано в целом ряде древнерусских агнографических памятников: "Сказании о Борисе и Глебе", "Житии Феодосия Печерского", проложной статье об убиении князя Игоря Ольговича (в старопечатном Прологе), житиях Михаила Черниговского, "Повести о Михаиле Тверском". Семантическое наполнение этого образа раскрыто недостаточно.

Г.Ленхофф, отталкиваясь от сообщения "Сказания о Борисе и Глебе" о небрежении церковных и светских властей об отыскании тела Глеба и прославлении мученика, предположила, что для церкви и христианизированной княжеско-боярской среды христианский характер чудесного явления огня над телом святого был сомнителен. Такая трактовка представляется спорной. Но даже если в чуде с огненным столпом и присутствуют языческие реликты, как полагает Г.Ленхофф, основной

его источник – иудеохристианская традиция. Сами древнерусские книжники истолковывали огненный столп как явление ангела ("Повесть о Михаиле Тверском"; ср.: "Повесть временных лет" под 1110 г.). Но это объяснение не исчерпывает всей многозначной семантики образа. Огненный столп, например, также, безусловно, символизирует отходящую к Господу душу: в "Житии Феодосия Печерского" после смерти Феодосия огонь поднимается от купола церкви к небу (ср. у Иоанна Дамаскина об огненной природе души).

Контекст этого чудесного явления таков: огненный столп встает над телом или у гроба умершего или, чаще убитого (мученики, страстотерпцы) святого; к русским памятникам можно добавить маририй св. Эдуарда Мученика Английского и гимны ему, а также тексты, посвященный св. Олаву Норвежскому (на близость "огненных" чудес Олава и чуда в борисоглебских житиях указал Ф.Скиацца). Явление огненного столпа "прикреплено" к храму ("Житие Феодосия Печерского, запись старопечатного Пролога об Игоре Ольговиче) или исходит от тела, которое переносят к храму для погребения (Стефан Урош в "Хронике сербских кралей"); глухое место, в котором брошено тело святого мученика, также обладает характеристиками сакрального храмового пространства (над телом Глеба "овогда бо видеша стълпъ огньъ, овогда свеще горуше и паки пеня ангельская слышваху" – т.е. огонь и свечи и пенie эквивалентны; ср. славянское проложное житие св. страстотерпицы Людмилы Чешской).

В свете ветхозаветных текстов огненный столп может быть понят как зримый образ божественного присутствия (ср.: огонь, в котором является Бог Моисею). В пределах христианской традиции он может быть осознан как божественная энергия (ср.: багряный – огненного цвета – свет, зажигающий лампы в Храме Гроба Господня в Великую Субботу – "Хождение игумена Даниила"). Явление трех столпов над храмом Печерского монастыря, в который переносят мощи св. Феодосия Печерского ("Киево Печерский патерик" и "Повесть временных лет" под 1091 г.), означает присутствие энергии всех трех

лиц Троицы (и, может быть, в его описании содержится напоминание об отстаивании чистоты православного троичного догмата в полемике Феодосия с латинянами и иудеями).

Святой – особенно страстотерпец, принявший смерть в подражание Христу – жертва, принесенная Богу (ср. в Ветхом завете огонь, сходящий с неба на угодную Господу жертву). В христианской традиции эта жертва осмысливается как литургический символ; одним из метафорических обозначений литургического таинства был огонь ("Огонь и свет буди ми, Спасе, приятие пречистых и животворящих твоих тайн, пожигая греховных плевель и просвещая всего..." – евхаристический канон, приписываемый Симеону Новому Богослову; ср. в "Житии" протопopa Аввакума: хлеб, принесенный Господу – сожженный никонианами инок Авраамий). В этой связи неслучайна преимущественная приуроченность "огненного чуда" в русской и западноевропейской традиции (св. Олаф, св. Эдуард Мученик) к житиям правителей – страстотерпцев (сербский князь Стефан Урош, официально не канонизированный и умерший естественной смертью, сопоставляется и уподобляется составителем "Хроники сербских краев" святым мученикам за перенесенные им неправды). 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 заколаемый ножом "кроткий агнец" св. Эдуард, убиваемые поварами Глеб и Магнус Оркнейский) или повторение "обстоятельств" смерти Христа (затмение в Евангелиях и в "Саге об Олаве Святом" Снорри Стурлусона).

В византийском богословии храм воспринимался как модель мира, а мир – как богосозданный храм, жертвенник которого символизировал тело Христа (напр., у Симеона Солунского). Подобно этому и тело убиенного князя могло восприниматься как знак Христа – жертвы, положенный в мире – храме, а огонь – как зримый образ благодати Св. Духа, пребывающей в этом мысленном храме и в "малой церкви" – теле святого мученика (или преподобного, как Феодосий). 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 Св. Духа, почившей во храме св. Софии. Неслучайна форма огненных столпов в летописном и патериковом рассказах о перенесении мощей Феодосия Печерского: три столпа имеют вид дуг, т.е. напоминают церковные закомары, своды храма.

Связь огненного столпа в русской агиографии со Св. Духом демонстрирует так называемое "Слово о князьях": над телом князя Давыда Святославича, которого составитель "Слова о князьях" приравнивает к страстотерпцам за перенесенные кротко и терпеливо обиды, появляется голубь (голубь, символ Св. Духа в этом эпизоде как бы эквивалентен огненному столпу).

Устойчивое (особенно в русской агиографии) "закрепление" чудесного явления огня за княжеской агиографией объясняется не только литургической семантикой князя-мученика, прообразующего Христа, но и восприятием князя как опоры, столпа благочестия и хранителя государства ("стълпе и утврждение земле нашея" – "Сказание о Борисе и Глебе"; ср. "Житие Стефана Дечанского" Григория Цамблака), как храмосозидателя. Поэтому особенно часты сравнения князей – храмосозидателей в русской агиографии и летописях, а также сербских правителей в "Хронике сербских кралей" и "Житии Стефана Дечанского", с Соломоном – создателем Иерусалимского храма и легендарным автором ветхозаветной книги Притч, – в IX притче упоминаются семь столпов символического храма Цр. мудрости (у христианских экзегетов Премудрость истолковывалась как символ Христа – жертвы). Для семантических связей огненного столпа с IX притчей Соломона существенно, что мудрость и правда в Ветхом Завете иносказательно обозначены как свет. (Этот мотив особенно развит в южнославянских памятниках – и в "Житии Стефана Дечанского" и в "Хронике сербских кралей").

В Киевской Руси предметом особенно глубокой рефлексии должен был стать ветхозаветный образ огня, в котором явл.

себя Бог Моисею. Мотив завета с Богом, промысел Бога о народе напряженно осмыслялись в словесности этого времени.

А.П.Новосельцев

ЕВРЕИ В ХАЗАРИИ

В литературе существует ошибочное представление, будто хазары тождественны евреям. На самом деле хазары – этнос сложного (тюрко – угорско – иранского) происхождения, принявший прототюркский язык (в одном из его вариантов) и первоначально исповедовавший различные языческие культы.

Вместе с тем в определенное историческое время значительная часть хазарской знати и верхушка хазарского общества приняли при посредстве еврейских колоний в Восточной Европе иудаизм в качестве государственной религии, наряду с которой в Хазарском государстве исповедывались ислам, христианство и, по-видимому, сохранялись и прежние языческие культы разного происхождения.

Вопрос о времени появления еврейских колоний в Восточной Европе и на Северном Кавказе не прост, поскольку точные данные об этом отсутствуют. По-видимому основная часть еврейских поселенцев на Северном Кавказе прибыла туда из Закавказья, где еврейские колонии возникли еще в глубокой древности. Такие поселения в Крыму могли иметь своим истоком и Римскую империю (Византию). Среднеазиатская теория (защищавшаяся, например, С.П.Толстым) очевидно ошибочна.

Во всяком случае в период возникновения и расцвета Хазарского каганата (VII–VIII вв.) еврейские колонии в его пределах были многочисленны и применительно к тому времени могущественны экономически. Еще Ибн Хордадбеж (IX в.) сообщал, что в его время именно в руках еврейских купцов ражданитов (перс. знатоков путей) находилась торговля между Европой и Востоком. А поскольку в такой торговле в ту пору едва ли не ведущая роль принадлежала Хазарии, роль еврейских колоний в пределах этой державы трудно переоценить.

Однако надо иметь в виду и еще одно обстоятельство. Хазария постоянно конфликтовала с Халифатом что, несмотря на наличие значительного мусульманского населения в ряде районов Хазарии, препятствовало тому, чтобы верхи Хазарии приняли ислам. Во второй половине VIII в. испортились и традиционно дружественные отношения хазар с христианской Византией, а именно в это время, как это нетрудно сейчас доказать, так называемый шад (он же малех или бек) оттеснил хакана на второй план и узурпировал власть в государстве. Именно шад – бек принял иудаизм в качестве государственной религии и заставил сделать то же хакана. Поздние хазарские легенды на сей счет, записанные царем Иосифом и другими, в целом сильно искажают истинную картину событий конца VIII – начала IX в.

Постепенное ослабление Хазарской державы, в чем огромную роль сыграли печенеги и русы, привело уже в X в. к сокращению ее пределов и в конечном счете к падению, как крупного государства. Нельзя не отметить все большего влияния мусульманской наемной гвардии в X в.

Вместе с тем, очевидно именно из Хазарии еврейское население проникало и в более северные и западные области, например, на Русь, где в Киеве уже в X в существовала еврейская община (кагал), в состав которой, наряду с собственно евреями входили очевидно и хазары, принявшие иудаизм. Позже колонизационный поток еврейского населения начался с запада, из Центральной Европы.

В Хазарии IX–X вв. древнееврейский язык стал не только государственным, но и, если можно так выразиться, литературным. Во всяком случае все уцелевшие письменные памятники, происходившие из Хазарии, написаны на иврите. По словам царя Иосифа существовали и некие исторические книги (сфарим), о содержании которых можно лишь догадываться. К сожалению, поздняя еврейская (преимущественно сефардская) традиция сохранила относительно немного сведений о хазарах и Хазарии.

РУСЬ, ХАЗАРИЯ, ИУДАИЗМ

Противостояние Руси и Хазарского каганата начинается, согласно русской летописи, по смерти основателя Киева и завершается победным походом на хазар князя Святослава Игоревича. Оно является одной из наиболее значимых страниц в истории взаимоотношений восточных славян и кочевого мира Евразии. В последнее время повышенное внимание к русско-хазарским отношениям во многом связано с религиозной спецификой хазар, принявших в начале IX в. иудаизм. Отсюда возникает следующая проблема: было ли противостояние Руси и Хазарии обычным противостоянием славян и кочевников на востоке Европы, или же оно связано и с вероисповеданием хазар? Ставится вопрос и о степени воздействия хазар на Русь, высказывается мнение о "хазарском иге" на Руси, несравненно более тяжком, нежели монгольское, сама сущность коего как "ига" вообще берется под сомнение, а то и отвергается. Наиболее последовательно эти взгляды изложены Л.Н.Гумилевым. (Л.Н.Гумилев. "Русь и Великая Степь").

Впервые русская летопись упоминает о хазарах в связи с событиями после смерти Кия, когда хазары стали нападать на полян и, наконец, потребовали с них дань. Время требования дани хазарами с полян не датировано в летописи, но если не подвергать сомнению датировку Псковской летописью основания Киева – 854 г. и учесть, что в "Повести временных лет" непосредственно за рассказом о "хазарской дани" появляется первая летописная дата – 852 г., то, скорее всего, это середина IX в. В рассказе о требовании "дани" иудейский (ветхозаветный) мотив присутствует, но в нем с иудеями (богоизбранным народом, ведомым Моисеем) сопоставляются русские, но не хазары. Русские торжествуют над хазарами подобно торжеству иудеев Моисея над египтянами фараона. Такое указание на "богоизбранность" русского народа имеет ранее аналог в сообщении летописи об истреблении обров (авар) волею Бога, где "богоизбранными" оказываются вообще славя-

не, ранее угнетаемые аvarами.

Иудаизм самих хазар, в силу этого могущих причислять себя к народам "богоизбранным", русской летописью не замечается.

Касательно версии о "хазарском иге" на Руси, летописные данные не дают ни малейшего основания предполагать что-либо подобное в русской истории IX – X вв. Поляне приносят жалобу на хазар Аскольду и Диру, после чего о какой-либо "дани" хазарам со стороны полян упоминаний нет. Возможно именно с хазарами и следует увязывать летописное сообщение об отражении Аскольдом и Диром печенегов, поскольку в указываемое летописью время (867 г.) печенегов в южнорусских степях не было, впервые в Европе они появятся лишь в 889г., спустя 7 лет после гибели Аскольда и Дира. Олег, в 882 г. ставший князем в Киеве, узнает о дани хазарам лишь северян и радимичей, но не полян и довольно быстро соседние с полянами племена от хазарской зависимости освобождает. Сообщение современного событиям восточного источника о бедах великих, причиненных Хазарии грозным воителем X–Л–Г–У очевидно увязывается с русским князем Олегом (норманнское звучание имени его Хельг).

После Олега летописные известия о дани хазарам с Руси отсутствуют. Лишь вятичи, непокорные Киеву в последние годы правления Ольги и усмирённые Святославом, оказываются при приходе к ним дружины Святослава в 964 г. данниками хазар.

Едва ли может быть свидетельством зависимости Руси от Хазарии и письмо кагана Иосифа в Кордову Хасдай ибн-Шафруту 961 г., ибо оно (нельзя не согласиться с С.А.Плетневой) описывало не реальное, а прошлое могущество каганата, жить коему, впрочем, оставалось лишь 5 лет.

Также и возможное наличие в Киеве IX–X вв. "еврейского квартала" никак не подтверждает мысли о зависимости Руси от хазар. Торговцы и ростовщики – иудеи имели свои "кварталы" во многих городах Европы и не были связаны с Хазарией.

Понятие "хазарин" и "иудей" в русском сознании X в. вовсе не сливались. В предании о крещении Руси, когда Вла-

димир спрашивает проповедников – иудеев: "То где есть земля ваша", они, пусть даже будучи из Хазарии, отвечают: "В Вру-салиме... Разгневался Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и предана бысть земля наша хрестья-ном". Речь здесь идет лишь о собственно иудеях.

В целом, думается, прямые данные источников не позво-ляют сделать вывода о "хазарском иге" на Руси, а также увя-зывать русско-хазарские отношения с проблемой иудаизма.

В.Н.Топоров

ЕВРЕЙСКИЙ ЭЛЕМЕНТ В КИЕВСКОЙ РУСИ

Первая встреча славян с еврейским этноязыковым и куль-турным элементом могла состояться на ю.-в. Вост.Европы, и с известным вероятноем она может быть отнесена ко времени не ранее IX в.(что не исключает возможности спорадических кон-тактов более частного характера). Более точное определение места и встречи этой встречи требует обращения к "хазарс-кой" ситуации, поскольку именно она сделала возможными кон-такты слав. и евр. элемента. Время начала их определяется принятием хазарами иудаизма (официально – при Обадии, 799 – 809 гг., но есть основания говорить о распространении его среди хазар и несколько раньше). Место этих контактов – к вост. от Днепра и теоретически вплоть до Волги (на широтах Киева и Итиля), но ключевым локусом нужно считать киевс-к и й, находившийся в ареале, где в это время (вероятно, и ранее – с VI в.?) слав. элемент уже несомненно присутство-вал. Значение этого локуса со времени основания Киева (VIII–IX вв., ок. 840 г. – по Г.Вернадскому) определялось тремя основными особенностями его – п о г р а н и ч н о с т ь ю (она порождала определенную геополитическую двусмыс-ленность, использовавшуюся обеими сторонами в дипломатичес-кой и политической демагогии; эта двусмысленность открывала возможность двух противоположных интерпретаций, вскрытых и отчасти реконструированных К.Менгесом: в некоем пределе – Киев как крайняя зап. точка Хазарского каганата или Хазария

как крайняя вост. часть Киевской Руси, ср. использование термина *каган* в русской княжеской титулатуре с 1-ой трети IX в. до 2-ой пол XI в.), а д м и н и с т р а т и в н ы м, военным, экономическим и культурным значением, наконец, полиэтничностью. Во всяком случае такова была киевская ситуация в IX в., но следы ее отчетливо прослеживаются и в X в., но уже в иной обстановке, а частично и позже, до татарского нашествия. Вообще нужно подчеркнуть определенную преемственность неких исторических (в широком смысле) функций, связанных с пространством между Волгой и Днестром и как бы перенятых Киевской Русью от Хазарии: два с половиной века хазары выступали как гаранты безопасности вост. границы, прикрывая кочевникам проход между южн. оконечностью Уральских гор и Каспием; приблизительно столько же времени эту задачу выполняла Киевская Русь. Общая задача и во многом сходные условия объясняют и общие черты, особенно существенные в этом "проходном" дворе Ю.-В. Европы, – высокий уровень терпимости в национальном и конфессиональном вопросах, готовность к компромиссам и, видимо, умение их осуществлять. В известном отношении общей была и судьба двух этих государственных образований – гибель от кочевников, пришедших с вост. (в нашей историографии преувеличивается роль похода Святослава на хазар в 965 г. /с хазарами воевала и Византия/: основную роль сыграли все-таки кочевые племена, приходившие с вост. – печенеги, гузы, аси и др.; концом Хазарии был захват Итиля Хорезмом и обращение хазар в мусульманство, включившее их в совершенно иной контекст и вынудившее их искать свою судьбу на иных путях). Следует подчеркнуть, что в определенный (недолгий) период Хазарский каганат и Киевская Русь, хотя и порознь, но решали одну и ту же общую задачу: в 913–914 гг. на Хазарию нападают печенеги, и она пытается сдержать их, а через год на Руси впервые появляются печенеги, с которыми Игорь вынужден был заключить мир. Трудно не усматривать внутренней связи и между падением хазарского каганата и торжеством мусульманства в

сер. 80-х гг. X в., с одной стороны, и, с другой, принятием в 988 г. христианства (до этого Владимир совершает поход на болгар и хазар в 985 г., в 986 г. в Киев прибывают мусульманские проповедники, в 987 г. – посольство Владимира в Болгар) и, по сути дела, началом активной и конструктивной "восточной" политики Киева (походы на болгар, война с печенегами, "кавказские" интересы – отношения с эмиром Дербента, русская стража у эмире и т.д., кон. 80–90 ые гг.) "Хазарский" период древнерусской истории, когда еще не был сделан ее "византийский" выбор и она была столь же открыта восточным влияниям (ср., в частности, и манихейство) и так благосклонна к ним, не мог не наложить на нее глубокую печать, но сам этот "хазарский" период, мало кем принимаемый всерьез, и "хазарское" наследие не прошли даром, хотя и более или менее сознательно маскировались. Прав современный исследователь, когда он пишет: "Вообще противопоставление довизантийского и византийского периодов есть, в сущности, противопоставление этнической зависимости и политической эмансипации, поэтому можно практически безошибочно утверждать, что в этот <<довизантийский>> период будущая Киевская Русь по крайней мере частью своей этнической плоти входила в культурный диюцез Хазарии и что с началом византийского влияния и по мере его укрепления память о прежнем хазарском культурном обстоянии по соображениям политическим и конфессиональным подвергалась тщательной цензуре и/или становилась настолько неактуальной, что стиралась сама собой. Во всяком случае несомненно, что следы предистории, о которой идет речь, следует искать среди периферийных явлений официальной древнерусской культуры или и вовсе за ее пределами". Сказанное в полной мере относится и к еврейскому наследию в русской культуре. Сам же "византийский" выбор в X в. приведший к разрыву со своим прежним актуальным пространством ("восточным"), не отменил память о нем, так же, как (помня о различии масштабов) сделанный семь веков спустя "европейский" выбор, оттеснив наследие Московской Руси, не преодолел полностью его "злой" части, все-таки помнил и о "доб-

части старого наследия.

В этом общем контексте только и могут рассматриваться славяно-еврейские связи IX-X вв. "Хазарское" происхождение иудаистского элемента в киевском документе в целом не вызывает сомнения, хотя время от времени открываются факты или предлагаются гипотезы, придающие проблеме связей новый, иногда неожиданный поворот (так, само понятие "хазарский" в этноязыковом смысле может оказаться двусмысленным: недавно Москович и Тукан показали, что на хазарском - тюркском языке между VIII и XI вв. /!/ стали говорить, расставшись со своим родным языком, восточные евреи "караитской" веры; следовательно, до этого времени в каганате существовала и семитская речь). Полнее и непосредственнее всего о еврейско-иудаистском элементе в этом ареале применительно к раннему времени (IX-X вв.) можно судить по еврейским документам "местного" происхождения и по языковым данным (см. ниже).

Т р и из них заслуживают особого внимания.

