

Καὶ ἐλυτρώσατο ἡμᾶς ἐκ τῶν χερῶν  
καὶ τῶν ἰσχυρῶν ὅτι ἦστο ἡμῶν ἡτοῖς  
ῥαβδοῖς τροφῆς ἡμῶν ὡς ῥαβδοῖς  
τοῦ αἵματος τοῦ ἔλεος αὐτοῦ·  
ἐξομολογεῖσθε τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ ὅτι ἦ  
τοῦ αἵματος τοῦ ἔλεος αὐτοῦ·

# Евреи и Христиане

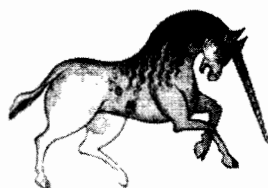
Τῶ Δ Δ Δ

Ἐπι τῶν ποταμῶν βοῶν ἡ ψαλμὸς  
ὅτι ἦ ἐκδοθῆσαί με καὶ ἐκλαῖσά με ἔβριτό  
ἡ καρδία αἰνῆμας τῆς ὑψῆος·  
Ἐπι τῆς ἰστίας ἐμῆς ὡς αἰγῆς ἐκρεμάσθαι  
καὶ τῆς γαργαλιῶν μου·  
Ὅτι ἐκείνη ἡ ἡμέρα ἡμεῶν ἡμεῶν  
τε ὡς ῥαβδοῖς ἡμῶν ὡς ῥαβδοῖς ἡμῶν· καὶ οἱ  
ῥαβδοῖς ἡμῶν ὡς ῥαβδοῖς ἡμῶν·  
Δοθεῖ με ῥαβδοῖς ἡμῶν ὡς ῥαβδοῖς ἡμῶν·  
πορευθῆναι ὡς ῥαβδοῖς ἡμῶν ὡς ῥαβδοῖς ἡμῶν·



в православных обществах  
Восточной Европы

Российская академия наук • Институт славяноведения  
Центр украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова





Российская академия наук • Институт славяноведения  
Центр украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова

# Евреи *и* христиане

в православных  
обществах  
Восточной Европы

Под редакцией  
М.В. Дмитриева



Москва «ИНДРИК» 2011

УДК 94(4)  
Е 22

Издание осуществлено при поддержке



Рецензенты: к.ф.н. *В.В. Мочалова*  
д.и.н. *Д.Ю. Арапов*

**Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева. — М.: Индрик, 2011. — 296 с.**

Книга отражает некоторые результаты исследовательской работы в рамках международного проекта “Христианство и иудаизм в православных и „латинских” культурах Европы. Средние века – Новое время”, осуществляемого Центром “Украина и Россия” Института славяноведения РАН и Центром украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова. Цель проекта – последовательно *сравнительный* анализ отношения христиан (церкви, государства, образованных слоев и широких масс населения) к евреям в странах византийско-православного и западного (“латинского”) цивилизационного круга. Проводимые исследования выявляют существенные отличия (по крайней мере – асимметрию) в отношении к евреям и иудаизму в православных и западнохристианских культурах. Некоторые аспекты этих различий показаны в собранных в сборнике статьях.

ISBN 978-5-91674-104-9

© Оформление. Издательство “Индрик”, 2011  
© Коллектив авторов. Текст, 2011

# СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие .....	7
<i>М.В. Дмитриев (МГУ, Москва)</i> Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени (обзор исследований).....	10
<i>А.И. Алексеев (Российская национальная библиотека, Санкт-Петербург)</i> Полемическая литература XV в. и ересь “жидовствующих”: к постановке проблемы.....	47
<i>Е.В. Русина (Институт истории НАНУ, Киев)</i> От “Послания” Мисаила к литературе “жидовствующих”: к постановке проблемы .....	74
<i>М.В. Дмитриев (МГУ, Москва)</i> Структура антииудейского дискурса в “Просветителе” Иосифа Волоцкого и “Послании” инока Саввы (конец XV – начало XVI в.).....	101
<i>А.Б. Конотоп (МГУ, Москва)</i> “Богоизбранный новый Израиль”: к вопросу о формировании средневековых представлений о Русском государстве как о царстве “Нового Израиля” .....	125
<i>Д.З. Фельдман (РГАДА, Москва)</i> “Посылаем купца нашего королевского величества Арона Марковича в панства ваши государства Московского”: к истории торговых отношений между Россией и Польшей в 1630-х гг. ....	146
<i>П. Роланд (Университет Альберты, Канада)</i> Антииудейские мотивы в некоторых сочинениях Симеона Полоцкого .....	155
<i>Д.-П. Химка (Университет Альберты, Канада)</i> Образ евреев в украинской иконе XIV–XVIII вв. ....	161