П е р в ы й из них, впервые в дефектном виде изданный Исааком Акришем в сб. "Кол Мевассер" в Константинополе в 1577 г., - переписка между испанским евреем Хасдаем ибн Шапрутом, занимавшим видное место при двух халифах в Кордове, и хазарским каганом Иосифом (переписка относится к промежутку 954 - 961 гг.). Державный в своих руках нити дипломатических отношений, Хасдай не упускал случая поинтересоваться своими соплеменниками, находившимися в рассеянии ("я постоянно расспрашивал о наших братьях Израильтянах, остатках изгнания, [...] которые томятся в рабстве и не находят отдыха"). Однажды от посланников Хорасана Хасдай узнал о существовании еврейского государства Аль-Хазар, но не поверил этому, хотя позже послы из Кустантинии (Константинополь) подтвердили это. Но Хасдаю нужны подробности, нужно узнать истину - "есть ли где остаток и царство изгнанному Израилю, где бы он не был подчинен и подвластен другим. Если б я знал, что это действительно правда, то я бы отказался от почетного места, бросил бы высокий сан, оставил бы семейство и ходил бы [...], пока не достиг бы места [...].

чтобы увидеть там его [кагана – В.Т.] величие и славу жилища его подданных [...] и спокойствие остатка Израилева". Хасдая многое интересуется и о многом он спрашивает. И в том числе: "Еще странная (покорнейшая) просьба у меня до царя моего государя – уведомить, есть ли у вас сведения о конце чудес (о пришествии Мессии), чего мы ожидали уже долгое время, скитаясь из плена в плен, из изгнания в изгнание. Где нам взять больше сил, чтобы далее ждать? Как мы можем умолчать (забыть) о разрушении нашего славного храма, об остатках (спасшихся) от меча [...]? Низвергнутые с высокого положения, пребываем в изгнании и ничего не можем отвечать говорящим нам: "У каждого народа есть царство, а у вас нет на земле и следа (царства)". Потому – то и обращается Хасдай к кагану Иосифу, живущему за пять тысяч верст от Кордовы. Иосиф отвечает подробно и добросовестно – о своей стране и своей генеалогии, о появлении в стране иудейской веры и ее признании, об Обадии, "который обновил государство и укрепил истинную веру" ("Он строил молельни и школы, собирал мудрецов Израиля, награждал их золотом и серебром, и они объяснили ему /священные/ книги, мишну, талмуд и обряды молитв хазанов (канторов в синагогах). Он был богобоязнен и любил Тору"), и о преемниках Обадии. Иосиф раскрывает широкую геопанораму Хазарии – десятки названий, среди которых есть и славянские (несомненно или предположительно): *венити* – вятичи, *север*, *славцим* (арабск.мн.ч.) – славяне (особенно ценно, что эти названия – часть географического упорядоченного списка племен, дающего дополнительную информацию). О принятии хазарами иудейской веры говорится и в т.наз. "Хазарской книге" Иегуды Галеви, весьма близкой в этом месте к письму Иосифа, но вместе с тем, связанной с именем Исаака га-Сангари, ученого еврея, обратившего хазарского кагана в свою веру, что опять отсылает к славянским источникам, в частности к житиям Кирилла и Мефодия, к эпизодам полемики с иудеями (ср.: "И мнози научи /Кирилл – В.Т./ вѣровати Христови и *Замбрия* /вар. Замбья, Замврия/ еретика молитвою умори" или "*Замбрий* же родом Казарин, а верою еретик, начат

противится Мефодию, хуля вѣру Христову"; Сангари - Замбрий).

В т о р о й важный источник - опубликованная в 1912 г. Шехтером рукопись Кембриджской университетской библиотеки (ранее находилась в Каирской генизе, где, кстати, около того же времени были найдены отрывки утраченного еврейского текста "Книги Премудрости Иисуса, Сирахова сына"), датируемая концом XI - началом XII в., но описывающая события X в. По теме текст Шехтера близок письму Иосифа - здесь тоже перед нами послание неизвестному лицу, именуемому как "свой господин" (*adōnī*); в нем рассказывается о хазарских евреях и хазарском каганате. Автор текста анонимен, но это, несомненно, хазарский еврей, подданный того же Иосифа. Однако его информация предполагает совсем иной круг источников, чем те, которыми, судя по его письму, располагал Иосиф (очень любопытно, что автор текста Шехтера считает каганов семитами: первым хазарским царем, по его мнению, был тот главный князь - еврей, который был инициатором обращения хазар в иудейство). Содержание письма связано с последствиями гонений на евреев со стороны византийского императора Романа Лекапина, с их бегством из М.Азии, прибытием в Хазарию, с их жизнью среди хазаров, войнами и т.п. Это гонение привело к конфликту с Хазарией: "мой господин" растоптал многих необрезанных, что вызвало ответные действия Романа. Именно здесь открывается "русско-хазарская" тема послания: "Роман же [злодей послал] также большие дары Хальгу (H-l-g-w), царю Руси и подстрекнул его на его (собственную) беду. И пришел он ночью к городу (собств. *medīka* -B.T.) Самбараю и взял его воровским способом, потому что не было там начальника, раб-Хашмоная. И стало это известно Будшици (B-w-l-g-s-f, т.е. досточтимому Песаху, и пошел он в гнев на города Роина и избил и мужчин и женщин. И он взял три города [...] И оттуда он пошел на (город) Шуршун..., и воевал против него [...] И оттуда он . шел войною на Хальгу и воевал [...] и Бог смирил его перед Песахом. И нашел он [...] добычу, которую тот захватил из Самбарая. И

говорит он: «Роман подбил меня на это»). И сказал ему Песах: «Если так, то иди на Романа и войи с ним, как ты воевал с мной, и я отступлю от тебя.[...D]». И пошел тот против воли и воевал против Константинополя на море четыре месяца. И пали там богатыри его, потому что македоняне осилили (его) огнем. И бежал он и постыдился вернуться в свою страну, а помысл морем в Персию (Pāras) и пал там и весь стан его. Тогда стали русские подчинены власти казар.» В этом фрагменте особенно важна форма имени "царя Руси" *H-l-g-w*, читаемое равно как *Halgi* и *Helgi*. При неясности в деталях оно отсылает к Олегу, исходная форма имени которого задолго до открытия текста Шехтера восстанавливалась норманистами как др.сканд. *Helgt*; не менее интересно и описание деяний Хельгу, рельефно подчеркивающее их специфику. Заслуживают внимания и некоторые топонимы: Сал.Сарай (*S-m-b-r-jj*) и далее *S-m-b-r-j-w*, по Шехтеру, видящему здесь название северян, см. выше; Коковцов рчит тут испорченное *S-m-k-r-s*, название Тмугаракани в письме Иосифа; уместно, может быть, вспомнить и о Сангари (Замбри), *Шуршун* (ср. *Χερρών?*); интересно неясное имя страны ("Вот сообщаю я моему господину: имя нашей страны, как мы нашли /это/ в книгах") *Ar-q-tiis* (ср. *Urgatius* - легендарный народ, живший по соседству с аланами и упоминаемый в "Книге Иосиппон" VI,56), в котором некоторые подозревают связь с греч. ἄρκτος 'север', ср. *сѣверь*, *северские* -евр. *Ar-q-t-s* > *Ar-q-tiis*, ср. *Alīqatūs*) и др.

Уже письмо кагана Иосифа свидетельствовало о широком распространении иудаизма среди казар, и поэтому трудно было сомневаться, что в Киеве, в его "хазарский" период, были представлены иудаистские элементы, сохранявшие свое значение и существенно позже, в "русском" и "славянском" ("полянском") Киеве. Окончательное подтверждение этого предположения - в т р е т ь е м документе, открытие и публикация которого в 1982 г. Голбом и Прицаком, стало сенсацией. Рукопись, найденная в 1962 г. все в той же Комбриджской б-ке и так же происходящая из Каирской генизы, - важнейший доку-

мент, связывающий воедино, по меньшей мере, три темы – Киев, евреи, хазары. Речь идет о письме, написанном на чистом раввинистическом еврейском языке в Киеве н е п о з ж е 930 г. (т.е. раньше чем письмо Иосифа, текст Шехтера, не говоря о других еврейских источниках, относящихся к зап. славянам, вроде анонимного "могентрианского" комментария к Талмуду, приписываемого Гершему бен Иегуде, или сочинения Иегуды бен Меир га-Когена "Sefer ha-dinim" и др.). В этом письме представители еврейско-киевского кагала обращаются к другим "рассеянными" общинам (*qehillōt qedōzhot harezū'im*, строка 6) с просьбой о помощи своему соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена (письмо содержит 30 строк, с целым рядом имен еврейского и хазарского происхождения, с интересными киевскими реалиями; в последней строке – написанное тюркскими рунами слово). Во всяком случае это самый старый автографический текст о Киеве. В этом отношении центральной является строка 8: *modi 'im apū lakem qāhāl shel q i y u o b 'my* 'община (кагал) Киева, сообщаем вам. Форма *qīyūōb* – самая ранняя письменная фиксация этого названия (другие варианты названия Киева в еврейских документах – *qīyūōb*, *KYW*, *kiyow*, *kiyew*, *qīyūāiw*, *qīyūāb* – относятся уже к XII и даже XIII вв.), ср. также формы *Киуаба*, *Киоаба*, *Сиеша*, по древности не превосходящие приведенную форму из письма (особая проблема – возможное древнее название Киева *Σαββατάς* у Константина Багрянородного, как и интерпретация имени *Киас* в армянской легенде о трех братьях у Зеноба Глака, VII в.). Согласно этимологии Голба – Прицака, название Киева из иран. имени *Кица*, из **kaoua*, ср. название известной иранской династии (суфф. – *āwa* характерен именно для вост.-иран. языков, что хорошо согласуется с фактом возглавления хорезмийцами хазарских вооруженных сил). Прицак, проанализировавший со сказание Аль Масуди о хазарском войске и его руководителе (*shazir*) по имени *Алтафи 'бни Кица* и указавший на наследственный характер этой должности, предположил, что Ахмаду на этом посту предшествовал некто *Кица*, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в нач.

X в. Следовательно, начальник киевского гарнизона на рубеже IX-X вв. носил имя, полностью совпадающее с именем легендарного *Кыя* - *Кыя* русских летописей (из **Kūjъ*), чему не следует удивляться, учитывая вырисовывающуюся социальную и этническую структуру Киева, как она реконструируется в свете источников и вероятных выводов из них: администрация - хазары, воины - хорейзмииды, торгово - ремесленный элемент - евреи (отсутствие или упоминание славянского элемента могло бы объясняться или его малочисленностью и/или принадлежностью к крестьянам; "русский", т.е. скандинавский элемент, в Киеве IX-X (нач.) вв., вероятно, был неустойчив и рассматривался как непостоянный (обращалось уже внимание на то, что трехчленная структура Киева - Гора, Копырев конец, Подол - соответствует типовым схемам восточных, прежде всего среднеазиатских городов; в таком случае Копырев конец был той частью в центре города, которая была центром его религиозной жизни). В этом контексте находят себе объяснение хазарско-тюркские и еврейские топонимы Киева (ср. урочище *Козаре* на Подоле, 945 г.; *Пасыкча бесьда* - из **bas-inč*, вероятно 'взиматель платы, налога', от глагола *bas* - , ср. *basqaq* и т.п.; *Копырев конец* - из **Каруг*, более ранний вариант имени *Кабар/Кабур/* ср. *Кáβετρον*), приобретающего особый вес, поскольку в "Киевском письме" среди поставивших свою подпись выступает *K í á b a r K ó h ē n* [по Прищаку, "Киевские Кабары - Копыры были по своей вере евреями]; ср. также *Жидовь/Жиды* как обозначение ю.-з. части Копырева конца, *Жидовские ворота* и др.). Архипов предполагает отражение еврейских языковых и культурных данных в мифологизированных местных названиях Киева и его окрестностей. Так, *Σαββατάς* как название Киева связывается с мифической рекой талмудических легенд, окружающей землю 10 исчезнувших колен Израилевых (евр. *zbt* 'покоиться'); как гебраизмы рассматриваются название былинной реки *Ся(л)фат*, на берегах которой богатыри сражаются с врагами, *Салфа*, *Израй*, *Пучай (Почайна)*, *Череза* (разумеется возможны и иные объяснения.).

С обоснованием ок. 940 г. в Киеве князя Игоря с русами городская и социальная структура Киева должна была измениться. Вост. элементы (хазарские, хорезмийские, еврейские) вынуждены были потесниться, а со временем и исчезнуть (евреи долгое время были исключением). Но в течение всей 2-ой пол. X в., т.е. и при Владимире, они, бесспорно, удерживали еще (а иногда и укрепляли, как евреи) некоторые из своих позиций – тем более, что и положение самого Владимира "великого кагана", возможно, до поры не было окончательно ясным. Угроза (пусть мнимая) хазарского реванша, права на Киев как свой крайний западный форпост и соответствующие намерения не могли не учитываться новыми киевскими властями. Видимо, пока каганат был в силе, они не могли не считаться с киевским хазарско – еврейско – иранским селтльментом (нужно также помнить, что, разбив хазар, Святослав отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и тем самым, не закрепив победу, упустил плоды своих завоеваний в Хазарии; что в 70-ых гг. X в. хазары вернулись в Итиль и пытались восстановить свое былое величие, призвав военные отряды хорезмийцев, которые, однако, ограничились установлением своей власти в столице хазар).

Между прочим, подтверждением сказанному может быть факт введения Владимиром в киевский пантеон (и без того весьма ограниченный) двух персонажей иранского происхождения – Симаргда и Хорса. Введение их в славянский по своему составу и происхождению пантеон в Киеве 980 г. в этом историческом контексте получает свое естественное и по сути дела очень простое объяснение. Более того, оно обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений, которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами, впрочем периодически снимаемыми и сменяемыми новыми "синтезами". Показательно, что первым объектом "заигрывания" был именно и р а в к с к и й элемент, представлявший, хотя бы потенциально военную силу, но экономически и, возможно, социально пассивный. Ему – то Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранские мифологические

образы в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде без предварительного усвоения и освоения их русской традицией. Ряд особенностей этих персонажей обращают на себя внимание. Во 1-ых, в отличие от других божеств пантеона эти иранские нововведения лишены каких-либо признаков антропоморфности: Симурга в своем истоке териорморфный образ полусобаки - полуптицы (авест. *saēna* - *maēga*, пехл. *Sētaturv* - перс. *sīmurǰ* и т.п.), Хорс - Хьрсъ - солнце, как бы дублирует уже имевшееся солнечное божество Дажьбога; в списках богов Хорс чаще всего соседит с главным богом Перуном, что ему, пришлому и чужому, казалось бы, совсем не по чину; наконец, сама эта этноконфессиональная чуждость подчеркивается (ср. *Хорс ж и д о в и к ъ* в "Беседе трех святых"). Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами - хорезмийцами киевского гарнизона и их потомками было, видимо, ближайшей причиной появления их в кругу "Владимировых" богов. И это была не только д.ль ушедшему времени: Владимир знал, что хорезмийцы играли главную роль в торговле с Южной Россией и что в Хорезме, как и в Средней Азии, особо чтут Симурга и солнечное божество (кстати, при династии Сефевидов Симург стал государственной эмблемой Ирана), несмотря на мусульманское завоевание. Наконец, следует напомнить, что само название Хорезма - с о л н е ч н о е (в хорезмских глоссах XIIIв - "Книга о клятве" отмечено слово *xuāgazt* 'хорезмиец': во 2-ой части - элемент *z/a/t* 'земля', 1ая осмысляется то в связи с солнцем, ср. авест. *huagā*, то в связи с пищей, авест. *x^hagāpa* - *x^hag* 'насыщаться'). На пути от Средней Азии до Киевской Руси "хорезмские" следы встречаются не раз (ср. *Хвалысьское море*, *Хвалыжское*, *Хвалытьская дориза*, собств. - Хварезмское; Хвалынск и т.п.) "Жидовином" Хорс стал как божество прежнего Хазарского государства, где официальной религией был иудаизм (тонкости дифференциации и тогда не были в почете).

Оттесненный после принятия христианства еврейский элемент не исчез, но положение его изменилось: хозяйственно - экономическая деятельность еврейского элемента в Киеве про-

должалась, видимо, без особых потрясений вплоть до большого погрома при Владимире Мономахе в 1113 г., но главным мотивом при этом был экономический: "мешало" богатство евреев, которое до тех пор не вызывало, видимо, зависти. Но в сфере религиозной противостояние обозначилось раньше, хотя по началу оно не было острым. Тем не менее нет большей ошибки, чем считать (а это делали и делают многие исследователи), что христианско - еврейская полемика в "Слове о законе и благодати" - чисто риторическое упражнение, не имевшее под собой реальной "киевской" почвы. ("Мыслимо ли [...], чтобы в эпоху митрополита Илариона киевские евреи [...] решили затевать <<живую борьбу>> с христианством и тем побудить высшего представителя церковной иерархии к страстной полемике с ними?" - спрашивал в 1916 г. один исследователь). Евреи, разумеется, стремились не к борьбе, но к сохранению веры в новых условиях, к тому, чтобы предотвратить переход соплеменников в христианство. Боролось христианство с иудаизмом, но эта борьба сначала по видимому имела форму полемики - дискуссии, напоминающей споры Константина Философа с иудеями, подробно описанные в его "Житии" (в частности, и здесь присутствует "хазарская" тема) и не исключавшие усвоения религиозно - умозрительных ценностей иудаизма ("друг Софии", Премудрости Божией /*Σοφία- ἡκμή*/, Константин Философ одновременно с оппонированием был и проводником этих ценностей в христианство). В "Слове о законе и благодати" тоже, конечно, полемика, но главное в ней, пожалуй, не желание посрамления еврейской веры, а удивление перед неожиданной слепотой ее, не позволившей евреям увидеть то, что они, кажется, преувидели и о чем говорили. Вместе с тем в "Слове" присутствует и несомненное чувство сыновства, общих корней. Необходимо также учитывать, что в эпоху Илариона противопоставление христианства еще живому язычеству играло более важную и к тому же сугубо практическую роль, чем противопоставление христианства и иудаизма, благодати и закона; более того, и христианство и иудаизм вместе как монотеистические религии противостояли политеистическому язычеству.

ву. Очевидно с течением времени накал полемических споров мог увеличиваться, особенно когда они касались практических вопросов. О жестких формах споров рассказывается в "Житии Феодосия Печерского": "Се бо и сиць обычай имяше блаженный, якоже многашьды въ нощи вьстая и отай вьсѣхъ исхожааше къ жи-
д о м ъ, и тѣхъ еще о Христѣ прѣпирая, коря же и досажая тѣмъ, и яко отметынкы и безъ коньники тѣхъ нарицая, жьдаше бо еже о Христовѣ исповѣданни убиенъ быти". Тем не менее, нельзя упускать из вида, что полемика имела место даже тогда, когда это было сопряжено с опасностью для жизни: есть мнение, что Феодосий спорил не с евреями, жившими в городе, а с добровольными или приневоленными крещенцами из евреев, отпавшими от христианства и сосланными для вразумления и увещевания в Печерский монастырь, где они по ночам тайно собирались для молитвы и совершения обрядов; между прочим в "Житии Феодосия" отмечено еврейское по происхождению слово "земарная", ср. евр. *zemar* 'петь', играть на музыкальном инструменте.

Однако есть, видимо, и другой круг аргументов (независимый от "Киевского письма") в пользу присутствия еврейского элемента в Киеве и реальной подкладки иудейской темы в "Слове" Илариона. Они были обозначены, как это ни парадоксально, Барацем, отрицательно относившимся к возможности вероисповедных споров в Киеве XI в. При этом, однако, этот автор подчеркивает прямую или косвенную часть "Слова" с иудаистской традицией. По его мнению, заключительная часть "Слова" - молитва от лица новопросвещенной Русской земли отражает "яркие черты синагогальных литературных произведений"; более того, утверждается, что "Слово" не что иное как извлечение из "Книги Прений", составленной Константином Философом в связи с его хазарской миссией, переведенной Мефодием на славянский и позже утерянной (одна из глав этой книги, по Барацу, воспроизведена в первой части "Слова"). Основной козырь автора, однако, - третья часть "Слова": пофразовый анализ "Молитвы" с фразеологией еврейских литургических статей, связанных с т.наз. "Грозными Днями" (*Yomim*

погайт) производит глубокое впечатление (ср. особенно параллели "Молитвы" с соответствующими местами статей еврейского *малзора*) и нуждается в дальнейшей интерпретации (ср. также вывод этого исследователя о том, что известный духовный стих, т. наз. "Песнь Евангелиста" сложился под влиянием еврейского песенного текста "Един. Кто знает?" – *Esod mi Joden*). Строго говоря нет серьезных оснований считать эти сходжения и параллели неожиданными. Они надежно мотивированы и "сверху" и "снизу" – и единством библейского Откровения для евреев и христиан, совершающегося через Слово Божие, которое является и причиной и главным нервом этого единства (от Исайи и Мелхи арамейских Таргумов до Евангелия от Иоанна и 1ой главы Послания к Евреям), и литургическим единством, напоминающим об иудейской основе раннехристианского богослужения, по своей структуре восходящего к иудейскому богослужению в его синагогальной (в осн ном) форме, о стадии "литургического дуализма", о зависимости христианского "богослужения времени" от иудейского "эсхатологического" богословия времени, а христианской молитвы – от еврейских литургических текстов, наконец, о преемственности еврейской и христианской ритуальной трапезы и сродстве самого ее духа милосердной любви (ср. *гесед* у пророка Осии и христианские агапы, дух которых с такой полнотой и глубиной открылся Андрею Рублеву в его "Троице"). В этом контексте уместно напомнить о знаменитой "Голубиной Книге", которая является текстом о Слове (=Книге), с одной стороны, и, с другой, обнаруживает в своей основе описание ритуального действия. Ее название, как было недавно предложено, объясняется из др.-евр. названия Пятикнижия – *sēfer tôrâ* 'Книга Закона', осмысленного как *sēfer tôr* 'Книга горлицы' – 'Книга г о л у б я' (ср "палестинский" колорит 'Голубиной Книги'; можно напомнить, что "Голубиная Книга", как она описывается, и Тора представляют собой свитки; о варианте *Глубинная Книга*, отсылающем к ср.-иранск. trad. *ми* (ср. пехл. *Būndahīšn*, т.е. 'Книга г л у б и (основы)' см. особо. Таких параллелей, калек, переосмыслений, "приражений" разного

вида следует ожидать и в ряде других случаев. О еврейских влияниях в более поздних текстах написано немало, но об этом см. в другом месте. Но сам факт того, что ряд переводов на Руси делался непосредственно с еврейского, в обход греческого имеет исключительно важное значение – тем более что количество таких примеров значительно расширилось в последние десятилетия и, вероятно, имеет шансы возрасти еще более. В этом отношении древнерусская ситуация не исключение, а практика, которая до сих пор не вполне осознана и потому часто ставится под сомнение без достаточных оснований. Можно с известной надежностью предполагать единую линию преемственности от некоторых ранних памятников Киевской Руси до "Псалтыри жидовствующих", "Логик жидовствующих", "Шестокрыла", "Тайной тайных" и других текстов более позднего периода, оригиналы которых написаны на еврейском. Наконец, нельзя не учитывать и собственно языковых свидетельств взаимодействия между русской и еврейской культурой. Исследование Архипова вскрыло значительный и диагностически важный слой гебраизмов в старых русских текстах, где они представлены на текстологическом, семантическом, лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях. Большая часть гебраизмов (не считая, как правило, тех, что получены через греч. посредство) относится уже к иному времени, но некоторые из них присутствуют и в более ранних текстах. Впрочем, и вторичные свидетельства иногда могут отбросить луч света в прошлое, и тогда вскрывается некая важная более ранняя ситуация. Как известно еврейская лексика играет весьма существенную роль как в языке древнерусской тайнописи, так и позже в разных вариантах арго (ср. *тарабарская грамота*, *тары – бары*, *раздабары* и др. – к евр. *dābar* 'говорить', между прочим, и о тайной речи; *шкурана* – искажение евр. *kaššitā*, о внутреннем смысле молитвы, обряда, а позже – об игре букв, слов, идей; *эффата*, ср. Марк 7,34, одно из названий тайнописи, объясняемое тем, что еврейское слово обозначало молитву о даровании слуха и речи, ср. русскую кальку *отвертица otebervitsa* /по свидетельству Исаака

Массы и Ричарда Джемса/ для обозначения тайных языков, и т.п.). Использование еврейских слов в тайнописи обратным образом свидетельствует о высокой знаковой роли еврейского, о его престиже и сакральности (известную аналогию использованию еврейских слов в тайнописи можно видеть в ритуальной практике сект, условно обозначавшихся как "иудейские", иногда и она обращалась к элементам еврейского языка). Обращение к еврейскому языку имеет своим предназначением повышение ранга текста, его сакральности, что вполне соответствует и древнерусским представлениям об особой отмеченности еврейского языка. Вообще вторичное, преобразованное, деформированное, сниженное, даже доведенное до нелепицы и вывернутое наизнанку нередко провоцирует к продолжениям, иногда захватывающе рискованным и почти безбрежным, в безбрежности которых едва мерцает смысл, отсылающий к исходному единству. Размах – разрыв между Премудростью, Божественной художницей и вульгарной нелепицей, дешевым зубоскальством апелляцией к невзыскательному вкусу, между *Икѣл* и *дохлой* как бы символизирует все пространство и все модусы русско-еврейских связей, продолжающихся уже второе тысячелетие.

В.М.Рычка

К ВОПРОСУ О ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЕ В КИЕВЕ И СОБЫТИЯХ 1113 г.

Заметным событием в истории Древней Руси XII в. явились волнения 1113 г. в Киеве. После смерти великого князя Святополка Изяславича, случившейся 16 апреля того года, киевляне обратились к Владимиру Мономаху, княжившему тогда в Переяславле – Южном с предложением занять великокняжеский стол. Однако Мономах, "жаля си по брать", отказался его принять. Тогда – то, как отмечает летописец в Киеве и начались беспорядки. Горожане разграбили двор тысяцкого Путяты и "идоша на ходы разграбыва я". После этого киевские

“мужи” вновь обращаются к Мономаху с тем же предложением. Любопытно, что теперь в нем содержится едва скрытая угроза об ответственности за последствия волнений в Киеве. В итоге Владимир Мономах прибывает в столицу Руси и возобновляет спокойствие в городе.

Имеющиеся в распоряжении исследователей летописные данные не позволяют определить причины, вызвавшие беспорядки в Киеве. Завесу молчания летописцев немного приоткрывает сообщение Киево-Печерского патерика, где помещена краткая, но весьма выразительная характеристика Святополкова правления. Его автор ставит князю в вину оскудение страны, незащищенность ее населения от частых половецких набегов и т.п. В особенности же он возмущен тем, что Святополк не пустил купцов из Галича и Перемышля, в результате чего во всей Южной Руси резко повысился спрос на соль. Торговлю ею монополизировала какая – то часть киевских купцов. Их обогащению стали препятствовать молхи Киево-Печерского монастыря, раздававшие соль нуждающимся бесплатно. В этой ситуации князь выступил на защиту интересов купцов и ростовщиков, велел отобрать у монахов имеющиеся у них запасы соли. Вот почему автор Киево-Печерского патерика не мог не осуждать политику Святополка Изяславича, направленную на поддержку рождавшегося ростовщического капитала.

Древнерусская церковь осуждала крайности ростовщичества, относя это “резоимание” к числу наитяжелейших грехов. Ростовщики предоставляли денежные ссуды за огромную плату, которая достигала пятидесяти процентов годовых. Все это приводило к утрате должниками средств производства и личной свободы. Церковь восстала против подобных порядков, стремясь доступными ей способами облегчить положение социальных низов. Направляя свои усилия на облегчение положения должников она добивалась и официального запрета ростовщичества для христиан.

Деятельность древнерусской церкви, в частности, ее социальная политика, построенная на принципах христианской этики, объективно способствовала тому, что ростовщичеством

на Руси занимались преимущественно иноверцы. В древнем Киеве это занятие находилось в руках той части городского населения, которое в летописных источниках именуется именем "жидове". Следует оговориться, что в эпоху средневековья это слово не имело четко очерченного значения и той смысловой нагрузки, которую оно несет теперь. Тогда в него вкладывалось преимущественно все еретическое, неправославное, запрещенное. Однако бытовало оно, как представляется, и в узком значении. Следы существования еврейской общины в Киеве прослеживаются едва ли не с самого начала создания города. В XII в. ее местонахождение фиксируется в северо-западной части так называемого "города Ярослава" столицы Руси. Именно против этой прослойки городского населения прежде всего и было направлено недовольство киевлян.

Вернемся к развитию событий 1113 г. Волнения в Киеве вспыхнули не тотчас после смерти Святополка Изяславича. Князя торжественно похоронили в сооруженной им церкви св. Михаила. За упокой его души был, очевидно, отслужен молебен. Жена Святополка раздала щедрую милостыню монастырям, духовенству и нищим, что вызвало удивление многих горожан и похвалу летописца. Благотворительный поступок княгини способствовал сохранению спокойствия. Волнения начались только после того, как Владимир Мономах отказался занять великокняжеский престол. Трудно поверить в искренность его слез и сострадание к умершему брату. Владимир был опытным политиком, далеким от жизненных сентиментальностей. Вероятнее всего ему было выгодно расправиться со сторонниками Святополка Изяславича. Спровоцировать беспорядки в Киеве, натравив киевский плебс на ненавистных ему евреев - ростовщиков, а также и, не в последнюю очередь, на политических противников Мономаха было для его киевских приверженцев весьма незатруднительным делом. Погромы и избиения еврейских ростовщиков в Западной Европе эпохи средневековья были довольно распространенным явлением. Вероятно такой же характер носили и события, имевшие место в 1113 г. в Киеве.

Волнения в Киеве, таким образом, следует рассматривать

прежде всего как выявление противоречий внутри класса феодалов. В эту борьбу были вовлечены и представители социальных низов города. Однако представители последних не являлись определенным образом организованной группой, способной в своих действиях опираться на самостоятельно сформулированные политические и, тем более, классовые требования.

В.Н.Топоров

К РАННИМ РУССКО-ЕВРЕЙСКИМ
ЛИТЕРАТУРНО-ТЕКСТОВЫМ СВЯЗЯМ (XI-XV вв.)

Здесь уместно привлечь внимание к тому роду литературных р.-евр. связей, о котором можно судить по русскоязычным текстам, связанным прежде всего с текстами, написанными на еврейском языке или - в меньшей степени - отсылающим за пределы текста, но касающихся тех или иных реалий еврейской жизни, с особым акцентом на религиозной тематике. Этот последний случай представлен весьма большим количеством текстов - как переводных (как правило, с греческого), так и оригинальных. Во всей своей полноте и разнообразии они составляют как бы некую *Summa Iudaica* человека Древней Руси, живо и часто пристрастно интересовавшегося этим особо отмеченным для него миром и оценивавшего и судившего его по своим меркам. Одна часть соответствующих текстов была создана или переведена на Руси, другая - у южных славян, откуда попала на Русь. Эта своеобразная "еврейская энциклопедия", свод знаний о евреях, их истории, культуре, священных текстах, религии, о выдающихся людях и т.п. была весьма богатой и по числу текстов, составляющих ее, и по количеству информации. Эти "вторичные" древнерусские сочинения ("первичными" можно считать те, которые предполагают отношение "еврейский текст" -> "русский текст") включали в свой круг тексты "исторического" (в широком смысле слова) содержания - хроники (Георгия Амартола, Иоанна Малалы и др.), хронографы (ср. т. наз. "Иудейский хронограф"), "Еллинский римский летописец", "Толковую псалю" и прежде все-

го открывающий ее "Шестоднев", летописи и другие тексты, так или иначе содержащие информацию, почерпнутую из более непосредственных источников; религиозные тексты, восходящие к тем или иным частям Ветхого Завета и к Новому Завету, книги богослужебного характера и т.п.), но также и неканонические тексты типа отреченных книг; полемические тексты из жанра "Сопра..."(включая, конечно, и "Слово о законе и благодати"); тексты из жанра "Хождений", паломничеств ("Хождения игумена Даниила", первый и лучший в русской литературе образец этого жанра); литературно - художественные сочинения (сказания о Соломоне и Юдговрасе, "Повесть и разорении Иерусалима" / "История Иудейской войны" /, равно относимая и к историческим сочинениям, "Повесть о путешествии Иоанна Новгородского на бесе в Иерусалим" и др.) и т.п. Если говорить о более позднем времени, то следует напомнить о тех текстах, связанных с ситуацией вокруг жидовствующих, которые не были переведены с еврейского.

Но, конечно, основное внимание в данной связи должны привлекать те древнерусские тексты, которые были переведены непосредственно с еврейского в Киевской Руси в XI-XIV вв. Такой акцент оправдан двумя как бы противоположными соображениями. С одной стороны, несмотря на отдельные исключения, не делавшие погоды, до недавнего времени господствовало мнение, подытоженное 70 лет назад В.М.Истриным - "Переводные произведения были главным образом произведения с греческого и лишь в очень незначительном числе латинского. В XV веке присоединяются некоторые переводы с еврейского языка, совершенные в Западной Руси". С другой стороны именно в последние десятилетия (с сер. 50 х гг.) произошел решительный поворот в вопросе о наличии в др.-русс. литературе непосредственных переводов с еврейского и были получены ценные результаты - в одних случаях безусловно бесспорные, в других неокончательные, но весьма правдоподобные, или вероятные, или, по крайней мере, не исключающие самой возможности прямого перевода и требующие дальнейших исследований. Нужно сказать, что и раньше,

конечно, от внимания специалистов не скрылось наличие многих общих параллельных мотивов и образов в древнерусской и средневековой еврейской (талмудической) литературах, которые приобретали особое значение в тех случаях, когда этих мотивов и образов не было в соответствующих текстах византийской литературы или когда сами эти тексты были неизвестны. Н.С.Тихонравову принадлежит заслуга указания возможных еврейских источников в связи с некоторыми составными частями "Толковой палеи" – "Сказание о Соломоне и Китоврасе", "Суды Соломона", "Сказание о царе Адариане", "Житие и исход Моисея"). Притча "О хромце и слепце" также нашла себе талмудические параллели". При этом, однако, ни одно из этих сопоставлений не было доведено до подлинно текстологического уровня, на котором только и можно, обратившись непосредственно к языковым данным, решить вопрос о характере перевода. К тому же незнание конкретных др.-русск. переводов с еврейского и возникшая в связи с этим (как и с некоторыми общими соображениями, не говоря уже о практических условиях такого прямого перевода – кто? где? когда? каким образом?) презумпция, что между русским и еврейским текстами всегда должен стоять посредствующий греческий текст, который мог и исчезнуть, крайне затрудняло прогресс в исследовании этой темы, а иногда приводило к частичным отступлениям от первоначальных догадок (так, еще в 90-х гг. Соболевский высказал предположение, что книга "Есфирь" была переведена с еврейского, но в позднее время; через 10 лет на основании открытия двух других списков "Есфири", относящихся к XIV в. он вынужден был предположить, что текст возник еще в домонгольский период, но уже одно это предположение практически автоматически вынудило его отказаться от мысли о возможности прямого перевода с еврейского и допустить, что перевод был сделан с греческого; другой пример – из-за наличия непереведенных еврейских слов в "Сказании о Соломоне и Китоврасе" вроде знаменитого *шашир* даже при общем древнем характере текста А.Н.Веселовский вынужден был его отнести к эпохе "жидовствующих" и тем самым "объяснить" ев-

рейские слова). К настоящему времени в этой области неко-
редственно еврейско-русских текстовых связей совершен столь
радикальный прорыв, имеющий принципиальное значение, что,
пожалуй, впору опасаться эпидемии слишком поспешных "поло-
жительных" решений и вернуться к уточнению методик подобных
исследований в сторону их устроения. Наибольшие достижения
в области установления круга др.-русск. текстов, являющихся
непосредственными переводами с еврейского связаны с именами
Н.А.Мещерского, А.А.Алексеева, а также А.А.Архипова, М.
Альтбауэра, М.Таубе, Г.Ланта. В результате их исследований
можно говорить о возникновении нового раздела филологии,
посвященного исследованию связей др.-русск. текстов с др.-
евр. текстами, - "еврейско - русской текстологии".

О некоторых основных результатах этих исследований це-
лесообразно напомнить, ибо обсуждаемая здесь тема славяно-
(русско) - еврейского "культурного" соседства получает
именно в результате этих исследований, может быть, самый
мощный стимул для своего развития и углубления и выходит на
предельно конкретный и в высокой степени доказательный уро-
вень.

"Прорыв", о котором говорилось выше, произошел, когда
Мещерский, изучая книгу "Есфирь", сделал "силыный" (и ока-
завшийся в итоге наиболее естественным и простым) ход,
предположив д р е в н е е происхождение "Есфири" и е е е в
р е й с к о е происхождение. Такое предположение стало
возможным благодаря совмещению двух правильных и нетривиаль-
ных выборов, обеспечивших прочную основу для сравнения, -
масоретского текста с еврейской стороны и о д н о г о из
трех известных переводов "Есфири" с русской стороны (из
двух других - один имел своим источником - греческий
текст). Суть эвристической конструкции, выстроенной Мещер-
ским была именно в одновременно - совместном доказательстве
обоих выдвинутых предположений (кстати, хотя непосредствен-
ность перевода с еврейского для "Есфири" не была доказана,
но она представлялась более чем вероятной уже Горскому, Не-
воструеву, Евсееву; более того, Востоков, первым обративши

внимание на перевод "Есфири" еще в 1842 г., заметил, правда, без попытки доказательства следующее: "Замечательно, что книга "Есфирь" переведена с еврейского и, повидимому, в России, однако же в весьма древнее время"). Мещерский успешно решил поставленную им задачу, собирая аргументы на разных уровнях сравнительного анализа – от соотношения объема и содержания сравниваемых текстов (тождество объема, членения, даже отклонений, не говоря уже о содержании масоретского *textus receptus* и др.-русск. текста) до таких языковых "шиболетов", каковыми являются имена собственные – личные и местные (ср. *Атасъверось* – евр. *Ahasveros* при греч. *Ἀρταξέρξης* или *Ἀσπερός*; *Удъ* – евр. *Hud*, об Индии и Эфиопии; *Сусан – град* – евр. *Susan* – а не Сузы и др; ср. также названия персов и мидян, отсылающие к еврейским формам, а не греческим и т.п.). Столь же надежным должен считаться и вывод о датировке прототекста – XI – XII вв., и хотя старейшие списки отстоят от времени создания русского текста "Есфири" на 200 – 250 лет, древнерусская основа отчетливо проступает в них и доказывается практически всеми в данном случае диагностически существенными явлениями языка. Попытка Альтбауэра и Таубе пересмотреть решение Мещерского сразу и в пользу южнорусского происхождения и в пользу греческого оригинала едва ли состоятельна, что убедительно было показано Алексеевым.

Мещерский же поставил вопрос о литературном окружении книги "Есфирь" и указал, и в ряде случаев специально проанализировал круг текстов исторического содержания и компилятивных по своему характеру, возникновение которых на русской почве он относит к XI–XII вв. и которые являются переводами с еврейского. К этому кругу принадлежат отрывки из перевода еврейской народной книги "Иосиппон" попавшие в русскую летопись на рубеже XI–XII вв. в одном случае, в византизмический хронограф (сказание "О трех пленях Иерусалимских") в другом, в "Еллинский и римский летописец" т. наз. 2-ой редакции ("О взятии Иерусалиму третье Титово") в третьем (ср. теперь статью Таубе, 1992). Др.-евр. текст

"Иосиппона" был составлен в Италии, не ранее 2-ой пол. X в., кем-то из проживавших там евреев и представляет собой компилятивную хронографию, охватывающую события мировой истории с иудеоцентрической религиозной точки зрения. Хотя историческая ценность книги не велика, она пользовалась широким успехом в еврейской среде, часто цитируется в текстах еврейско - хазарской переписки (особенно в т. наз. "Кембриджском документе"), и это обстоятельство представляется очень важным в свете вопроса о возможных источниках и импульсах к переводу этого еврейского текста на русский (пожалуй, существенно отметить, что списки еврейского текста книги, весьма многочисленные, относятся к XII-XV вв.). Также заслуживает внимания и то обстоятельство, что перевод "Иосиппона" принадлежит к той же школе, что и перевод "Есфири" (допускается, что в обоих случаях переводчиком был один и тот же человек). И, наконец, тоже немаловажно, что перевод "Иосиппона" с еврейского появился приблизительно в то же время что и перевод с греческого "Истории Иудейской войны" Иосифа Флавия. Мещерский называет "Иосиппон" "своеобразным литературным соперником и конкурентом "Истории". К литературному окружению "Есфири" относятся также апокрифический "Исход Моисея", вошедший в состав "Толковой книги", и "Песнь песней", сохранившаяся в единственном списке XVI в. (впрочем, текст существовал уже в XV в., и он был использован при работе над Виленской ркн.262). Занимавшийся изданием и исследованием "Песни песней" Алексеев позже признал недостоверным свое предположение о возможной зап. русск. редакции перевода Киевской эпохи, но не признал мотивированным и мнение Таубе о том, что перевод был сделан в Киеве в XV в. Итог - "вопрос об обстоятельствах происхождения этого перевода можно считать открытым".