Д. Клиер (Лондон)

Кровавый навет в русской православной традиции ..... 181

*С.И. Жук (Университет Болла, Индиана, США)*

В поисках иудеохристианского идеала Библии:  
 российские евреи и украинские крестьяне-протестанты  
 в пореформенной Российской империи..... 206

*Т. Едлин (Университет Альберты, Канада)*

Максим Горький и евреи ..... 227

Рецензия. *А.М. Шпирт (МГУ, Москва)*

Pereswetoff-Morath A. A Grin  
 without a Cat. "Adversus Iudeaos" Texts  
 in the Literature of Medieval Russia (988–1504).  
 Lund: Lund Slavonic Monographs, 2002. Vol. 1–2 ..... 239

*Составители: М.В. Дмитриев, А.М. Шпирт*

Библиография исследований по истории  
 отношения христиан к евреям и иудаизму  
 в культурах византийско-православной традиции  
 (до конца XVII в.) ..... 246

# ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга отражает некоторые результаты исследовательской работы в рамках международного проекта *“Христианство и иудаизм в православных и „латинских“ культурах Европы. Средние века – Новое время”*, инициированного Центром украинистики и белорусистики Исторического факультета МГУ в 1996 г. Главная особенность проекта в том, что он нацелен на последовательно *сравнительный* анализ отношения христиан (церкви, государства, образованных слоев и широких масс населения) к евреям в странах византийско-православного и западного (“латинского”) цивилизационного круга. Иначе говоря, предмет проекта – антииудаизм и филоиудаизм, антисемитизм и филосемитизм в христианских культурах, выросших из восточно- и западнохристианских традиций. Те исследования, которые проведены к настоящему времени, выявляют существенные отличия (по крайней мере – асимметрию) в отношении к евреям и иудаизму в православных и западнохристианских культурах. Эти различия становятся более или менее ясно видны при попытке именно сравнительного подхода к истории иудео-христианских отношений в обществах Запада, Востока и Юго-Востока Европы. Скорее всего, они сказались и на том, каким было отношение европейских обществ XIX–XX вв. к евреям и иудаизму.

Основные вопросы, которые легли в основу нашей исследовательской “анкеты”, могут быть поставлены следующим образом:

Не ошибочна ли исходная гипотеза о существовании асимметрии в отношении христиан к евреям в странах православного и западноевропейского круга?

В чем именно выражаются различия и сходства в истории христианского антисемитизма и антииудаизма?

Насколько велики эти различия, если они в самом деле релевантны?

Насколько они выражены в теологической мысли?

В чем они выражены в ментальностях?

Как они могут быть объяснены?

В какой степени они порождены конфессиональными особенностями двух христианских традиций?

Как эволюционировала модель иудео-христианских отношений в православных и латинских обществах Европы в Средние века, Новое время – и позднее, в XIX–XX вв.?



Как формировались традиции терпимого отношения к иудаизму и евреям в православных и западнохристианских культурах?

Как религиозные и внерелигиозные факторы соотносятся в истории отношений христиан и евреев и в истории антииудаизма и антисемитизма на Западе, Востоке и Юго-Востоке Европы?

Проблема же, которая стоит за этой исследовательской "анкетой", не только глубока и многогранна, но и драматична в своем общественно-научном звучании. Есть несколько очевидных аспектов этой проблемы. Первый сводится главным образом к вопросу о *мере* различий между миром западного и восточного христианства в их взгляде на иудаизм и евреев. Второй аспект касается причин асимметрии западно- и восточнохристианских взглядов на иудаизм и евреев, если, конечно, признать, что различия были существенны. Третий – обращен к теме воздействия отличий двух традиций христианско-еврейских отношений на развитие антисемитизма и антииудаизма (как и филосемитизма и филоиудаизма) в последние два столетия.