В это же литературное окружение "Есфири" входят и находящиеся в "Толковой палее" тексты, передающие игадические сказания мидрашей и таргумов. Речь идет о цикле апокрифических легенд о Соломоне - о строительстве храма (Соломон и Китоврас), о Соломоне и царице Савской, о судах Соломона, о

царе Адарриане, в также уже упомянутый "Исход Моисея". Эти тексты представлены восточнославянскими списками и сборниками XV-XVI вв. и, как догадывались уже давно (возможность эту признает и Мещерский), отражают, видимо, др.-евр. источник, хотя, кажется, пока не известно, существовала ли конструкция такого состава в талмудической письменности. Во всяком случае для этих текстов предположение о непосредственном их переводе с еврейского, кажется, весьма вероятно, что и подтверждается рядом анализов на языковом уровне (нужно отметить, что из этого круга сказаний о Соломоне выпадают некоторые тексты - о премудрости Соломона, увозе Китоврасом его жены, некоторые притчи и загадки, для которых бесспорно как их южнославянские происхождение, так и греческий оригинал, с которого непосредственно они были переведены). Существенно само наличие лексических гебраизмов в этих текстах, хотя, конечно, они могли попасть в списки XV-XVI вв. как глоссы (это относится не только к *šamīr* - *шамир*, см выше, но и к имени царицы Савской - *Малкатышка*, *Малкатышка*, *Малкатошва*, испорченная транслитерация евр. *malket šaba*). Более показательны с точки зрения, исходящей из наличия др.-евр. источника, случаи, которые разъясняют семантические неясности: так, вызывавшее столько недоумений выражение *коготь птичь мдль во имя шамирь* (список 1477г..), сохраняющее неясность и после указания Мазона на то, что переводчик выбрал не то значение греч. *ὄνυξ* (1.'оникс', 2.'ноготь'), какое нужно в этом случае, легче объясняется на почве еврейского (ср. *špōgen šamīr* 'алмазный коготь'. Иерем 17, 1, обозначение алмазного острья для резьбы и письма на камне; *špār* - 'птица'). Такого рода разъяснения обнаруживаются и в других случаях и даже имя Китовраса (*χίτωνας*), возможно, предполагает еврейское посредство (ср. *qitronin*, plur., с последующей известной потерей носового). Наконец, в связи с кругом этих текстов указываются и некоторые другие, подозрительные в возможности их перевода с еврейского (талмудическая притча о хромце и слепце у Кирилла Туровского, хронологическая запись в списке Евангелия

1340 г., где используется еврейский календарный счет; целый ряд примеров, указывающих на непосредственное знакомство со структурой еврейского текста Пятикнижия, глоссирование еврейских имен в их языковой форме, непосредственное влияние еврейских образцов типа мидрашей на вост.-слав. "Толковую палею" и т.п.).

XV-XVI вв. с точки зрения литературно-текстовых русско-еврейских связей открывают приципально новую страницу в этой истории, связанную прежде всего с деятельностью "жидовствующих" по непосредственному переводу с еврейского на русский ряда ключевых текстов, и далеко выходящую за пределы библейско-талмудического круга (ср. "Псалтырь жидовствующих", "Шестокрылы", "Тайная тайных", "Логика жидовствующих" и другие более поздние тексты). История этого периода и полемика с "жидовствующими" (в ходе ее в частности, появились переводы антииудаистских сочинений /ср. перевод книги Делира в 1505 г./ и оригинальные тексты против "жидовствующих") составляют одну из самых ярких страниц в истории литературно-текстовых русско-еврейских связей. К счастью, она достаточно хорошо известна, и о ней много писалось и пишется. Поэтому здесь, может быть, важнее упомянуть о тексте книги пророка Даниила, виленский список которой стал предметом специального исследования Архилова. Этот текст буквально кишит гебраизмами на разных уровнях и открывает интимные особенности отношений русского текста с еврейским, с которого был переведен русский.

И в позднем случае эпохи "жидовствующих" и в раннюю эпоху XI-XIV вв., все что пока известно о русско-еврейских литературно-текстовых связях подтверждает мнение об интенсивности и плодотворности этих контактов - не только косвенных, опосредованных, но и прямых, непосредственных. Эти контакты в последнем случае предполагают в ряде примеров и непосредственность личных контактов в обе указанные эпохи и снова, отсылая нас к теме еврейского этнического элемента, ставят вопрос о целях этих прямых переводов. Когда речь шла о "развлекательном чтении и переводе соответст-

вующих еврейских текстов, можно было бы думать о заинтересованности только русского читателя. Когда переводилась на русский язык с еврейского "Псалтырь жидовствующих" и другие произведения, имеющие целью оболыщение неискушенного русского читателя и иногда отчетливо антихристианские, можно было бы думать о заинтересованности в них только евреев и иудаизма. Но оба эти варианта верны лишь в целом. Самое важное и интересное лежит в ином, можно сказать, в противоположном: русский читатель был заинтересован и в переводах еврейских религиозных текстов (какой успех имела пропаганда "жидовствующих" в разных слоях общества, теперь хорошо известно), но и евреи были заинтересованы в переводах на русский и, следовательно, в русском читателе - и не только для распространения иудаизма и вербовки прозелитов: сами евреи испытывали сильную нужду в руководствах по своей собственной вере, и за дефицитом еврейских текстов (в отчасти и из-за слабого знания др.-евр. языка в еврейской массе) они готовы были обращаться к русским их переводам. Язык обменивался на суть, на содержание, на смысл. Евреи жертвовали языком ради смысла текста, который они сохраняли. Русские сохраняли язык и выигрывали новое содержание, новый смысл. Основа этого обмена - выигрыш, хотя и разный для разных сторон. И еще один аспект проблемы: многое переводилось, несомненно, в тесном сотрудничестве еврейско-русской переводческой пары, происходило знакомство каждого из членов этой пары с противоположным языком, и если для еврея знакомство с русским языком со временем (напр., в киевских обстоятельствах, не говоря уже о "жидовствующих") было *conditio sine qua non*, то для русского книжника прикосновенность к еврейскому языку была важным и положительно отмеченным событием (ср. сказание Поликарпа Печерского в "Киевском Патерике" о Никите Затворнике /позже епископ Новгородский/, который знал наизусть ветхозаветные тексты на еврейском и даже отказывался долгое время от чтения новозаветных книг.). Плодотворность еврейско - русских контактов в истории двух народов не может вызывать сомнений.

"ИОСИПОН" И "ПОВЕСТЬ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ".

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОЧНИКАХ РУССКОГО ЛЕТОПИСАНИЯ

1. Н.А.Мещерский указал на источник легенды об Александре Македонском в Ипатьевском списке "Повести временных лет" (ПВЛ) – еврейский хронограф середины X в. "Иосиппон". В Лаврентьевском и др. списках ПВЛ легенды об Александре нет, но текст, включающий повествование об ангелах, наводящих воинства язычников, там оборван (припиской игумена Сильвестра) – целиком пассаж сохранился лишь в Ипатьевском списке и восходит, вероятно, к ранней редакции ПВЛ.

2. Г.М.Барац (1913) обнаружил еще одно соответствие "Иосиппону" в ПВЛ: в "Таблице народов" еврейского хронографа и космографической части летописи упомянута Русь. В одном из списков "Иосиппона" (Гаркави 1874) "Русиш" (Русь) помещена рядом с "Бошни и Англеси по великому морю". Ф. Вестберг (1908) указал на более раннее чтение этникона "Бошни" – "Саксии", саксы. Т.о. Русь, сидящая на море рядом с англами и саксами, оказывается включенной в контекст, близкий ПВЛ: ср. "Афетово бо и то колено: варяги, свеи, урмане, готе, русь, ангняне..." Помещение Руси на Варяжском море между варяжскими народами и англами, видимо, было следствием совмещения летописцем двух традиций – предания о варяжском происхождении Руси и близкой этому преданию информации "Иосиппона".

3. Второй раз Русь упомянута в "Иосиппоне" уже на реке "Кира, текущей в море Гурган" (Каспий): вероятно, в хронографе объединены две традиции – "восточная", о походах Руси на Каспий в X в., и "европейская", о северном происхождении Руси – норманнов. Двойную локализацию Руси дает и ПВЛ: летопись помещает Русь также среди финно – угорских народов севера Восточной Европы ("В Афетове же части седять русь, чюдь и вси языци: меря, мурома, весь" и т.д.). Чюдь у летописца тоже "приседит к морю Варяжскому", как и Русь, но эта

вторая локализация Руси в Восточной Европе связана уже с местным "варяжским" преданием, а не с "Иосиппоном".

Т.М.Калинина

ЕЩЕ РАЗ О МАРШРУТАХ ЕВРЕЙСКИХ КУПЦОВ ПО ДАННЫМ ИБН ХОРДАДБЕХА

Уникальная информация арабоязычного автора IX в. о дорогах, по которым следовали еврейские купцы, называвшиеся ар-разанийя (или, по варианту Ибн ал-Факиха, пересказавшего, изменив, текст Ибн-Хордадбеха, - ар - рахданийя), многократно упоминался исследователями. Представляется необходимым немного уточнить и дополнить существующие точки зрения.

1. Многие ученые (Д.Симонсен, А.Мец, В.В.Бартольд, Т.Левицкий и другие) считали отправной точкой путешествия торговцев Испанию или Францию. Однако есть и другая точка зрения, основанная на том, что Ибн Хордадбех начинает свой рассказ о похождениях купцов просто "с востока на запад и с запада на восток" (Н.Велиханова), не уточняя вначале места отправления. К этому можно добавить, что далее речь идет не столько о маршрутах, сколько о предметах вывоза "с запада": рабы, ткани, пушнина, мечи. И только потом Ибн Хордадбех переходит к рассказу о том, куда именно везут товары.

2. По существу, повествование Ибн Хордадбеха говорит о четырех направлениях торговли:

1) С товарами, закупленными во Франции, на восток, через египетский порт Фарама, где часть товаров обменивалась на африканское золото. Затем дорога шла через порт на Красном море Кульзум, миновала порты Джарр в Хиджазе, Джидда в Красном море, -- сюда приходили суда из Индии и Восточной Африки. Отсюда шел путь в Индию и Китай. Обменяв в Китае африканское золото на пряности, алоэ и другие экзотические товары, иудейские купцы возвращались тем же путем в Фараму, откуда иной раз доходили по Средиземному морю до Константинополя.

2) Другой торговый путь шел из Франции по Средиземному морю до сирийского города Антиохия в устье реки Оронт, оттуда – до границы Сирии с Ираком, затем по Евфрату до Багдада, оттуда – по р. Тигр к городу Оболла, затем в Оман и по Персидскому заливу – в Индию, и далее в Китай.

3) Третий путь, который Ибн Хордадбех не совсем точно именуется "сухопутным", вел из Испании или Франции через Гибралтарский пролив в Магриб, к городу Дальний Сус, затем к Танжеру на марокканском побережье Гибралтара, затем к городу Ифрикия на тунисском побережье, потом в Египет, далее – через сирийские города Дамаск и Басра, затем в Багдад, и далее через Ахваз, Фарс, Керман – в Индию и Китай.

4) Наконец, четвертый путь еврейских купцов на восток проходит через европейский континент, и именно о нем сведения весьма скупы: "Позади Румии (или Арминии, по варианту другой рукописи) к областям славян, затем к Хамлиджу, городу хазар", далее через Каспийское море, Балх и Мавераннахр, через земли тогузгузов – в Китай.

Данные нумизматики конца VIII – первой четверти IX в. показывают, что в Закавказье, Хазарии, в бассейне Дона и Сев. Донца имеется значительное количество монет африканской чеканки, помимо обычных и для других периодов аббасидских монет (А.А.Быков, В.В.Кропоткин, А.В.Фомин). Если предпочесть вариант оксфордской рукописи труда Ибн Хордадбега, который дает форму "Арминия", а не "Румия", и сравнить этот путь с данными находок монет африканского чекана, то маршрут может выглядеть следующим образом: с африканского побережья в Сирию, затем в Закавказье, где, по данным византийских и арабских авторов, существовало переселенное во время арабо – хазарских и арабо – византийских войн славянское население; оттуда дорога вела в Хазарский каганат, и через Каспий – на восток. Захватывала эта торговля и земли восточноевропейских славян, хотя торговля на этой территории принадлежала, по данным того же Хордадбега, купцам – русам.

3. Предположение о закавказском отрезке торгового пути

еврейских купцов нисколько не умаляет значение известного маршрута: Тортоса – Нарбонн – Лион – Верден – Майнц – Регенсбург – Прага – Краков – Перемышль – Киев – Булгар – закавказское или иранское побережье Каспия, части которого, безусловно, осваивали как еврейские, так и русские купцы. Тем не менее совпадение данных монет африканской чеканки с весьма скупой информацией Ибн Хордадбеха может свидетельствовать в пользу освоения еврейскими купцами в конце VIII – 20 х гг. IX в. пути от Африки через Сирию и Закавказье по территории Хазарии на Каспий и далее на восток.

Г.Г.Литаврин

**К УЧАСТИЮ ЕВРЕЙСКИХ КУПЦОВ В РАБОТОРГОВЛЕ
В СЕВЕРНОМ ПРИЧЕРНОМОРЬЕ В КОНЦЕ XI в.**

В докладе рассматривается свидетельство Киево-Печерского патерика в Кассиановской редакции (Слово 16-е – о мученичестве и гибели в Херсоне – Корсуні черниоризца Печерского монастыря Евстратия Постника) о еврейских купцах, скупавших рабов – пленников, которых половцы захватывали в набегах на Русь.

Церковная традиция датирует гибель Евстратия 18.IV. 1097 г. (на пасху). Задача докладчика – проверка достоверности свидетельства Патерика при опоре на византийские письменные памятники той эпохи.

Выводы докладчика сводятся к следующему.

Как в любом другом агнографическом памятнике, в повествовании о Евстратии Постнике явно легендарные мотивы переплетаются с достоверными, реалистическими известиями, находящими подтверждение как в древнерусских, так и в византийских источниках.

Набеги на русские земли половцы предпочитали совершать с целью грабежа и захвата пленных во время осенних и весенних полевых работ (множество горожан оказывалось тогда за пределами городских укреплений); особенно частыми эти набе-

ги были во время междоусобий на Руси. Согласно же данным Патерика, Евстратий, неустанно трудившийся на благо монастыря, был захвачен половцами (вместе с 30-ю "работниками" монастыря и 20-ю киевлянами) в конце марта - начале апреля; как раз в это время (в 1097 г.) половецкий хан Боняк участвовал в военных действиях на стороне противников киевского князя Святополка.

Об устойчивых торговых связях кочевников Северного Причерноморья (печенегов) с Херсоном в X в. имеются достоверные свидетельства современных византийских памятников. Сменившие печенегов в Причерноморье половцы принадлежали по своей общественной организации к тому же хозяйственно - культурному типу. Поэтому можно с уверенностью утверждать, что и печенеги, как и половцы, продавали в Херсоне также рабов (хотя известий об этом не сохранилось), и половцы, как и печенеги, торговали в Херсоне также шкурами (хотя данными об этом наука не располагает). Евреи - работоторговцы, прибывая в Херсон, зимовали в нем для того, чтобы скупить у половцев на херсонском рынке две наиболее крупные ("сезонные") партии пленников - от осенних и весенних набегов кочевников.

Вполне достоверно свидетельство Патерика и о крупном убытке еврея - работоторговца в результате смерти (разумеется, от какой - то болезни, а не от добровольного голодания, как утверждается в источнике) купленных им за золото пленников: уже к 30-м годам XI в. цена раба, сравнительно с X в., выросла в Византии вдвое.

Свидетельство Патерика не может быть истолковано как доказательство того, что торговлю рабами в Византийской империи вообще монополизировали купцы - евреи. Однако это заключение вполне вероятно в данном конкретном случае: православная церковь осуждала приобретение в рабство свободных единоверцев; император Лев VI Мудрый (886 - 912) специальной новеллой (известна под № 59) решительно запретил свободным самопродажу в рабство - наказанию в таких случаях подлежали и купившие и продавшие себя (бичевание), а сделки

расторгались. Плененные же кочевниками на русских землях люди являлись, несомненно, в подавляющем большинстве христианами. Естественно в такой ситуации, что скупка рабов – христиан, совсем недавно бывших свободными, была сподручнее в византийском городе не для православных купцов, а для иноверцев (иудеев).

Традиционная датировка гибели Евстратия на пасху 1097 г. находит опору в двух фактах византийской истории, не привлекавшихся ранее с этой целью. Согласно Патерику, тотчас (через несколько дней?) после убийства был разоблачен в Константинополе как отступник от православия вернувшийся к иудаизму епарх (градоначальник), который "дать дерзновение жидовом по все области Греческого царства да купять христианы в работу себе". Епарх был казнен. Издатель "Алексиады" Анны Комнины Б.Лейб и составитель индекса к изданию П.Готье датируют 1097 – 1102/1104 гг. время, когда пост епарха занимал Варда Ксир, т.е. относят смену епарха именно к 1097г. Кроме того (и это главное), в 1095 г. Алексей I Комнин издал специальную новеллу о запрете обращения свободных христиан в рабов, которая, по всей вероятности, и послужила юридическим основанием к преследованию евреев – работоторговцев в Херсоне. Преследование это было тем более вероятным, что новелла, хотя и была издана по конкретному поводу, обретала значени общеимперского закона: император повелевал разослать ее копии по всем церковным приходам, огласить во всех церквях и передать в качестве руководства к исполнению всем "судилищам". Ослушникам Алексей I грозил своим "царским гневом". В новелле не запрещалась торговля рабами – христианами вообще (т.е. людьми, унаследовавшими рабскую участь от родителей), ясно подчеркивалось, что и венчание таких рабов в церкви не избавляло их от рабской доли, но возбуждалось как совершенно недопустимое обращение в рабов свободных по рождению христиан. Незаконно поработанные, если они обращались за помощью к церкви или в суд и могли представить несколько свободных свидетелей, подлежали немедленному освобождению. Алексей I предписывал оказывать при

разбирательстве предпочтение истцам, а не ответчикам (хозяевам рабов), которые, несомненно, будут противиться всеми силами, имея для этого больше возможностей.

Все основания для применения данной новеллы в Херсоне были налицо: пленные русы не были подданными императора, но они были христианами – и это было главное. В провинциях империи распоряжения центральной власти либо выполнялись плохо и не в соответствии с точным смыслом закона, либо же проводились в жизнь с неумеренным рвением. В Херсоне, как кажется, имело место второе: купцов – евреев подвергли конфискации, изгнали, а мучителя Евстратия повесили. Властям Херсона легко было оправдать свою суровость (и одновременно свой недостаточный надзор за рынком): нарушали закон, действуя тайно, именно иноверцы – иудеи, дерзнувшие к тому же умертвить монаха – черноризца.

Е.А.Мельникова

СКАНДИНАВСКИЕ ПАЛОМНИЧЕСТВА В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ И РИМ ДО XIV в.

В эпоху викингов скандинавы вступили в многочисленные и разнообразные контакты со странами христианского мира и быстро познакомились с новой религией, подчас используя христианскую обрядность для своих целей (например, при взятии Луны отрядом Хастингса, при крещении Харальда Клака, Роллона, Гутрума и др.). Официальное принятие христианства в Скандинавии в конце X – начале XI в. не только углубило и расширило уже существовавшие связи с церковью, но и ввело их в новый культурный и политический контекст.

С одной стороны, скандинавские конунги начали искать поддержку не только местной церкви и ее прямого сюзерена – Гамбург – Бременского архиепископства, но и верховной власти в Риме. Возможности использования папского престола в политических целях (междоусобной борьбе, борьбе за обособление от Гамбурга и др.) были впервые использованы уже в начале XI в, когда правитель Дании, Англии и части Норвегии Кнут Великий в 1027 г. совершил паломничество в Рим, благо-

даря чему получил от папы ряд привилегий для датской и английской церкви. Посещение Рима ввело его в ряд наиболее авторитетных правителей европейских стран и значительно укрепило его престиж внутри империи. Попытки Кнута к отделению скандинавской церкви от Гамбурга были успешно завершены во время следующего паломничества датского конунга Эйрика Доброго в 1103 г., после чего была создана новая архиепископия с центром в Лунде, распространившая власть на всю Скандинавию. В обоих случаях доминирование политических целей было несомненно, но они сопрягались и с религиозными: Эрик основал странноприимный дом на альпийском перевале и внес большие вклады в монастыри, оказывавшие содействие скандинавским паломникам.

С другой стороны, по мере проникновения христианства в массу населения идея паломничества стала находить все более живой отклик у неофитов – скандинавов, имевших давние традиции викингских походов. Поэтому трансформация викингских походов в путешествия паломников происходит практически одновременно с принятием христианства, но проследить ее не всегда удастся. Так, по сообщениям некоторых саг, Харальд Суровый Правитель, находясь на службе в Византии, совершил паломничество (или поход?) на Восток. Крайняя скудость источников не дает возможности составить представление о действительном объеме паломничеств в Рим, Константинополь, Святую Землю в XI–XIII вв. Тем не менее, и имеющиеся отрывочные данные говорят о многом. Первые упоминания "частных", "незлитных" паломничеств содержатся в рунических надписях середины – второй половины XI в.: из Стэкета и Брjöу (Упланд) и Тиманс (Готланд), причем надпись из Стэкета говорит о женщине – паломнице в Иерусалим.

К середине XII в. относится первый составленный в Исландии итинерарий и описание Святой Земли – его автор, аббат исландского монастыря в Тингейраре Николас совершил поездку в Рим и Иерусалим в 1154 г. В конце XII в. другой знатный исландец Гяццур Халльссон составил описание святых мест "*Flor peregrinationis*", дошедшее до нас. К тому же

времени и XIII веку относится ряд других итинерариев на исландском и латинском языках, написанных в Исландии, Норвегии, Дании. Количество литературы для паломников само по себе свидетельствует о живом интересе к святым местам в скандинавском обществе. Наконец, с XII в. появляются и все более увеличиваются в числе находимые при археологических раскопках паломнические "значки" – бляшки, продававшиеся паломникам в наиболее часто посещавшихся ими местах.

Скандинавию с местами паломничества в Южной Европе и на Переднем Востоке связывали три пути: "Западный", морской вокруг Западной Европы, который практически не использовался в это время; центральноевропейский, сухопутный и "Восточный", по рекам Восточной Европы и через Черное море. Судя по руническим надписям и наиболее ранним археологическим находкам, которые можно связать с паломничествами, плавания в Святую Землю в XI в. совершались по преимуществу Восточным путем, более привычным для скандинавских викингов. Только путешествия в Рим датских конунгов осуществлялись через Центральную Европу, что было более удобно и с географической, и с политической точек зрения, поскольку позволяло установить непосредственные контакты с правителями ряда европейских государств. Однако изменившаяся в Восточной Европе к началу XII в. обстановка сделала в XII в. основным маршрутом центральноевропейский, несмотря на тяготы перехода через Альпы. Поэтому все итинерарии XII–XIII вв. описывают именно этот путь, а записи в монастырях, предоставлявших приют паломникам, содержат значительное количество имен скандинавов.

А.В.Ратобылская ЕВРЕЙСКОЕ НАСЕЛЕНИЕ В ВЕНГРИИ (X–XIII вв.)

Первые контакты венгров с иудеями относятся к IX в. – периоду кочевания мадьярских племен в составе Хазарского каганата. Какая – то группа приверженцев иудаизма, скорее всего, кочевники – хазары, пришла вместе с венграми в Сред-

нее Подунавье и осела, как показывают материалы археологических раскопок, на территории современного комитата Баранья.

Появление собственно еврейского населения в Венгрии можно с большой долей уверенности относить к 60-м гг. X в. – периоду правления Такшоня. Это было связано с началом постоянной и довольно широкомасштабной торговли рабами, центром которой являлась Прага. Оттуда путь невольников пролегал в Венгрию и дальше на Восток.

Тогда же, по всей видимости, усилилась борьба християнской церкви против продажи христиан в рабство, прежде всего, иноверцам. Именно в этом контексте следует воспринимать большую часть упоминаний о евреях, встречающихся в источниках X–XII вв. Еще в 90-х гг. X в. папская курия, по свидетельству позднейшего хрониста Шимона Кезаи, обращалась к князю Гезе и его сыну, будущему королю Иштвану I, с призывом освободить рабов – христиан, находившихся на территории Венгрии. При этом, скорее всего, имелись в виду не все рабы вообще (венгры, например, к тому времени уже принявшие или активно обращаемые в христианство, тогда и позднее продавали в рабство и держали у себя в услужении соплеменников, совершивших определенные преступления), а главным образом именно те невольники, кто был куплен на Пражском рынке иудейскими или мусульманскими купцами, попал в Венгрию и находился там постоянно – у хозяев – иноверцев – или ожидал отправки дальше, в страны Востока.

Со второй половины XI в. появляются положения венгерского права, канонического и светского, содержащие запрет иудеям продавать христиан и удерживать их у себя в рабстве. Все они, однако, содержат крайне расплывчатые санкции к нарушителям этих норм. Так, одна из статей I книги законов Ласло, требует изъять рабов – христиан у их хозяев и вернуть им свободу, наказанию же должен быть подвергнут лишь тот, кто продал христианина иудею. Эффективность подобных запретов была, по всей видимости, невелика. Об этом свидетельствует как их обилие, так и отдельные факты, доказываю-

щие сохранение роли иудейских купцов в работорговле. Так, около 1141 г. некий ишпан Мартон подарил Чатарскому монастырю либертинов, выкупленных им у четырех еврейских купцов.

Сведений о других сторонах жизни еврейского населения в раннесредневековой Венгрии сохранилось весьма немного. Причину следует искать прежде всего в существовании многочисленных барьеров, отделявших христианское население Венгрии от групп, исповедовавших другие конфессии. Так, "Капитулы об иудеях" короля Кальмана (начало XII в.) четко разделяют "lex iudeorum", регламентирующий жизнь еврейской общины и законы, распространяющиеся на христиан - подданных венгерских королей. Королевское законодательство не вторгается в сферу влияния законов, принятых в еврейской общине, регулируя лишь взаимоотношения иноверцев с жителями королевства - христианами.

Единственным исключением, пожалуй, является статья из I книги законов Ласло "О работе иудеев в праздники", где сказано, что у иудея, работающего в воскресный или праздничный день, следует изъять рабочий инструмент, чтобы он "не смущал христиан".

Интересы христиан и иудеев сталкивались, насколько можно заключить из законов Кальмана, в области торговли. Порядок заключения и расторжения сделки (необходимость ее письменного оформления, количество свидетелей и поручителей, которое зависело от ее суммы и т.д.) регламентирован гораздо более подробно, чем в тех немногочисленных нормах венгерского права, где говорится о торговых сделках между христианами. Это свидетельствует, видимо, о более сложном и развитом характере торговли, которую вели еврейские купцы, а также об обилии конфликтных ситуаций, требовавших законодательного регулирования.

Кроме того, как можно заключить из запрета на заключение браков между иудеями и христианами, существовала и такая практика, хотя вряд ли в XI в. и, тем более, позднее подобные случаи имели массовый характер.

Р.В.Непомнящая

ПОГРОМЫ В ЕВРЕЙСКИХ ГЕТТО И ИХ МЕСТО В ПОЛИТИКЕ КАРЛА IV

В 1356г. в имперском городе Меце (на р. Мозель) представители городских цехов жаловались королю Карлу IV на беспорядок в системе городского управления, налоги и сложности торговли. Король же, успокоив их уговорами и обещаниями, выдает жалобщиков в руки городского патрициата. Подобным коварством и хитростью отличалась политика короля в отношении еврейских погромов в имперских городах (1349г.). Король, исходя из своей собственной выгоды, приобретал наследство евреев, которые должны были быть убиты во время погрома, переписывал на себя их счета и долговые обязательства по отношению к их семьям, в своих интересах решал судьбы оставшихся векселей и залоговых писем.

За определенный выкуп король предоставлял освобождение от наказания совершавшим погромы. Карл IV раздаривал имущество еврейских семейств (путем выдачи специальных грамот) еще до того, как они были убиты во время погрома. В этих грамотах, как правило, существует следующее условие: дарение каждый раз должно вступать в силу тогда, когда состоится еврейский погром. Грамота, направленная королем Людвигом фон Бранденбургу, оформленная 27 июня 1349 г. во Франкфурте гласит: "... и от аю этой грамотой дома наиболее богатых евреев, расположенные в городе Нюрнберге.. когда евреи в очередной раз будут там уничтожены...". Убийство же нюрнбергских евреев последовало лишь 5 декабря того же года. Уже 2 октября Карл IV освободил от ответственности за погром вновь избранный городской совет города. Таким образом, король политическими методами благоприствовал еврейским погромам.

Не случайны слова современного Карлу IV автора, написанные во время Первого Римского похода, приведенные Е.Мюллером-Мертенсом: "Он был очень деловым, но без чувства величия, был хитрым простачком и первым межданином в своих государствах". Король действительно хитро и коварно использо-

вал в своих политических целях и дипломатию, и деньги, и раздачу привилегий, и династические браки, и еврейские погромы.

Отношение короля Карла IV к еврейским погромам и принципы его политики в отношении еврейских гетто в XIX в. историографией практически не рассматривались. Такие историки, как Ранке и Шлессер, игнорировали соответствующий материал в работах Фр.Пелцла. Не освещен этот вопрос и в справочнике Гебхарда по немецкой истории (9-е издание - 1970 г.). В немецкой историографии господствовала тенденция идеалистического рассмотрения политики короля Карла. Считалось, что король действовал, приспособляясь к обстоятельствам эпохи, политически целесообразно и оправданно. Иная точка зрения представлена современной немецкой историографией. Считается, что оценка политики короля должна быть дифференцированной. О том, что далеко не все современники воспринимали Карла IV "великим правителем", как ему самому хотелось, свидетельствует и переписка с Петраркой, где находим: "Ты в дальнейшем будешь называть себя императором, но на самом деле будешь не более, чем чешский король...".

Проблема политики короля Карла IV по отношению к еврейским погромам - один из аспектов, который помогает приблизиться к пониманию многогранной и противоречивой личности правителя, менталитету "первого человека" средневекового города.

А.В.Рандин

ЕВРЕИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЧЕХИИ (до начала XVI в.)

1. Одним из существенных аспектов изучения исторических судеб еврейского населения в средневековой Чехии представляется вопрос об отношении чешского общества, т.е. "христианского большинства" к "еврейскому меньшинству" на протяжении длительного периода (X - первая четверть XVI в.). В этом плане целесообразно сосредоточиться на следующих про-

олемах: юридический статус еврейских общин; евреи в представлениях современников (хронистов, проповедников, университетских интеллектуалов, политиков и т.п.); реальное положение еврейского элемента, как оно отразилось в памятниках эпохи.

2.Складывание и эволюция "еврейского права" – длительный и неоднозначный процесс. До конца XI в. не имеется никаких данных о существовании юридической регламентации жизнедеятельности еврейских общин. Их положение, видимо, было довольно стабильным. Евреи были лично свободны и имели возможность беспрепятственно заниматься главным образом внешней торговлей. Сосуществование евреев с христианами осуществлялось в целом без серьезных конфликтов. В последние годы этого столетия проявляется тенденция рассматривать еврейское население как собственность королевской коморы (сообщение Козьмы Пражского о позиции князя Бржетислава по отношению к евреям во время первого крестового похода). Окончательное складывание "еврейской регалии" и оформление правового статуса еврейского населения относится к XIII в., когда отчетливо проявились как дискриминационная тенденция (позиция церкви и части городского населения), так и протекционистские стремления, исходящие из экономических интересов государей. В Чехии возобладала вторая тенденция, нашедшая выражение в Большой привилегии Пржемысла Отакара II от 1255 г. Эта своего рода "Великая хартия вольностей" для иудеев повлияла на "еврейское право" Венгрии, Силезии, Польши, Литвы и сохранила свое значение вплоть до Нового времени. Она не содержит практически никаких дискриминационных предписаний против евреев и санкционирует еврейским общинам автономию во внутренней жизни, в религиозных, семейных и наследственных делах. Привилегия окончательно определила положение евреев как "слуг королевской коморы", вносящих платежи в казну и находящихся под королевской защитой.

Люксембургская эпоха не принесла существенных изменений в юридическом статусе еврейских общин. В частности, Зо-

лотая булла Карла IV и законник "Майестас Каролина" закрепляют основные положения привилегии Пржемысла Отакара II.

Гуситская революция положила начало процессу, получившему наибольшее развитие в ягеллонский период чешской истории: королевские права по отношению к евреям во многом переходят к городским общинам и шляхте. Об этом свидетельствуют так называемое Собеславское право, "Права Старого Места Пражского", ряд постановлений сеймов.

Ягеллонская эпоха приносит с собой переворот в правовом положении евреев. Еврейское население живет в условиях крайней юридической неопределенности, поскольку нарастающий конфликт между городами и высшими сословиями проявился, кроме прочего, и в острой борьбе за контроль над еврейским населением.

3. Анализ нарративных памятников показывает, что "еврейский вопрос" не находился в центре внимания современников. В чешских хрониках упоминания о евреях крайне немногочисленны. Наибольшее их количество содержится в хронике Козьмы, 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. Практически полное молчание в этом плане хранят хроники гуситского времени. В целом можно заключить, что внимание хронистов обостряется в периоды гонений на евреев. Об этом же говорит и конкретное содержание сообщаемых ими сведений: в каждом случае речь идет о преследованиях, погромах, изгнании евреев. Отношение хронистов к этим фактам неоднозначно. Козьма открыто враждебен евреям; авторы Збраславской хроники стремятся сохранять объективность; в памятниках люксембургского времени ее материал препарируется в антиеврейском духе; Старые чешские летописи, как правило, просто регистрируют события.

Весьма показательной представляется позиция крупнейших проповедников. Анализ постилл Конрада Вальдгаузера (XIV в.), Яна Гуса (начало XV в.), Яна Рокицаны (вторая половина XV в.) показывает, что их авторы тщательно избегают "еврей-

ской темы", в них не содержится прямых антииудейских выпадов.

Одной из жгучих и часто дискутируемых проблем, имеющих прямое отношение к евреям, являлось ростовщичество. Значительное внимание уделяли ему гуситские и утраквистские идеологи. В частности в трактате магистра Якоубека из Стржибра "О ростовщичестве" имеется специальный экскурс о евреях, о которых автор говорит с откровенной неприязнью. Одновременно он предлагает проект решения вопроса о еврейском ростовщичестве: нужно дать евреям возможность отказаться от кредитно - денежных операций, изменив их общественное положение и предоставив право свободно заниматься ремеслом и земледелием вместе с христианами.

Враждебное отношение к евреям - ростовщикам проявляет лидер гуситского консервативного крыла магистр Ян Прибрам (трактат "О ростовщичестве").

В самом конце XV в. этой проблемой занимался видный утраквистский деятель Вацлав Коранда. Характерно, что он, следуя за Рокицаной, избегает упоминаний о евреях, сосредотачиваясь исключительно на "христианском" ростовщичестве.

Интересна позиция известного представителя католического меньшинства в подебрадской Праге - магистра Павла Жидека, еврея по происхождению. В своей "Справке" (1470 - 71 гг.) он советует королю Иржи из Подебрад "терпеть" евреев и давать им возможность заниматься ростовщичеством, так как это обеспечивает доход королевской коморе. Но одновременно он требует жестких дискриминационных мер против еврейского населения.

4. Изучение реального положения еврейского элемента в Чехии X - первой четверти XVI в. показывает, что оно никогда не было достаточно стабильным. Относительно благоприятным был период до конца XI в. Во время первого крестового похода прокатывается первая широкая волна преследований. В течение XII в. положение евреев стабилизировалось, а в XIII в. они жили в наиболее благоприятной ситуации. С приходом Люксембургов для евреев наступили тяжелые времена, их прес-

ледования становятся регулярными. Эта же тенденция сохраняется и в гуситскую эпоху. Мнение некоторых исследователей о "проеврейских" симпатиях гуситов и "прогуситских" настроениях евреев не представляется основательным. В подебрадской Чехии и в первые годы правления Владислава Ягеллона положение еврейского населения было сравнительно спокойным. С конца XV в. начинается новая волна преследований и погромов, продолжавшаяся вплоть до вступления Габсбургов на чешский трон.

5. В целом можно констатировать существование стойких антиеврейских настроений в чешском обществе на протяжении всего периода. При этом королевская власть по фискальным соображениям стремилась взять евреев под защиту. Духовенство, как католическое, так и гуситское, старалось по крайней мере не разжигать страсти и не провоцировать антиеврейских выступлений. Главным же носителем антисемитизма являлись средние и низшие слои городского населения. Именно им принадлежала инициатива в организации всех погромов, преследований и изгнаний евреев. Причина этого кроется как в религиозном фанатизме, так и в том обстоятельстве, что бюргерство и городская беднота в наибольшей степени страдали от ростовщических операций евреев, а также видели в них конкурентов. К концу XV в. к этому добавился и политический аспект. В ходе конфликта между городами и шляхтой еврейские общины искали поддержки у панства, что рассматривалось как предательство интересов городского сословия.

А.Н.Галямичев

XIII ВЕК В ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОЙ ОБЩИНЫ ПРАГИ

XIII век занимает особое место в истории еврейского населения столицы Чехии, поскольку именно в этом столетии (точнее – в первой его половине) происходит целый ряд принципиальных перемен в экономическом и правовом положении еврейской общины, знаменующих собой важнейший рубеж средневекового развития последней.

На протяжении предшествующего времени (появление первых постоянных поселений еврейских купцов на территории Пражского подградья относится, по всей вероятности, к грани X и XI вв.), еврейская община, переживая отдельные периоды гонений (в особенности – в конце XI и начале XII вв.), в целом удерживала прочные позиции в экономической жизни чешской столицы (прежде всего в сфере торговли), а ее представители пользовались благоприятным правовым статусом иностранцев (что зафиксировано, например, в известной привилегии князя Собеслава II, пожалованной в 1174 – 1178 гг. пражским немцам), личной свободой, широкими правами приобретения и распоряжения имуществом, занимали высокие должности в системе государственного управления.

Характер происшедших в течение первых десятилетий XIII в. перемен оказал определяющее влияние на содержание изданной 29 марта 1254 г. обширной грамоты короля Пржемысла Оттокара II, в которой был зафиксирован правовой статус еврейского населения в землях чешской короны.

Представляя собой первый такого рода письменный памятник, грамота провозглашала неприкосновенность евреев, свободу отправления религиозного культа, права судебного и административного самоуправления.

Однако наряду с этим текст привилегии Пржемысла Оттокара II дает ясные свидетельства утраты представителями еврейского населения прав личной свободы и перевода их на положение "слуг" или "узников" королевской казны. Наиболее очевидным проявлением отмеченного изменения юридического статуса еврейского населения являются предписания грамоты об ответственности за убийство или ранение еврея, в силу которых большая часть материальных взысканий с виновного должна была пополнять королевскую казну. Еврейское население было теперь ограничено в праве выбора места жительства, лишившись возможности селиться за пределами строго очерченной территории особого еврейского квартала. Существенным ограничением подверглись права еврейского населения и в сфере хозяйственной деятельности. Единственно возможным для него

занятием за рамками еврейского квартала стало ростовщичество. Упорядочению отношений, складывавшихся в связи с ростовщическими операциями между христианским и еврейским населением (таких как права и обязанности должника и кредитора, способы решения спорных вопросов, круг вещей, разрешенных для принятия в залог и т.п.) была посвящена значительная часть грамоты Пржемысла Оттокара II.

Перемены, происшедшие в течение первых десятилетий XIII в. в жизни еврейского населения Праги, были связаны с общими изменениями правового статуса еврейских общин в странах Западной Европы, зафиксированными в решениях IV Латеранского собора 1215 г. В Чехии и, в частности, в Праге эта общая тенденция имела значительное число сторонников вследствие начавшегося именно в первые десятилетия XIII в. интенсивного притока в города немецких колонистов, заинтересованных в скорейшем вытеснении возможных конкурентов из торговой и ремесленной сфер деятельности и пользовавшихся неизменным покровительством королевской власти.

Грамота Пржемысла Оттокара II, подтвержденная в 1356 г. Карлом IV, оставалась основой правового статуса еврейского населения Праги до конца средневековья, предопределившей своеобразие экономических и общественных функций еврейского квартала как неотъемлемого элемента системы средневекового города.

Г.П.Мельников

"ЕВРЕЙ И КУПЕЦ ПРАЖСКИЙ."

(Социальноэкономическая и социокультурная ситуация
пражского еврейского купечества
в конце XVI – начале XVII в.)

В эпоху императора Священной Римской Империи и чешского короля Рудольфа II положение еврейского населения в Чешском королевстве значительно изменилось. Начался кратковременный (длившийся до Чешского антигабсбургского восстания)

восстания 1618 – 1620 гг.) период расцвета еврейской торговли, ремесла и культуры в Чехии, прежде всего в Праге. Началом этого периода следует считать издание 27 октября 1585 г. декрета Чешской канцелярии, адресованного пражанам, в котором им запрещалось препятствовать евреям вести торговлю с использованием мер и весов, а также торговлю меховой одеждой. Этот декрет является первым официальным подтверждением в Чешском королевстве прав еврейского населения заниматься торговой деятельностью. До этого такие права, очевидно, давались либо устно, закрепляясь затем в традициях городского права, либо отдельным людям.

Официальная легализация пражской еврейской торговли сделала возможным возникновение в достаточно короткое время социальной группы еврейского купечества. В этой группе сразу выделился узкий круг лиц, по своему богатству занявших первое место в бюргерской среде в целом. Здесь следует назвать Марка Мейзла, Марка Сакса Мейзла и Якуба Бассеви. Некоторые из них дополнительно получали от императора личные торговые привилегии – звания королевских поставщиков и налоговые льготы. Марк Мейзл смог добиться для себя исключительного права подчиняться юрисдикции лишь самого императора, игнорируя все остальные судебные инстанции государства.

Характер торговли пражских евреев был разнообразен и неспециализирован. Они торговали полотном, сукном, мелкими предметами повседневного спроса, продукцией земледелия и скотоводства, разными видами одежды.

Благодаря своей широкой торговой деятельности и международным связям пражские купцы – евреи значительно интернационализировали чешскую торговлю, осуществляя не только импортные, но и экспортные торговые операции. Они активизировали участие Чехии в торговле на удаленных европейских рынках, что, согласно классификации рынков и связанного с этим вложения в развитии отраслей ремесла (теория Й. Яначека), способствовало прогрессирующему развитию некоторых ремесел, закрепляя их экспортный характер.