Наконец, у нашей исследовательской проблемы есть и много менее очевидное и очень глубокое измерение: настолько, насколько европейская христианская традиция является иудеохристианской, а не единственно христианской – как взаимосвязь и взаимодействие иудейских и христианских элементов этой культурно-конфессиональной традиции строится в мире *Slavia orthodoxa* по сравнению с миром римско-католического христианства и протестантизма? Речь идет уже не об отношении христианского населения к евреям и евреям – к христианскому окружению, а о содержании самой христианской культуры. И если различия между иудеохристианством, так сказать, "латинским" и иудеохристианством "византийско-православным" в самом деле существуют и существенны, то откуда они берутся? Каково их воздействие на культуру в целом? на общественные системы, питаемые данной культурой?

Хотелось бы подчеркнуть: речь никак не идет о богословии или религиозной философии или истории того и другого. Как историков нас интересуют прежде всего (и почти исключительно) отдельные социальные группы, которые тем или иным образом понимают, воспринимают, переживают религиозную традицию и то, как именно они это делают, а также как все это сказывалось на мировоззрении, ментальности, деятельности крестьянина, горожанина, дворянина или монаха в Средние века, на ментальности тех же персонажей и добавившихся к ним интеллигентов, буржуа, чиновников нового и новейшего времени.

Разработка этой проблематики в сравнительном ключе началась в середине 1990-х гг. в исследовательских семинарах Московского университета и университета Альберты (Эдмонтон, Канада). Она продолжилась в тех же университетах в конце 1990-х гг. и была перенесена в стены Института славяноведения Российской академии наук, университетов Париж-1 Пантеон-Сорбонна (Центр изучения истории XVI–XVIII вв.), университета Париж-IV Сорбонна (Институт исследований еврейских традиций и иудаизма), Центрально-Европейского университета (Будапешт), университета Монпелье III. В рамках именно этой программы проводились международные colloquia в Москве (1997 и 2004 гг.), в Париже (1999), Эдмонтоне (2000), Майнце (2002), научные сессии в Париже, Будапеште и Москве, не говоря уже о семинарах и круглых столах, в которых обсуждался тот или иной доклад. Материалы парижского colloquia 1999 г. изданы<sup>1</sup>. Участниками проекта опубликована большая серия статей. Всё это стало возможным благодаря поддержке названных научных центров, а также Дома наук о человеке (Париж) и грантовой программы Центрально-Европейского университета. Всем лицам и институциям, поддержавшим проект, – глубокая благодарность от лица его “рядовых” участников и организаторов...

К сожалению, не удастся продолжать эти работы в должном объеме, должном темпе, с должной систематичностью. Тем не менее осуществление проекта продолжается.

Собранные в настоящем томе исследования публикуются благодаря финансовой поддержке Дома наук о человеке (Париж), за что ему организаторы проекта очень признательны. Взятые в совокупности, собранные тексты представляют собой еще один шаг вперед в изучении сходств и различий между православными и западнохристианскими культурами в их отношении к евреям и иудаизму. Еще один или два тома исследований, следующих в том же русле, предполагается опубликовать позднее.

*М.В. Дмитриев (Москва, Центр украинистики  
и белорусистики МГУ)*

---

1 Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin à la Maison des Sciences de l’Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003.

## АНТИИУДАИЗМ И АНТИСЕМИТИЗМ В ПРАВОСЛАВНЫХ КУЛЬТУРАХ СРЕДНИХ ВЕКОВ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ (ОБЗОР ИССЛЕДОВАНИЙ)<sup>1</sup>

Понятие “антисемитизм” (можно сказать также “антисемитский дискурс”) и сопряженные с ним термины (“антииудаизм”, “юдофобия”) употребляются чаще всего без должных уточнений. Еще в конце 1960-х гг. Б. Вайнриб насчитал около 30 распространенных в научной и публицистической литературе дефиниций антисемитизма<sup>2</sup>. Существуют, тем не менее, несколько основных смыслов, вкладываемых в слово “антисемитизм”.