В целом рубеж XVI – XVII вв. стал не только периодом

расцвета еврейской торговли в Чехии, но и принес существенное улучшение социально - правового положения чешских евреев, особенно в Праге, где многие евреи получили *"титлу"* (юридический статус) *"еврей и купец пражский"*. Если до этого евреи рассматривались как *"рабы королевской коморы"*, что в системе государственного права означало их полную зависимость от воли короля, то теперь новый статус давал им право торговой деятельности. Собственно сама формула *"еврей и купец пражский"*, закрепляя, с одной стороны, этническо - конфессиональную сегрегацию, фиксировала, что, несмотря на это, индивид наделен правом быть купцом. Однако это право трактовалось как индивидуальное, а не корпоративное, что не давало возможности оформиться пражским купцам - евреям в специфическое сословие.

Пражское еврейское купечество в некоторой степени способствовало преодолению социокультурной пропасти между христианским и еврейским населением. Повседневное торгово - деловое общение, усвоение купцами - евреями некоторых культурно - бытовых стереотипов поведения христиан в определенной мере сглаживало этно - конфессиональную конфронтацию гетто и города. Однако решающую роль здесь сыграл глубокий интерес Рудольфа II к оккультным знаниям, что имело следствием приближение ко двору многих еврейских мудрецов, астрологов и алхимиков. Покровительство Рудольфа II распространялось на все гетто, что безусловно поднимало престиж городского еврейского населения в целом. Однако чешский антисемитизм остался на своих позициях, купеческая деятельность евреев даже усилила некоторые его проявления, как свидетельствуют аутентичные документы, например письмо чешского бюргера Гануша Фалька. Объяснение этому следует искать, по всей видимости, в боязни экономической конкуренции со стороны купцов - христиан, ранее избавленных от нее системой охранных привилегий. Противоречия интеграции - сегрегации оставались определяющими в положении еврейского населения чешских городов.

ИЗ НАБЛЮДЕНИЙ НАД "ПСАЛТИРЬЮ" ФЕДОРА ЕВРЕЯ

Так называемая "Псалтирь жидовствующих", древнерусский памятник XV в., была и остается загадкой отечественной литературы. Обычно исследователи ограничиваются констатацией того факта, что переводное произведение, приписываемое новокрещеному еврею Федору, является результатом деятельности новгородско – московских еретиков к.XV – н. XVI в. Со времен М.Н.Сперанского, изучившего и издавшего памятник¹, это положение как будто не вызывало сомнений. Лишь Я.С.Лурье опровергал данное мнение, хотя и не обосновывал свою точку зрения.²

Некоторые наши наблюдения, возможно, помогут определить место этого памятника в литературном процессе XV в. Исследователи прошлого века установили, что под названием "Псалтирь" скрываются еврейские молитвы и предположили, что выкrest Федор перевел какой – то иудейский молитвенник "Махзор" (собрание молитв на определенный праздник, которым пользуются раз в году) особой краткой редакции. Сличение текста "Псалтири" с еврейскими молитвами заставляет нас уточнить это высказывание. Дело в том, что "псалмы" Федора представляют собой лишь наиболее употребительные и известные еврейские молитвы, содержащиеся не только в "Махзоре", но и в "Сидуре" (молитвеннике на каждый день). Например "псалмы" I – IV и XIV – XV соответствуют благословениям из молитвы "Шмона – горе" (или "Амида"), которая читается трижды в день. Псалмы LIX – LXIV – являются переводом благословения "אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵי אֱבֹתָנוּ אֱלֹהֵי אֱמֶת" ("истинно, и истинно, и достоверно, и непреложно...") и следующих за ним "אֵלֵינוּ מִן הַשָּׁמַיִם" ("от первых и последних...") и "אֲנִי אֶתְחַנֵּן אֶתְּכֶם" ("поддержкой отцам нашим..."). В отдельных местах текст Федора сокращен по отношению к тексту благословения, некоторые фразы ("придти чадо послушайте меня, страху гедню наоучю вы", или "помилуй ги дшу

мою"), напротив, добавлены переводчиком. Нельзя с уверенностью говорить, что эти несоответствия являются плодом редакторской работы Федора, т.к. в XV в. какая-либо община могла использовать молитвы, несколько отличающиеся от современных общеупотребительных. При этом оригинален и порядок благословений у Федора: началу следующего " וְהַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ יְהוָה " ("новым гимном восхваляем...") соответствует первая часть не LXV, а LXVI "псалма".

Иногда порядок частей меняется даже внутри одной молитвы. " אֲנִי הָאֱדוּמִי " ("Душа всего живущего...") разбита на L, LI, LII-LIII, L, LIV, LV "псалмы". Эта молитва читается в составе "Шахарит" (утренней молитвы) во все праздники и субботу. LVI "псалом" является переводом (или переложением) нескольких благословений, следующих за " אֲנִי הָאֱדוּמִי ", но употребляемых и в других случаях. Среди них, в том числе, находится и очень частотная молитва " וְהַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ יְהוָה " ("О Цары").

Не отрицая возможности того, что Федор пользовался каким-то средневековым текстом еврейских молитв, отличающимся от известного ныне, мы предполагаем, что он проделал не только переводческую, но и редакторскую работу. Иначе как можно объяснить тот факт, что наряду с "псалмами" со "Шмона-эсре", которая произносится обычно в середине утренней ("Шахарит"), послеполуденной ("Минха") и вечерней ("Маарив") молитв, а благословения из "Маарив", читающиеся только в ней, предшествуют утренним (они соответствуют XXIV - XXVI "псалмам"). Итак, вероятнее всего, Федор выбрал наиболее употребительные благословения (в том числе цитаты из Писания - וְהַלְלוּ אֱלֹהֵינוּ יְהוָה) и представил их безотносительно к иудейскому богослужению. Напротив он оформил свой перевод в соответствии с православной традицией, разбив его на кафизмы, славы, песни (смешав при этом все термины). Новокрещеный еврей искренне стремился выполнить заказ митрополита Филарета - помочь русским обратиться к оригиналу Священного Писания. (Этот интерес возник под влиянием Западной Европы и актуализировался в России в связи с разрывом с Константи-

ноподем). В собственном сознании Федор отождествлял псалмы Давида и молитвы, стараясь составить свою "Псалтирь" из наиболее употребительных. О том, что Федор не имел перед собой еврейского молитвенника особой редакции, говорит, на наш взгляд, его перевод "Шмона - эсре". Некоторые благословения (см. "псалмы" III-V): " וְכִן יִבְרַךְ אֱלֹהֵינוּ " ("и так, всели страх..."), " וְכִן יִבְרַךְ אֱלֹהֵינוּ " ("и так, дай..."), " וְכִן יִבְרַךְ אֱלֹהֵינוּ " ("и так праведные узрят..."), читаются во время "Шахарит" и "Мусаф" (дополнительной молитвы после утрени в праздники) и в Рош - а - Шана, и в Йом - Кипур. Но в эти праздники в благословении " וְכִן יִבְרַךְ אֱלֹהֵינוּ " ("Ты вечно могущ...") произносится "летний" текст: "ниспосылаешь росу". Федор использовал "зимнюю формулу": "ты превратиши вѣтр ты испущаеши дождь" (ГПБ, Кир. - Бел. № 6/1083, л. 250). Можно предположить, что, избрав для перевода определенные благословения, Федор автоматически представлял их в том виде, в котором они должны были существовать на момент написания (вероятно, работа выполнялась зимой).

Все предварительные наблюдения над памятником дают возможность настаивать на том, что он явился результатом естественного интереса к древнееврейскому языку как языку - первоисточнику Священного Писания. Вопрос о связи "Псалтири" Федора с ересью жидовствующих, равно как и о реальной "жидовстве" оной, пока следует оставить открытым.

1. Сперанский М.Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Федора еврея. М., 1907.

2. Лукинский Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике к. XV - н. XVI вв. М.-Л., 1960. С. 192 - 193. Он же. Федор // Словарь книжников и книжности Древней Руси II пол. XIV - XV вв. ч. II. Л., 1989. С. 451 - 452.

ЕВРЕИ В БОЛГАРСКИХ ЗЕМЛЯХ: К ПРОБЛЕМЕ МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В XV–XVII вв.

В докладе затрагивается ряд вопросов, связанных с миграцией и расселением евреев на территории Османской империи (и в болгарских землях в частности) в XV–XVII вв. Среди основных можно назвать следующие: этапы проникновения еврейского населения на Балканы, гео-политический состав эмигрантов, структура и организация быта еврейских общин, характер их коммерческой и хозяйственной деятельности, особенности взаимоотношений с местным населением. Центральное место занимает анализ характера взаимодействия евреев с болгарскими и другими народами, заселявшими восточнобалканские провинции империи.

История миграции евреев на территорию Болгарии включает в себя три этапа. Первые общины так называемых "романьотских" евреев возникли на Балканах еще в римское время и продолжили свое существование в эпоху Византийской империи. Разговорным языком романьотов был в основном греческий (а на территории Болгарии также и болгарский). Романьотами называли и евреев, являвшихся подданными Первого и Второго болгарского царства. Ко второму этапу миграции обычно относят волну переселенцев на Балканы из стран Центральной и Западной Европы (Венгрии, Баварии и др.), последовавшую в XII–XIV вв. Эти переселенцы принесли с собой язык и культуру типичную в целом для немецких евреев и поэтому получили наименование "ашкенази". В XV в. началась новая волна миграции евреев на восток средиземноморья. В результате вспышки религиозного фанатизма в Испании и Португалии в Османскую империю прибыли большие массы еврейского населения, получившего здесь название "сефарды" (Сефард на иврите означает Испания).

В государстве османов общины романьотов, ашкенази и сефардов длительное время продолжали существовать и

ко обособленно друг от друга, придерживаясь каждая своего разговорного языка, обычаев и даже посещая различные синагоги. Однако с течением времени (приблизительно с середины XVI в.) численное превосходство и более высокая культура евреев – сафаради начали способствовать постепенной ассимиляции романьотов и ашкеназими, а в конечном итоге привели к образованию на Балканах сравнительно гомогенной еврейской этнической общности с единым языком (джудезмо) и культурой.

Говоря об ассимиляционных процессах внутри еврейской общины и об ее взаимодействии с местным христианским населением, необходимо отметить, что специфика данных процессов во многом была обусловлена существованием в Империи системы религиозно – юридической автономии. Уже в конце XV в. султан Мехмед II учредил вместе с православной и григорианской также и иудейскую общину с центром в Константинополе. Ее главой первоначально был главный раввин, а позднее представительство и защита интересов евреев перед Портой осуществлялись через специально назначаемое лицо – кахю. Благодаря существованию данной системы еврейские общины сохраняли полную самостоятельность не только в вопросах веры, но и получали право на собственную юрисдикцию в области лично-правовых, наследственных, гражданско-правовых и даже частично наказательно-правовых отношений. При этом решающая роль в урегулировании всех внутренних споров принадлежала раввину, сосредоточившему в своих руках как религиозные, так и судебные функции.

Наличие системы религиозно – юридической автономии способствовало консолидации евреев на конфессиональной основе, преодолению в их среде существовавших отличий в области культуры, быта, обрядов и норм повседневной жизни. Но при этом одновременно увеличивалась дистанция между еврейской и иными общинами, в частности православной. То обстоятельство, что евреи не были вкраплены в среду местного населения, а жили в подавляющем большинстве в своих отдельных кварталах, где были сосредоточены синагоги, училища, административные учреждения и т.д. способствовало тому, что и...

кты с автохтонным населением оказывались минимализированы областью торгово – коммерческих отношений. Более того, общественное мнение обеих общин (православной и иудаистской) было настроено весьма решительно как против расширения бытовых контактов своих членов, так и против каких – либо заимствований элементов культуры друг друга. Известно, в частности, что болгарский язык не оказал (в отличие от турецкого) практически никакого влияния на формирование джудезмо тех евреев, которые многие столетия приживали в болгарских землях. Равным образом это замечание относится и к процессу формирования болгарского языка, в котором также фактически нет заимствований из джудезмо. Негтивной была (судя по материалам фольклора) и реакция обоих народов на необходимость неформальных контактов своих представителей.

Анализ современных эпохе источников: протоколов раввинских судов, записок иностранных путешественников, а также материалов фольклора, языкознания и т.д. дает основания предполагать, что конфессия играла в рассматриваемый период решающую роль как в этногенезе самих евреев на Балканах, так и в области межэтнического взаимодействия. С одной стороны, религия оказывалась решающим этноконсолидирующим фактором в процессе формирования еврейской этнической общности. С другой стороны, она обуславливала неизбежность возникновения фактической духовной изоляции евреев (несмотря на их активную коммерческую, торговую и хозяйственную деятельность) от окружающего христианского населения. Оценивая в целом характер взаимодействия болгар и евреев в XV–XVII вв. следует, вероятно, сделать вывод, что в данном случае уместнее говорить не о межэтнических, а о межконфессиональных контактах, характерной особенностью которых была искусственная самоизоляция (культурная и бытовая), культивируемая в равной степени обеими сторонами.

ЕВРЕИ В ПОЛЬШЕ: ИСТОРИЯ В СВЕТЕ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Многовековое присутствие евреев в Польше оставило в ее истории заметный отпечаток (здесь представляется уместной и игра буквальных и переносными смыслами слова: возможно, первыми еврейскими переселенцами в Польшу стали чеканщики монет, приглашенные Мешко III в XII в.); едва ли не более значительным было оно и в истории еврейской диаспоры.

Реформы польского короля Казимежа III Великого, правившего с 1333 г., вызвали большой приток еврейских иммигрантов в Польшу, а в еврейском фольклоре отразилось представление о нем как о благодетеле евреев. Характерно, что с именем этого короля связано предание, согласно которому его возлюбленной была дочь еврейского портного Эстер, родившая от него четверых детей (две дочери придерживались иудаизма, сыновья – Пелка и Немир – были христианами) и погибшая при его преемнике во время гонений на евреев. Это предание легло в основу многочисленных позднейших произведений, принадлежащих польской (Ф.Бернатович, Ю.И.Крашевский, С.Козловский), русской (Ф.Булгарин), немецкой (Л.Филиппсон, Ц.Ваксман) и идишистской (Х.Эпельбаум, Ш.Я.Имбер, Я.Цейтлин) литературам.

В эпоху своего расцвета в "золотом" XVI в. столица Польши Краков (кстати, первое упоминание о нем содержится в записках еврейского купца Ибраhима Ибн Якуба из Тортосы и относится к 965 г.) становится и крупнейшим – при этом не единственным в Польше – еврейским духовным центром. Толерантность властей по отношению к иноверцам, культурные традиции эпохи Ренессанса в Польше способствовали возникновению здесь благоприятной для развития еврейской мысли и даже интеркультурного взаимодействия и контактов атмосферы – уникальной и, к сожалению, исчезнувшей с наступлением контрреформации. Наряду с выдающимися представителями еврейской учености, каким был, например, раввинистический

авторитет, кодификатор Галахи Моше бен Исраэль Иссерлес (1525–1572), в Кракове жили знаменитые еврейские врачи, европейскую образованность которых ценили польские короли: Шмуэль бен Мешулам, личный хирург королевы Боны Сфорцы, Шмуэль Ашкенази из Удине – врач Зыгмунта II Августа, Шломо Калахора из Испании, лечивший Стефана Батория. Евреи управляли краковским монетным двором, а знаменитый еврейский банкир Левко был приближен и к Казимиру III, ссужал деньги и Людовику Венгерскому, и Ядвиге, и Владиславу II Ягелло. В ряде польских городов получили новые импульсы и возможности для развития еврейская ученость, торговля, ремесла.

2. Географическое и культурное соседство, многообразие польско – еврейских контактов нашли свое отражение не только в сочинениях исторического характера, но и в фольклоре (пословицы, поговорки, легенды, предания), и в анонимной, и в авторской литературе. На разных уровнях литературы и в весьма различных жанрах разрабатывалась еврейская тема и создавался образ еврея в польской культуре, представляя ценный материал для суждений относительно таких существенных ее параметров, как открытость/закрытость, способы оценки и подхода к конфликтам, тип восприятия своего/чужого, готовность к интеркультурному диалогу, уровень толерантности/ксенофобии, степень агрессивности, способность к критике и самооценке и др.

3. Имевшая место в польской литературе XVI – XVII вв. стереотипизация образа еврея, обусловленная не преодолевавшейся этно– конфессиональной, языковой, социальной дистанцией, превращала его скорее в "знак чуждости", приводя к инструментальному использованию в художественном тексте в зависимости от его семантики, идеологических задач, жанровой и стилевой принадлежности.

Так, в фацияции еврей может представать как заведомо безответная жертва плутовства (фация XI "O zydzie, co czekał ogolenia brody"; XLVI "O błaźnie- co zyda okłajstrował" из сборника польских фаций 1624 г.; интермедия "Skoczyłszy Żydowi kij przedał" из комедии П.Барыки "Мужик

- король", 1633г.), а в паралитературной публицистике - как субъект зла и причина бедствий Польши (таково, например, датируемое первой половиной XVII в. сочинение Себастиана Мичиньского "Zwierciadło Korony Polskiej, urazy ciężkie i utrapienia wielkie, które ponosi od Żydów- wyrażające", запрещенное Зыгмунтом III к печати и распространению из-за его антисемитского характера. . Нежеланным чужаком, обязанным платить дань христианским согражданам за право жить в их стране, предстает еврей в "Kozubales abo obrona wszystkich żydów- niech ich nie siepają; gdyż komu, co jest słuszne, kozubales dają" б.м., 1626, 1630, 1638, 1641, 1683 (?), в драме ксендза Деодата Нерсесовича "Świat na opak wywrócony" (1663), а в рыбалтовской комедии "Wyprawa żydowska na wojnę" (1606) этот поданный в комической тональности образ использован - по принципу контрастного сопоставления - для осмеяния и критики польской шляхты.

В "Зерцале" (1567) Миколая Рея также находится место для еврейской темы - наряду со сравнительными характеристиками других народов. Хотя А.Брюкнер в этой связи отмечал, что Рей здесь повторяет "общие места", тем большее значение приобретают соответствующие тексты в аспекте *loci communes* литературы. Показательно, в частности, что Рей может функционально объединять евреев с христианами как носителей одних и тех же пороков (неправедные деньги, отсутствие чувства справедливости и т.п.).

4. По крайней мере тенденцию к преодолению пропасти взаимного незнания и отчуждения можно усмотреть в попытках приблизиться к миру иной культуры через освоение ее языка. Отчасти они связаны с влиянием еврейских гуманистов на систему образования в ренессансной Польше, отчасти - с задачами и необходимостью религиозной полемики, особенно в среде ариан (древнееврейский язык знал Шимон Будный; ср. также диалоги Мартина Чеховица "Rozmowy Chrystiańskie, które z greckiego nazwiska dialogami zowią", Kraków, 1575; "Odpis Jakuba żyda z Bełzyc na Dialogi Marcina Cz chowica, na który zaś odpowiada tenże", Kraków, 1581).

5. Особой темой в исследовании восприятия и отражения исторических фактов и явлений в литературе могут стать отголоски, более поздние по времени рефлексы еврейского присутствия в Польше – в литературе последующих веков, в частности, XX в. (И.Б.Зингер).

А.Б.Рогачевский

ЕВРЕИ В "ИСТОРИИ ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО" Н.М.КАРАМЗИНА

Творец всегда изображается в творении, и часто против воли своей.

Карамзин, "Что нужно автору?"

"История государства российского" (далее – ИГР; 1818--1829) – это прежде всего история русского народа; иные племена и нации здесь, что вполне естественно, отступают на задний план. Евреи в ИГР упоминаются достаточно редко; исторические факты, свидетельствующие об их пребывании и деятельности в России до 1612 г., – даты, на которой труд Карамзина остановился, – немногочисленны. Гораздо любопытнее оценка этих фактов историком. В своем произведении Карамзин решал не только научные, но и литературные задачи¹, и отношение автора к предмету изображения в ИГР подчас лишь отдаленно напоминает позицию объективного исследователя.

Так, Карамзин упрекает В.Н.Татищева 1768 за добавления, будто бы внесенные тем от себя в описание причин, характера и последствий киевского мятежа 1113 г., сопровождавшегося еврейским погромом². В источниках, которыми располагал Карамзин, сведения, приведенные Татищевым, отсутствуют (в Ипатьевской летописи, например, в записи от 6621 г. говорится только: "идоша на Жиды и разграбша я"). Это не мешает автору ИГР принять (хотя и в осторожной форме) версию Татищева ("жидов многих побилч... за то, что сии многие

обиды и в торгах христианом вред чинили"), явно исходя из общих представлений о наличии в еврейском характере такой черты, как корыстолюбие: "Причиною Киевского мятежа было, *кажется* (здесь и далее курсив наш – А.Р.), лихоимство Евреев: *берозатию*, что они, пользуясь тогдашнею редкостью денег, угнетали должников неумеренными ростами" (т.2, гл.7). Более того, в некоторых случаях Карамзин позволяет себе домыслы или недостаточно обоснованные обобщения – подобно Татищеву, коего в этом же и обвинял. В частности, еврейский погром при взятии Иваном IV Полоцка в 1563 г. объясняется отказом иудеев воспринять "истинную" веру ("велел разорить Латинские церкви и крестить всех Жидов, а непослушных топить в Двине", т.9, гл.1), тогда как в Псковской первой летописи, на которую ссылается сам Карамзин, в записи от 7071 г. сказано лишь: "а которыя были въ городѣ жили люди Жидове, и князь великій вѣлел ихъ и съ семьями въ воду въ рѣчную вметати, и утопили ихъ". О так наз. "татаро-монгольском иге" историк пишет: "В таком порабощении находились Россияне, всего более угнетаемые ненасытным сребролюбием ханских пошлинников или откупщиков царской дани, между коими бывали иногда и Жиды, обитатели Крыма или Тавриды" (т.4, гл.7). В летописях же упоминается всего один случай: "Приде изо Орды въ Кашинъ Таянчарь Татаринъ съ жидовиномъ з должникомъ, и многу тягость учиниша Кашину" (Никоновская летопись, г. 6829). Кроме того, слово "жидовин" тут может быть вовсе не этнонимом. В русских летописях зафиксированы неоднократные случаи употребления этого слова (и однокоренных) как бранного, без всякой связи с этнической принадлежностью. Например, некий Кузьмище Киянин обращается к одному из убийц кн. Андрея Боголюбского Амбалу, родом ясину (т.е. осетину)³: "Помнишь ли *Жидовине* в которых порьтѣхъ пришелъ башеть ты нынѣ в оксамитѣ стоиши а князь нагъ лежитъ" (Ипатьевская летопись, г. 6683). Симпатично, что, пересказывая данный эпизод в ИОР (т.3, гл.1), Карамзин подбирает для слова "жидовин" следующий эквивалент: "*Изверг!* Государь велел тебя в рубище, а ныне ты ходишь в бархате, оставляя мертвого благодетеля

без покрыва".

Иногда комментарий историка к тем или иным фактам отсутствует, и отсутствие это очень значимо – хотя бы тогда, когда приводится характеристика евреев Иваном IV: "сии люди привозили к нам отраву телесную и душевную: продавали у нас смертоносные зелья и злословили Христа Спасителя; не хочу об них слышать"(т.8, гл.3). Царь наверняка имел в виду два знаменательных происшествия: сожжение в 1490 г. врача – еврея Леона, не сумевшего вылечить сына Ивана III, и казнь в 1504 г. еретиков – жидовствующих. Отзыв Карамзина о первом событии таков: "В сем для нас жестоком деле *народ* видел одну справедливость: ибо Леон обманул государя и сам себя обрек на казнь."(т.6, гл.3). Высказывание о втором сожжении звучит более решительно: "если явный, дерзостный соблазн угрожает церкви и государству... тогда не митрополит, не духовенство, но государь может справедливым образом казнить еретиков. Сия пристойность была соблюдена"(т.6, гл.7). Интерпретировать оба эти суждения, едва ли не оправдывающие царский приговор, помогают карамзинские "Записка о древней и новой России" ("в Государственном общежитии право естественное уступает гражданскому") и "Мнение русского гражданина" ("мы, захотев быть Христианами – Политиками, впадем в противоречия и несообразности. Меня ударят в ланиту: я как Христианин должен подставить другую. Неприятель сожжет наш город: впустим ли его мирно в другой, чтобы он также обратил его в пепел?").

Вряд ли случайно то, что Карамзин без недоверия относится к главному источнику, по которому мы можем судить о существовании ереси жидовствующих – сочинениям обличителя инакомыслящих Иосифа Волоцкого. Хоть Волоколамский игумен и именуется в ИГР историком "не совсем беспристрастным", вина жидовствующих для Карамзина не подлежит сомнению. То, что решающую роль в "созвращении" отдельных новгородцев в "жидовство" Карамзин приписывает Каббале, которую называет "наукою, пленительною для невежд любопытных", нельзя объяснить иначе, кроме как определенным его

предубеждением по отношению к евреям.

Сочувственное изображение франкфуртских евреев в "Письмах русского путешественника" (1791 – 1801) было незамедлительно отмечено евреями и чуть ли не ставилось россиянам в пример (Невахович 1803). В ИГР же иудеи предстают алчными лихоимцами и злокозненными совратителями православных христиан. В чем причина этого противоречия? О том, что в молодые годы Карамзин находился во власти неких национальных предрассудков, можно заключить по его собственному признанию: "я научился быть более осторожным в моих суждениях о достоинствах и недостатках целых народов" ("Lettre au Spectateur sur la Littérature russe", 1797). Нельзя сбрасывать со счетов и то, что в "Письмах русского путешественника" Карамзин описывает *чужих* евреев, – следовательно, делает это менее заинтересованно; к тому же повествователь в данном произведении может быть охарактеризован "скорее как человек чувствительный, чем глубокомысленный" (Лотман, 1987). Автор ИГР, в свою очередь, не мог игнорировать то обстоятельство, что в русских исторических источниках евреи практически не упоминаются в положительном контексте (единственный, пожалуй, случай – оплакивание евреями – иноземцами кончины кн.Владимира Волинского в 1289 г. – приводится Карамзиным скорее в качестве курьеза). Итак, приходится признать: будучи просвещенным человеком, Карамзин стремился превозмочь собственные предрассудки, которые иногда все же проявлялись. Будучи христианином, Карамзин, тем не менее, пытался оправдать варварские расправы российских монархов государственной необходимостью. Будучи добросовестным ученым и обоснованно сомневаясь в некоторых домыслах "предпоследнего летописца" Татищева, Карамзин своим писательским мастерством (первые 8 тт. ИГР были распроданы в течение 25 дней неслыханным по тому времени тиражом в 3 тыс. экз.) и авторитетом мыслителя (А.И.Тургенев справедливо указывал: "история его послужит нам краеугольным камнем для... народного воспитания") все же способствовал укоренению мифа о "презумпции виновности" евреев в "коллективном

бессознательном" российских подданных.

1. См.: Вяземский 1823, Булгарин 1846. Сам Карамзин называл ИГР "исторической поэмой".

2. Об одной такой "подробности" – выселении иудеев "из всея Руския земли" – другой историк писал: "мы не даем веры тому известию Татищева, будто изгнание евреев сопровождалось дозволением убивать их, когда они явятся. Такое утверждение Татищева показывает только, как сам он не любил евреев" (Малышевский 1878).

3. Американский исследователь (Birnbauм 1973) полагает, впрочем: обращение "жидовине" адресовано не Амбалу, а другому участнику заговора – очевидному еврею Ефрему Моизовичу (что не вполне ясно из – за возможного дефекта Ипатьевского списка).

Ю.Е.Ивонин

Д.И.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.Эварницкого (1855 – 1940).

Написанная и опубликованная в конце прошлого века "История запорожских казаков" имеет многие достоинства и недо-

статки эрудитской историографии. С одной стороны, обилие фактического материала, постоянное цитирование источников, множество подробностей, с другой стороны, недостаточно критическое отношение к источникам, буквальное следование даже в концептуальном отношении современникам изучаемой эпохи весьма характерны для этой работы Д.И.Эварницкого, вообще – то историка пытливого и в целом объективного. Кстати именно стремление прежде всего полностью изложить фактический материал сказалось на обобщениях и выводах исследователя, часть которых либо недостаточно продумана либо просто повторяет оценки предшественников, причем нередко авторов сочинений XVI–XVII вв.

Нужно заметить, что вообще творчество Д.И.Эварницкого недостаточно изучено, а вопроса о его мнении относительно характера расселения евреев на Украине никто не касался вообще. О нем больше писали как об этнографе, собирателе старинных легенд и документов, о его демократичности и любви к Запорожскому краю, но отдельных сторон его общеисторических воззрений, как правило, не рассматривали.

Достаточно хорошо известно, что миграционные потоки на Восток Европы в XVI–XVII вв. были связаны с Реформацией. Значительная часть эмигрантов, спасавшихся от религиозных преследований, нашла себе приют на 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 лютеранское духовенство довольно негативно относилось к евреям).

Что касается Д.И.Эварницкого, 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 пребывания евреев в Польше и Великом княжестве Литовском с начала XVI в. Евреев Эварницкий рассматривал исключительно как всегдашних пособников

"у панов в деле угнетения крестьян", исходя из того, что "ни в какой стране в средние века еврейство не достигло таких материальных и нравственных успехов как в польско-литовской республике". Подчеркивая силу и влияние еврейских учреждений, особенно синода раввинов, в польско-литовском государстве, Эварницкий акцентировал внимание на их связях и положении при королевском 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 именьями и потому постоянно находившихся в долгу у ростовщиков и арендаторов – евреев. Но, очевидно, дело не только в этом. То обстоятельство, что в руках евреев оказались торговля, финансы и управление именьями, говорит не только об их пронырливости и хитрости, на что Эварницкий обращал больше всего внимания, 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 свой народ, не следует воспринимать как нечто из ряда вон выходящее. В Речи Посполитой в весьма своеобразных формах совершался процесс первоначального накопления. А бесконтрольность 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. Но, кроме того, в украинских городах основная масса торговцев и ремесленников пополнялась также за счет евреев, что, кстати, характерно было и для времени самого Д.И.Эварницкого. Важен и еще один момент. На евреев, как на арендаторов в именьях польских панов, переносилась вражда запорожских казаков к полякам. Немаловажную роль играли и религиозные противоречия. Существенно и еще одно соображение, хотя оно и спорно. Евреи, вынужденные эмигрировать в Речь Посп. искую

из других стран, стремились, надо полагать, отработать свой долг принявшей их стране.

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

С.И.Муртузалиев

**ЕВРЕИ В ОСМАНСКОЙ ИМПЕРИИ XVI–XVII вв.
В ОСВЕЩЕНИИ В.Д.СМИРНОВА**

Иудеи составляли довольно большую часть населения многих городов Османской империи. Одной из главных причин этого являлась активная деятельность евреев в экономической и политической жизни мусульманского государства. Неслучайно уже в XV в., вслед за православной и армяно – григорианской церквями, османы официально признали существование иудейской общины.

В отечественной и зарубежной историографии существуют различные мнения о положении и роли евреев в средневековом многоконфессиональном государстве Османов. Тем больший интерес представляет студия известного русского востоковеда В.Д.Смирнова (1846 – 1922), посвященная изучению грамоты султана Османа II (1618 – 1622), данной семейству иудейки Киры в 1618 г.

В 1895 г. В.Д.Смирнов впервые ввел в научный оборот этот официальный турецкий документ, исследовав грамоту "по внешности". Задача моего доклада заключается в рассмотрении "исторической" части труда В.Д.Смирнова.

Одним из последствий реконкисты на Пиренеях явилось массовое переселение евреев в начале XV в. из Испании в Турцию. Пришельцы этой волны стали называться "испаньол", в отличие от прежних османских подданных "иудейского племени и закона". Но иудеи "по нашему", то-есть по русски, замечает Смирнов, означает жида, хотя "жида жидам рознь" (с. 39). Ученый указывает, что "жидами" турки "называли всех после-

дователей закона Моисеева", не делая различия между раввинистами и караимами, что весьма затрудняет их изучение. Для турок все "кяфиры – одна нация", но подобное бытовало и на Руси: "все немцы – одна нехристь".

Характеризуя общественно – политическое положение евреев, ученый пишет, что они не возбуждали "симпатий коренного народонаселения" и даже вызывали "враждебность к ним и презрение, которое можно наблюдать и по настоящее время", то есть в XIX в.

Еврейские общины в Константинополе и в других городах жили отдельными кварталами, пользовались свободой вероисповедания, платя за это дань 3 тыс. цехинов, каждый взрослый мужчина платил 1 цехин поголовной подати; евреи имели свои синагоги и школы.

В числе "излюбленных занятий и специальных профессий евреев в Турции" Смирнов называет следующие: выделка сафьяна, пергамента, крепкой водки, содержание таверн и кабаков и так далее. Но главным занятием была торговля и фактство. В пограничных областях евреи служили разведчиками, шпионами, доносчиками против христиан, в большинстве своем – славян. "Израелиты" в Турции "принижались" законодательными постановлениями, периодически подвергались преследованиям со стороны османской элиты и янычар. Иногда евреи спасались выплатой крупных сумм золотом.

Таково было положение основной части еврейского населения.

"Двусмысленное положение израильского племени" в Османской империи состояло в том, что были евреи, которые играли огромную роль в политической жизни Порты. Это лейб – медики султанов, а также иудейки, которые с помощью "султанских гаремниц (среди которых было много славянок –С.М.)... оказывали важное влияние на ... международные отношения" империи (с. 42). В числе таких евреев исследователь называет доктора Соломона, "иудейского барона" Дон-Иосифа Наси, иудейку Киру (Эстер, Фатима – хатун) и возможную ее компаньонку в "темных делах" – обер – кастеляншу

султанского гарема Джан – Фиду. Значение первых трех было столь велико, что они упоминаются в "дипломатических донесениях и посольских донесениях наравне с важнейшими дипломатическими персонами", а государи европейские, сносясь с султанами, писали письма к выше названным евреям.

Евреи пользовались особым покровительством Сулеймана I (1520 – 1566). Он позволил евреям селиться на о. Родос, обратился с письмом к папе Павлу IV по поводу "некоторых притеснений иудеев в торговых делах их с папскими владениями", а в 1548 г., в признательность за какую-то услугу валиде – султанше, даровал Кире большие льготы при уплате налогов и целый ряд других привилегий.

Турецкие авторы (Кятиб – Челеби, Солак – заде, Наима) сообщают о жестокой расправе османов с Кирой в 1600 г. за то, что она вмешивалась в должностные назначения, служила посредницей в подкупах "и тем причинила замешательство в государстве и совратила с пути истины людей Внутреннего Дворца". Расправа вызвала гнев султана Мехмеда III (1595 – 1603) и валиде – султанши. В результате "каймакана" Халил – пашу отстранили от должности. При восшествии Османа II на престол потомки Киры добились восстановления привилегий, которыми пользовалась их бабка Кира.

Несмотря на определенную тенденциозность ученого в отношении "качеств, в изобилии присущих израелитам", студия В.Д.Смирнова представляет, на мой взгляд, прекрасный образец исторического и текстологического изучения средневековых османских источников.

Исследование содержит конкретный материал о правовом положении "израелитов", приоткрывает завесу над гаремной сферой их влияния и, с учетом социальной стратификации, дает довольно полную картину различных аспектов деятельности еврейского населения в средневековой Османской империи XVI–XVII вв.

ВОЕВОДИНА, ДАЛМАЦИЯ – ДВА ВАРИАНТА ЕВРЕЙСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ В СЛАВЯНСКОЙ СРЕДЕ

I. Еврейство в югославянских землях – благодатный объект изучения. Его роль в прошлом была значительна, а исследователь находит здесь яркий пример в а р и а т и в н о г о развития. Воеводина и Далмация – характерные примеры такого развития, разумеется с того времени, когда евреи начинают активно расселяться в этих краях. В Воеводине после Пожаревацкого мира, а в Далмации после 1492 – 98 гг. Таким образом, общим исходным рубежом здешней их истории является массовая миграция, последовавшая в итоге военных и демографических сдвигов.

II. Воеводина (Бачка к западу от Тиссы и Банат – к востоку) как среда, в которой евреям предстоит жить достаточно выразительна. В то время это была мало обжитая и скудно заселенная, почти некультивированная, но зато необычайно плодородная земля с неразвитым, сельского типа, населением. Привычной для евреев городской среды почти не было. Здешний край столетиями был обращен не к Средиземноморью, а к Венгрии, Австрии, Чехии, не к балканской, а к средневропейской культурной, языковой и политической среде. Отсюда, из ашкеназийского резервуара он будет черпать и свои человеческие ресурсы.

III. Сефарды, жившие здесь при турках, исчезли к 1700 г. Новое население расселяется в селах много активнее, чем в городах. Против его притока на тесный городской рынок повсюду выступали христианские торговцы, городские же магистраты разрешали его, но весьма неохотно. Значительно более благоприятной была позиция венгерских властей – сословного собрания и чиновников в Братиславе. Наконец, самая высокая административная инстанция, имперская канцелярия в Вене, была в принципе враждебна евреям. Но и она со временем меняла свое отношение – сравнительно энергично при Ио-

сифе II, выжидая в эпоху наполеоновских войн, вновь ожесточаясь после Венского конгресса и пойдя на значительные уступки лишь после 1840 г. До этого времени воеводинские евреи жили по существу в условиях средневековых ограничений. Полное освобождение от них наступило лишь с эпохой Эмансипации, с конца 60-х гг.

IV. Конкретный процесс вселения в города можно установить после 1740 г., но по-настоящему он разворачивается с 70-х гг. XVIII в., впрочем тоже вяло, в среднем, по одной семье в год. Например, в Сомборе в 1817 г. проживает всего 18 семей (каждая с 5 - 6 чел.), в 1838 - 22, в 1846 - 29, и только через двадцать лет число евреев достигает здесь 284 чел.

V. В хозяйственной жизни метных евреев обращают на себя внимание три обстоятельства. 1. Тесная связь с сельской округой, где скупают продовольствие (для войска, для горожан). 2. Нищенский характер доходов у большинства, среди них преобладают мелкие разносчики, ходящие от дома к дому. 3. Почти полное отсутствие ремесленников - городское ремесло в руках христианских мастеров.

VI. Общины бедны. На синагоги они наберут средств только в сер. XIX в. В роли центра, объединяющего общину, иногда выступает постоялый двор, который содержит самый состоятельный (нередко первopоселенец). Гетто нет. Враждебность «налицо», но она носит глухой характер, антиеврейских процессов, погромов не отмечено.

VII. В Далмации столетиями существовали только две еврейские общины, но достаточно крупные - Дубровник и Сплит. Перепись 1811 г. показала в Дубровнике 227 евреев, а в Сплите 179, обе общины сефардские. Сплит удобнее для сопоставлений с воеводинскими городами - он тоже входит в состав обширного государства, Венецианской республики.

На его примере очевидно, как отлична местная среда от средневропейской: с давних времен возделанная, густо заселенная, но очень неплодородная округа, постоянно зависящая от ввоза продовольствия. Вдобавок еще и прочные коммерчес-

те связи со всем Средиземноморьем, постоянные денежные контакты с итальянскими городами, самое тесное общение с итальянской культурой. Все это давало возможность динамичным элементам из еврейской среды найти себя не в затхлом мире маленьких городов, а на подлинном деловом просторе.

VIII. Сплитская среда не создает для евреев ничего подобного и воеводинским правовым стеснениям. Во-первых, потому, что здесь не существовало такого давления со стороны христианских торговцев – рынок был широк, всем было где развернуться. А во-вторых, Венеция так не стесняла подвластные земли. Лучший пример: в Сплите не возникло гетто, хотя местные евреи с конца XVI в. сами просят выделить им квартал, где они могли бы чувствовать себя в безопасности. Более того. Не только дома и лавки евреев были рассеяны по всему городу, но и в быту они были неотличимы от сплитчан – христиан, это с удивлением отмечают современники. В ряде же случаев еврейские купцы выступают спасителями города: подвозят и по дешевке распродают в городе сицилийское зерно. В годы войны еврейские мужчины сражаются на городских стенах, а женщины обслуживают раненых. Вот почему отсутствие этнической розни так поражает людей, наблюдавших жизнь еврейской общины в Сплите.

IX. Осталось противопоставить еще и хозяйственную деятельность евреев в обоих городах. Сплитские евреи, как и воеводинские, тесно связаны с сельской округой, но эта связь иного рода: они обслуживают окрестных крестьян, как мастера – портные, шьют новую и перешивают старую одежду – евреев – портных в Сплите множество.

X. В конце XVI в. Сплит переживает вторую молодость. Выходец из Португалии Даниэль Родригез перестраивает сплитский порт ("скалу") и город стягивает к себе всю западно-балканскую торговлю. Еврейская община города бурно растет, в 1607 г. в ней 60 чел., в 1609 – уже 198, а в 1638 – даже 271. Сплитская община доказывает явное своеобразие избранного ею пути.

ЕВРЕИ, СЛАВЯНЕ И ВЫСОКАЯ ПОРТА.

ЗАМЕТКИ КОНФЛИКТОЛОГА

1. Еврейское население Палестины было среди первых неотуркских подданных османского государства, которое получило конфессиональную оформленность в виде отдельного миллета – общины. После окончательного присоединения Египта, Сирии и Палестины в 1517 – 1520 гг. сложилась двойная система подчинения "иудейского миллета" в общем рисунке османской власти. Компактные массы еврейского населения в анатолийском, левантийском и египетском регионах имели прямую систему подчинения ведомству реиса – эфенди через главу "иудейского миллета". В населенных славянами пашалыках (в letech) Европейской Турции ведомство реиса – эфенди делало все возможное, чтобы подчинить местное еврейское население напрямую представителям османского центра власти, пользуясь особенностями расселения еврейского населения в крупных городах балканской зоны империи.