(1) Антисемитизм как расовая теория и система взглядов, которая складывается в последней четверти XIX в. Соответственно, под антисемитизмом подразумевают совокупность специфических представлений о евреях как особой этнической общности. Эти представления получили широкое распространение в конце XIX – начале XX в. и были доведены до паранойи в нацизме. Такое понимание термина “антисемитизм” – самое узкое, самое строгое и потому, видимо, самое адекватное. Однако совершенно ясно, что слово “антисемитизм” будет и впредь употребляться во многих других, расширительных и неточных смыслах.

(2) Часто говорят об антисемитизме как отрицательном отношении к евреям вообще, о средневековом антисемитизме, об античном антисемитизме, об антисемитизме в Китае и пр. В этом случае под антисемитизмом понимается одна из этнических фобий, какими переполнена человеческая история. Антисемитизм в этом смысле – аналог этнической враждебности поляков и немцев, немцев и французов, французов и англичан, русских и татар, армян и азербайджанцев, сербов и хорватов и т. д.

(3) Существует специфически христианский антисемитизм, порожденный совершенно ясными конфессиональными причинами. Этот “антисемитизм” может существовать в теологической (“теоретической”) форме и в форме устоявшейся неотрелексированной ментальности. В обоих случаях правильнее

1 Данная статья была в основном написана мною около десяти лет назад и позднее лишь отчасти пополнена новой библиографией. Благодарю А.М. Шпирга, любезно взявшего на себя работу по учету новейших публикаций.

2 См.: Weinryb B. L'antisémitisme en Russie soviétique // Les Juifs en Union Soviétique depuis 1917 / Ed. par L. Kochan. Paris: Calmann-Lévy, 1971. P. 390–394.

всего было бы говорить об антииудаизме, подразумевая под ним религиозно-конфессиональную фобию, переплетенную, естественно, с этническими предрассудками, но в то же время отличную от них.

(4) Наконец, существует особый средневековый феномен (переживший, увы, Средние века) иррационального, “химерического” (Г. Лангмуир<sup>3</sup>) или “окултного” (Д. Клиер<sup>4</sup>) антисемитизма. Он находит свое характерное выражение в представлениях о якобы практикуемых еврейскими общинами ритуальных убийствах, осквернении причастия, похищении христианских детей, отравлении колодцев и распространении заразы, особых связях с дьяволом, физиологических отличиях евреев от остальных людей, подготовке заговора против христиан и т. п. Для обозначения этого “химерического антисемитизма”, неразрывно связанного с этнической фобией и богословским антииудаизмом, пока не найдено более адекватного определения.

Само понятие “химерический антисемитизм” было введено в научный оборот Г. Лангмуиром. Введение термина “химерия” (от греч. *chimera*) вызвано необходимостью отличать не только антииудаизм от антисемитизма, но и антисемитизм XIX–XX вв. – от болезненной мифологии средневековой христианской культуры, касающейся евреев<sup>5</sup>. Г. Лангмуир справедливо подчеркивает, что именно “химерические обвинения” составляли существо средневекового антисемитизма в западнохристианском мире<sup>6</sup>.

3 *Langmuir G.I. Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley: University of California Press, 1990.*

4 См.: *Klier J.D. Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 417–449 (Chapter 18, “The occult element in Russian Judeophobia”).*

5 “The anti-Jewish stereotypes mentioned thus far, which I shall call xenophobic stereotypes, all had a kernel of truth all had a kernel of truth (It should be remembered that, so long as it was safe, Jews always acknowledged that Jesus should have been killed as a heretic). But now a new kind of stereotype appeared, which I shall call chimerical. These chimerical stereotypes had no kernel of truth; they depicted imaginary monsters, for they ascribed to Jews horrendous deeds imagined by Christians that Christians had never observed Jews committing” (*Langmuir G.I. Toward a Definition of Anti-Semitism. P. 306 и passim*). “The theory I have advanced does identify an unusual quality of hostility toward Jews: there has been socially significant chimerical hostility” (*Ibid. P. 351, см. также P. 334–338, 341 и passim*).

6 “If we continue to use that literally most misleading term, we, as social scientists, should free „anti-Semitism” from its racist, ethnocentric, or religious implications and use it only for what can be distinguished empirically as an unusual kind of human hostility directed at Jews.