2. Следствием такой политики, наряду с этно-психологическими фактами, в XIX в. явилась высокая (сравнительно с другими миллетами) активность иудейского миллета в сиропалестинском районе, реализовавшаяся прежде всего в торговых связях с европейскими коммерческими и финансовыми кругами.

Импульсом активности миллета в 1830 – 1840 -х гг. послужил инициированный широкими и достаточно массовыми движениями христианского, прежде всего славянского населения империи указ о равенстве всех османских подданных от 1839 г. и напрямую связанные с ним правительственные акты, регулирующие торговые и финансовые связи имперских подданных с Западом (1838 – 1840 гг.)

3. Первым внешним проявлением политического и экономического влияния "иудейского миллета" на Высокую Порту была детальная разработка членами миллета условий размещения займа Сины и Ротшильда Порте в связи с войной 1828 – 1829

гг. В возмещение займа предполагалось направлять в Европу полуфабрикаты горных разработок европейской Турции, с привлечением труда местного населения, но – капитала и организованных структур от миллета.

Решительная (по неформальным каналам) поддержка в Западной Европе, оказанная миллетом Махмуду II против мятежного египетского правителя Мухаммеда Али, захватившего Сирию и Палестину, во многом содействовала сохранению этой области в составе империи в 1840 – 1841 гг.

4. Влияние "иудейского миллета" на политику Порты возросло в середине 1840 -х гг., когда получили развитие идеи провозглашения Иерусалима вольным городом. Побудительным мотивом послужили отвергнутые Портой идеи вольных городов на Дунае. Отвергнутые в свою очередь ввиду, как отмечалось в турецком документе, "избытка вооружения и недостатка смирения у славянского населения".

В секретном хатте (указе) на имя турецкого военного губернатора Иерусалима (1844г.) прямо говорилось о необходимости разобщить любой ценой христианские и "иудейский миллет". Естественно, во имя спокойствия остальной части Османской империи.

5. Своего рода высшей точкой в возраставшей по параболе тенденции Порты превратить "иудейский миллет" в орган воздействия на других подданных и через него установить постоянный "канал связи" с финансовыми и торгово – промышленными кругами Европы был период Крымской войны 1853 – 1856 гг.

После заключения в 1854 – 1855гг. военных договоров с Англией, Францией, Сардинией против России, Порты стимулировала высказывавшиеся в период обсуждения проекта "Иерусалим – вольный город" предложения о создании еврейского национального корпуса в составе армии вторжения в Россию. Корпус был действительно сформирован под Хайфой на средства банков Сина, Ротшильда, Монтефиоре и находился под командованием английских офицеров на турецкой службе.

После взятия Севастополя корпус должен был высадиться

на Юге России и маршевым порядком весной 1856 г. идти на Киев, затем на Варшаву, "содействуя освобождению славян Украины, Белоруссии, Польши от угнетения русского царя".

Стамбул в дальнейшем предполагал применить корпус для подавления освободительных движений славян в Европейской Турции.

Парижский мир 1856 г. и острые разногласия среди недавних союзников по антирусской коалиции положили конец этим проектам.

Конструктивные в основе планы возрождения еврейской общности были искажены неконтролируемыми факторами: некомпетентностью силового Османского центра и эскалирующими напряженность в регионе военно – политическими амбициями великих держав.

С.А.Кузнецова

**БЫТ И САМОСОЗНАНИЕ ЕВРЕЙСТВА РЕЧИ ПОСПОЛИТОЙ XVIII ВЕКА
В ТВОРЧЕСТВЕ ЛЬВА ЛЕВАНДЫ:
ИСТОЧНИКИ РЕКОНСТРУКЦИИ И ОСМЫСЛЕНИЕ**

Обращение талантливого бытописателя российского еврейства XIX в. Л.О.Леванды (1835 – 1888) в последний период творчества к исторической тематике не было случайным. В прошлом своего народа писатель стремился рассмотреть его настоящее и будущее, найти ответы на вопросы, стоявшие перед евреями Российской империи. Последняя получила еврейский вопрос в наследство от Речи Посполитой. Отсюда особое внимание Леванды к еврейской истории времен старой Польши и XVIII веку – преддверию истории еврейства русского.

В историческом очерке "Судьбы евреев в польской Речи Посполитой" ("Восход", 1886, кн.9 – 12) Леванда на основании изучения многочисленных польских и редких еврейских исторических источников, трудов польских историков Л.Глумпловича, В.Мацеевского, Т.Чацкого попытался ответить на традиционные обвинения польской стороны, ставившей евреям в уп-

рек изолированность их многовекового бытия в Речи Посполитой. Польские евреи, утверждал писатель, были такими, "какими хотело иметь их польское правительство, польский народ, да и господствовавший дух того времени".

Мысль о необходимости провести в контексте коренной реорганизации общества прогрессивную еврейскую реформу, проект которой Леванда оценивал очень высоко, созрела в польских верхах конца XVIII в. слишком поздно, накануне окончательного падения Польши и не была осуществлена. А до этого королевские привилегии, дарованные евреям, блокировались на сеймах шляхтой и сводились на нет влиятельнейшим костелом, немало потрудившимся, утверждая в сознании масс образ еврея как врага – иноверца. Польское законодательство, по убеждению Леванды, не давало еврейскому населению ощущения твердой почвы под ногами, культивировало в нем комплекс чужака, само существование которого в стране было, по выражению писателя, "гадательным". Потому в относительно толерантной Польше, движимые инстинктом не только национального, культурного, но и физического самосохранения, евреи замыкались в общинном мире своих "маленьких республик" – кагалов. Речь Посполитая, по мнению Леванды, сформировала самосознание и тип "классического польского еврея", перенесенный затем на русскую почву, его "вошедшие в пословицу забитость, трусливость и приниженность" человека, который "всегда должен был держаться ниже травы, тише воды", ибо жизнь его полностью зависела от внешних обстоятельств и ценилась дешево: по магнатским меркам – "наравне с жизнью клопа".

Еврей и магнат – основная тема опубликованной в 1885 г. исторической повести Леванды "Гнев и милость магната (Несвижская быль XVIII столетия)". Еврейскую общину Несвижа и магната – славившегося богатством, деспотичным, бурным нравом и эксцентрическими поступками несвижского ордината, князя Кароля II Станислава Радзивилла, прозванного, по его любимой присказке, Пане Коханку – связывали самые прочные узы, прежде всего, экономические. Евреи не без основания

видели в дукесе, как они называли князя, основу и источник своего существования, мелкой торговли, посредничества, ремесел. Они с нетерпением ожидали возвращения Пане Коханку с его многочисленной челядью и приближенной шляхтой после двухлетнего отсутствия, которое поставило местечко на грань вымирания. Магнат, дозволяя экономическую еврейскую деятельность не без интереса для себя, считал евреев, живших под его юрисдикцией, своей собственностью, щедро и непредсказуемо обрушивал на них и гнев и милость. В один прекрасный день вернувшийся, наконец, в Несвиж дукес, будучи в дурном расположении духа, осерчал на "недовярков" – евреев и, желая доказать королевской власти, что он один хозяин в своих владениях приказал, расстрелять все 378 еврейских душ местечка. Только счастливый случай в виде помощи шляхты и ксендза, которые позаботились о том, чтобы выстрелы были холостыми и расстрелянные "воскресли", спас несвижских евреев от неминуемой гибели. Перепуганный "воскрешением" Пане Коханку был милостив и позволил "недовяркам" и дальше жить и бороться за существование.

Сюжет повести основан на факте, упомянутом польским историком В.Мацеевским (Maciejowski W.A. "Zydzi w Polsce, па Rusi i Litwie". Warszawa, 1878) и сохранным, как утверждал Леванда, в еврейских преданиях. Рассказ о нем позволил писателю впервые в художественной литературе дать живые и яркие зарисовки типов ("жид дукеса" и богач Сахно, раввин Яков – Шмуель, шинкарь Пейсах), обычаев, нравов и быта (одежда, мебель, пища и т.д.) евреев белорусского местечка второй половины XVIII в., показать их взаимоотношения с мелкой шляхтой и магнатами.

Почти осязаемая передача духа времени в повести, точность в обрисовке исторических лиц, в том числе очень неоднозначного Кароля Радзвильла, а также деталей свидетельствовали о том, что автор прекрасно ориентировался в польской исторической литературе. Он был хорошо знаком с произведениями польских романистов, в частности Ю.Крашевского, и польской мемуаристикой, отразившей быт и нравы шляхты, характер ее

отношения к евреям в XVIII в. В реконструкции еврейского прошлого Леванде, несомненно, помог его личный жизненный опыт человека, родившегося и жившего в российской черте еврейской оседлости, хранившей старые традиции. Очевидно и то, что писатель пользовался таким богатым историческим источником, как "Автобиография" Соломона Маймона, одного из евреев князя Пана Коханку, ставшего блестящим европейским философом. Многие страницы повести кажутся удачными художественными иллюстрациями к обстоятельному и остроумным запискам Маймона.

Леванда посмотрел на жизнь евреев Речи Посполитой XVIII в. не только глазами умного и ироничного бытописателя, но и глазами русского еврея второй половины XIX в., пережившего крушение хрупких надежд на цивилизованное решение еврейского вопроса в России после массовых еврейских погромов 1881 – 82 гг. Несвижские евреи в повести Леванды вскоре забыли о расстреле, не поняв самого главного: милость власть имущих случайна, закономерен лишь их гнев. Они вновь погрузились в титаническую борьбу за мизерное существование и привычный страх. А полученное от предков самоощущение жертвы, унижающее и разрушающее душу народа, передали потомкам. Мысль эта отчетливо выражена в подтексте повести. Писатель не случайно ограничил время действия днями, когда евреи оплакивают разрушение Первого и Второго Иерусалимских Храмов. В эти дни они вспоминают не только трагедию, но и славные страницы своей истории. Именно в них, напоминая своим соплеменникам Лев Леванда, источник силы и бесконечного терпения еврейского народа и единственный источник надежд на будущее.

Эта, по тогдашней терминологии, палестинофильская идея повести Леванды "Гнев и милость магната" не была понята его современниками (см.: Вольтман А. Бытописатель русского народа // Восход, 1889, кн. 1-2). Они видели талантливо рассказанный исторический анекдот в книге, предчувствовавшей Катастрофу.

ЕВРЕИ – ЗЕМЛЕДЕЛЬЦЫ НА БЕЛАРУСИ
ВО ВТОРОЙ ТРЕТИ XIX В.

Впервые евреи появились на Беларуси в конце XIV в., с позволения великого князя Витовта. Они мигрировали сюда из стран Западной Европы, преимущественно из Польши и Германии. Когда территорию Беларуси включили в состав Российской империи, Екатерина II указом от 3 января 1792 г. ввела черту еврейской оседлости, охватившую 15 русских, украинских и все белорусские губернии. В силу этого, а также в связи с тем, что евреям разрешалось заниматься только торговлей и ремеслами, они селились преимущественно в городах и местечках, составляя в XIX в. основную массу городского населения Беларуси. Они объединялись в кагалы – замкнутые территориальные общины. В 60-е гг. XIX ст. на территории пяти белорусских губерний (Виленской, Витебской, Гродненской, Минской и Могилевской) проживало 400 тысяч евреев обо-его пола.

Обнищание большей части евреев в городах, их противоречия с кагальной верхушкой, скученность жилищ и неустроенность быта еврейской бедноты – все это неприятно поражало высокопоставленных сановников и царских особ, посещавших Беларусь, вынуждало предпринимать усилия по решению еврейского вопроса. Для этого создавались различные комитеты и комиссии, готовились предложения и проекты, нередко противоречивые и взаимоисключающие друг друга. Широкий резонанс, например, получила в правительственных кругах поездка в Восточную Беларусь в 1800 г. сенатора и поэта Г.Р.Державина и его "Мнение" об отвращении на Беларуси голода и устройстве быта евреев, в котором бедность крестьян напрямую связывалась с торгово-ростовщической и арендаторской деятельностью еврейского населения. Император Николай I во время краткого пребывания в Бресте в августе 1840 г., при осмотре крепости, увидел огромную толпу евреев, следовавших за ним, вероятно, в надежде обратить внимание самодержца на свое

положение. "Чем они живут?" – обратился царь к сопровождавшему его виленскому генерал – губернатору Ф.Я.Мирковичу – Надо непременно придумать, что с ними делать, и этим тунецдам дать работу. Мне надо их выжить отсюда... Подумай – ка, как бы из них составить рабочие роты для крепостных работ"¹. В действиях царских властей все более нарастала тенденция к слиянию евреев, как особой социальной группы, с общим составом населения западных губерний.

Одним из направлений царской политики по отношению к еврейскому населению была попытка посадить его на землю и превратить таким образом в крестьянство. Согласно Положению от 9 декабря 1804 г. предписывалось в трехлетний срок выселить из сел и деревень всех евреев, занимавшихся там шинкарством и арендой, и определить к "общественно – полезному труду" на земле и частично в городах. Однако царской администрации оказалось не под силу справиться с такой масштабной задачей. Как отмечалось в докладе Александру I Еврейского комитета, учрежденного 5 января 1809 г., "по неимению в польских губерниях земель ни помещичьих, ни казенных, на коих можно было водворить 60 тысяч семейств, не имеющих никакой собственности". Комитет сослался также на недостаток средств у казны, "закоренелую неспособность еврейского народа к хлебопашеству", и пришел к выводу, "что недостаток пропитания в белорусских губерниях происходит не от пребывания евреев в селах и деревнях", "но от худого удобрения земель и от недостатка вообще хорошей системы хозяйства"².

В итоге выдвигения многочисленных проектов, законодательных и практических мероприятий по отношению к еврейскому населению, правительство пришло к изданию 13 апреля 1835 г., впоследствии дополненного и действовавшего до 1866 г., закона об образовании еврейских земледельческих колоний. Основная масса еврейского населения, проживавшая в городах и местечках, получила возможность селиться по договорам на казенной и помещичьей земле или приобретать землю путем покупки. Положением Комитета Министров от 25 марта 1841 г. евреи – земледельцы, поселенные на казенных землях, огороде-

лялись в ведение Министерства государственных имуществ, занимавшегося управлением государственными крестьянами. Для этих целей предполагалось отведение казенных земель в южных (Екатеринославской, Таврической, Херсонской) и западных губерниях Российской империи.

Несмотря на желание безработной еврейской бедноты воспользоваться новыми постановлениями для улучшения своего положения, масштабы и темпы осуществления их были невелики. Всего на 1856 г. (с учетом поселенных в южных губерниях) по ведомству Министерства госимуществ числилось 28 338 евреев - земледельцев мужского пола³. В 1866 г. евреев - земледельцев на казенных землях состояло по уездам: Виленской - 1 128, Витебской - 643, Гродненской - 814, Минской - 571, Могилевской - 719 ревизских душ, хотя в действительности проживало их на местах немногим более половины⁴.

Анализируя причины неудач в организации еврейских земледельческих колоний, минский губернатор писал в отчете за 1839 г., что "все этого рода поселения состояются из самобеднейших семей, которые, лишаясь всех средств к содержанию своему в городах и местечках, решаются по необходимости взяться за плуг, чтобы при первой однако возможности возвратиться в мещанское состояние"⁵. Официальные лица, уходя от ответственности за промахи в организации поселений, постоянно ссылались на якобы прирожденную неспособность еврейского населения к земледелию. "Но все это решительно не верно, - возражал чиновник С.Т.Слаутинский, служивший в мировых крестьянских учреждениях Ковенской губернии. - Я сам видел евреев - земледельцев в Виленском уезде, пашущих и обрабатывающих свои земли не хуже настоящих тамошних крестьян"⁶.

Чтобы превратить недавнего мелкого торговца и ремесленника в крепкого хлебороба, нужны были сильная финансовая помощь, серьезное агрономическое руководство и вообще заинтересованность государства в расширении слоя свободных крестьян. Всего этого, несмотря на систему отдельных мер и льгот, явно недоставало. Вместе с тем, организация земле-

дельческих колоний не прошла бесследно для судеб еврейского этноса Белоруссии, небольшая часть которого связала свою жизнь с земледелием. Среди лиц, самостоятельно занимавшихся сельским хозяйством во всех западных губерниях (пять белорусских, Ковенская, Киевская, Волынская и Подольская), по переписи 1897 г., евреи составляли 6,2% (при удельном весе во всем населении края 13,3%)⁷.

1. Русская старина. 1886. № 8. С. 315 - 316.

2. Русский архив. 1903. № 2. С. 263 - 264.

3. Извлечение из отчета Министра государственных имуществ за 1856 год. СПб., 1858. Приложение № 5.

4. Никитин В.Н. Еврейские поселения северо и юго - западных губерний (1835 - 1890). СПб., 1894. С.175 - 194.

5. ЦГИА Литовской Республики. Ф. 378. 1840г. Д. 1364. Л. 3.

6. Русский Вестник. Т. 142. 1879. № 8. С. 784.

7. Тизенгаузен Н.А. Некоторые статистические данные о народонаселении Западного края. Минск, 1910. С.17.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вступление	3
<i>Иванов С.А.</i> Апостольская миссия в Причерноморье: к иудеям или варварам?	4
<i>Дзюбенко М.А.</i> Контракция священных имен: тетраграмматон и титло	6
<i>Алексеев А.А.</i> Переводы с еврейских оригиналов у восточных славян в эпоху средних веков	10
<i>Бибиков М.В.</i> Библейский сюжет в византийских и древнеславянских версиях	12
<i>Алексеева Г.В.</i> Ветхозаветные памяти в русском певческом стихираре декабря месяца	13
<i>Рогов А.И.</i> Ветхозаветные мотивы в древнерусской гимнографии	16
<i>Равчин А.М.</i> Огненный столп в древнерусской агиографии: ветхо - и новозаветные истоки	20
<i>Новосельцев А.П.</i> Евреи в Хазарии	24
<i>Князький И.О.</i> Русь, Хазария, Иудаизм	26
<i>Топоров В.Н.</i> Еврейский элемент в Киевской Руси	28
<i>Рычка В.М.</i> К вопросу о еврейской общине в Киеве и событиях 1113 г.	43
<i>Топоров В.Н.</i> К ранним русско - еврейским литературно- текстовым связям (XI - XVI вв.)	46
<i>Петружин В.Я.</i> "Иосиппон" и "Повесть временных лет". К вопросу об источниках русского летописания	55
<i>Калинина Т.М.</i> Еще раз о маршрутах еврейских купцов по данным ибн Хордадбеха	56
<i>Литаврин Г.Г.</i> К участию еврейских купцов в работорговле в Северном Причерноморье в конце XI в.	58
<i>Мельникова Е.А.</i> Скандинавские паломничества в Святую землю и Рим до XIV в.	61
<i>Ратобылская А.В.</i> Еврейское население в Венгрии (X - XII вв.)	63
<i>Непомнящая Р.В.</i> Логромы в еврейских гетто и их место в политике Карла IV	66

<i>Рандик А.В.</i> Евреи в средневековой Чехии (до начала XVI в.)	67
<i>Галышничев А.И.</i> XIII век в истории еврейской общины Праги	71
<i>Мельяков Г.И.</i> "Еврей и купец пражский". (Социоэкономическая и социокультурная ситуация пражского еврейского купечества в конце XVI – начале XVII в.)	73
<i>Рогачевская Е.Б.</i> Из наблюдений над "Псалтирью" Федора Еврея	76
<i>Макарова И.Ф.</i> Евреи в болгарских землях: к проблеме межэтнического взаимодействия в XV-XVII вв.	79
<i>Мочалова В.В.</i> Евреи в Польше: история в свете литературы	82
<i>Рогачевский А.Б.</i> Евреи в "Истории государства Российского" Н.М.Карамзина	85
<i>Ивокич Ю.Е.</i> Д.И.Эварницкий о евреях на Украине в XVI – XVII вв.	89
<i>Муртузалев С.И.</i> Евреи в Османской империи XVI-XVII вв. в освещении В.Д.Смирнова	92
<i>Фрейденберг М.М.</i> Воеводина, Далмация – два варианта еврейского существования в славянской среде	95
<i>Шеремет В.И.</i> Евреи, славяне и Высокая Porta. Заметки конфликтолога	98
<i>Лузжалева С.А.</i> Быт и самосознание еврейства Речи Посполитой в творчестве Льва Леванды: источники реконструкции и осмысление	100
<i>Соско В.А.</i> Евреи – земледельцы на Беларуси во второй трети XIX в.	104

Утверждено к печати Институтом славяноведения и балканистики
РАН

Подписано в печать 02.02.93. Формат 60x84/16. 5,6 печ.л.

Тираж 300 экз. Заказ № 6

Участок оперативной полиграфии Института российской истории
РАН, 117036, Москва, ул.Дм.Ульянова, 19