## Антисемитизм и антииудаизм на "латинском" Западе в Средние века

Многочисленные специальные исследования показали, что вплоть до XI в. на "латинском" Западе отношение к евреям было более или менее терпимым и более или менее свободным от "химерических" измышлений. Веротерпимость и климат мирного сосуществования евреев и христиан были санкционированы западной теологической мыслью. Главным авторитетом здесь выступал св. Августин, но большое значение имели также высказывания Григория Великого (590–604) и ряда других пап. Согласно разработанным римской курией идеологическим нормам, евреи должны были быть наделены особым статусом, который гарантировал бы им личную безопасность, неприкосновенность имущества и полную свободу культа. А. Вошэ считает важным, что такой дискурс строился именно на теологических, а не "гуманитарных или юридических" основаниях. Эта нормативная теология признавала за евреями три функции: а) исторических свидетелей распятия Христа; б) хранителей ветхозаветного Закона; в) народа, призванного обратиться в христианство при приближении конца света<sup>7</sup>.

Как подчеркивает Б. Блюменкранц, тексты Августина создавались в ту эпоху, когда свежа была память о жесткой конфронтации еврейских и христианских общин. Августин был озабочен опасностью иудейского прозелитизма и не верил в то, что евреи смогут уверовать в Христа. Полемика с иудаизмом была ослож-

---

In this case we should distinguish between xenophobic „realistic“ hostility (universal) and irrational hostility when Jews are converted in a symbol „the Jews“ (Ibidem. P. 351–352). "If by „anti-Semitism“ we mean not only its racist manifestation but all instances in which people, because they are labeled Jews, are feared as symbols of sub-humanity and hated for threatening characteristics they do not in fact possess, then anti-Semitism in all but name was widespread in northern Europe by 1350, when many believed that Jews were beings incapable of fully rational thought who conspired to overthrow Christendom, who committed ritual crucifixions, ritual cannibalism, and host profanation, and who caused the Black Death by poisoning wells – even though no one had observed Jews committing any of those crimes. Unknown to the ancient world, anti-Semitism emerged in the Middle Ages, along with so many other features of later Western culture" (Ibidem. P. 301–302).

7 Vauchez A. La société chrétienne et les Juifs // Histoire du christianisme des origines à nos jours. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054–1274) / Sous la dir. de A. Vauchez. Paris: Desclée, 1993. Vol. 5. P. 702.

нена борьбой с христианами-еретиками: манихеи отрицали всякое значение Ветхого Завета, и поэтому Августин вынужден был подчеркивать, что Новый Завет, отменяя нормы Ветхого Завета, не отрицает богооткровенности последнего. Решая вопрос о соотношении Ветхого и Нового Завета, Августин писал, что нормы Ветхого Завета предписаны человеку извне и остаются "внешним" регулятором, тогда как Новый Завет как бы "вживлен" в человека; поэтому Ветхий Завет писан на камне, а Новый Завет – в сердце человека. Что же касается проблемы неприятия иудеями Христа, Августин предложил теорию "миссии навыворот": евреи, сами того не понимая, свидетельствуют о Христе уже самим тем, что они его не принимают. За это евреи были наказаны самым страшным грехом – грехом преследования и убийства Христа; но этот грех был последствием других грехов, совершенных евреями еще прежде явления Христа. Развивая эту тему, Августин приводит множество обвинений против иудеев. Как пишет Блюменкранц, читая августиновскую проповедь о блудном сыне, "мы чувствуем, что Августин трепещет от страстного желанья обратить евреев в христианскую веру", но потом выдвигает идею, что массовое обращение евреев произойдет только в конце времен, и это утверждение является ключом для понимания его антииудейских текстов<sup>8</sup>.

Исследования Б. Блюменкранца и других специалистов выявили очень важное обстоятельство: в Средние века циркулировало много текстов, ошибочно приписанных Августину, в частности резко антиеврейских сочинений, которые не соответствуют "примирительным увещаниям"<sup>9</sup> самого Августина, и такие тексты стали – так же, как и подлинные сочинения Августина, – ассоциироваться с его именем.

В XI–XII вв. отношение к евреям на христианском Западе существенно переменилось. Факт этот хорошо и давно известен, основные тенденции развития христианско-еврейских отношений разносторонне изучены. Враждебность к евреям нарастала, и из ученого антииудаизма она стала превращаться в иррациональную ненависть. Для зрелого Средневековья характерны не только погромы и "химерические" вымыслы, но и политика систематической дискриминации евреев. С конца XIII в. начинаются более или менее регулярно повторяющиеся изгнания евреев из западноевропейских стран и городов. Однако позиция папства и каноническое право редко следовали общей тенден-

8 См.: *Blumenkranz B. Augustin et les Juifs, Augustin et le judaïsme // Blumenkranz B. Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age. London: Variorum Reprints, 1977. P. 225–241.*

9 См.: *Ibid. P. 238.*

ции. Римские понтифики и юристы напоминали, что обязанность верующих – защищать евреев, что нельзя осквернять их могилы и захватывать их имущество. Но в то же время нет сомнения, что среди наиболее активной части духовенства произошло заметное ухудшение отношения к евреям. Особенно это было присуще нищенствующим орденам, которые в своих проповедях ставили акцент на страданиях распинаемого Христа и привлекали внимание слушателей к вине “евреев-богоубийц”<sup>10</sup>. В XI–XIII вв. евреи стали представляться как активные слуги дьявола и всё чаще обвиняться в ритуальных убийствах, осквернении причастия и т. п. В XIII в. сложились специфические формы средневекового христианского “химического” антисемитизма, а XIV и XV вв. стали временем его широкого распространения.

Связаны или не связаны два явления, о которых идет речь, – развертывание антиеврейских вымыслов и гонений и перемены в теологическом дискурсе и в “прикладной теологии”? Можно ли считать, что христианский средневековый антисемитизм порождался самим фактом соседства христиан и евреев, а не особенностями христианского учения в его средневековой западноевропейской версии? Многие историки усматривают главную причину средневекового антисемитизма именно в складывании специфических религиозных представлений. Часто указывают на связь между антииудаизмом и концепцией теократии – программой создания совершенного христианского общества мыслимого как “тело Христово”. В таком обществе места для евреев не остается. А. Вошэ с этим соглашается: на Западе рождалось сознание, что единство стран базируется на единстве церкви и гомогенности латинской культуры, и в связи с этим росла враждебность к евреям<sup>11</sup>. И. Коэн, проведя тщательное исследование роли нищенствующих орденов в распространении антисемитизма, настаивает на решающей роли теологии в формировании исключительно агрессивного и абсурдно мифологизированного представления об евреях<sup>12</sup>. Р. Моор видит исток антисемитизма в более общем феномене складывания на Западе в Средние века специфически “репрессивного общества” (“persecuting society”)<sup>13</sup>. Исследование А. Гау показало, как тесно были свя-

10 *Vauchez A.* La société chrétienne et les Juifs... P. 709–710.

11 *Ibidem.* P. 711–712.

12 *Cohen J.* The Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca, 1982; *Cohen J.* The Jews as Killers of Christ in the Latin Tradition from Augustine to the Friars // *Traditio*. Vol. 39. (1983.) P. 1–27.

13 *Moore R.I.* The Formation of a Persecuting Society. Power and Devi-

заны апокалиптические настроения и антисемитизм<sup>14</sup>. М. Крижель обращает внимание на параллелизм между антисемитизмом и укреплением королевской власти начиная с XII в. в Англии и Франции. Правители искали поддержки со стороны населения и стремились использовать религиозное рвение масс, в том числе их вражду к евреям<sup>15</sup>. Ж. Даан констатирует наличие некоей шизофренической ситуации: реальный еврей, с которым жили бок о бок и с которым имели хорошие и иногда сердечные отношения, сочетался в сознании с “евреем теологическим” – неким нереальным существом, созданным теологией и проповедью, популяризированным в *exempla* и сопровождаемым “наиболее абсурдными фантазмами коллективного бессознательного”<sup>16</sup>. Неожиданную трактовку генезиса антисемитизма дают А. и Э. Катлеры: они выводят его из сближения мусульман и евреев в христианском сознании<sup>17</sup>. И. Шевалье развивает идею о том, что евреи превратились в глазах средневекового христианского общества в “козлов отпущения”, на которых взваливалась ответственность за беды христианского сообщества<sup>18</sup>. Г. Лангмуир попытался связать воедино социальные, экономические, религиозные и психологические факторы в складывании и развитии антисемитских установок христианской культуры. Пытаясь найти объяснение иррациональным фантазмам в христианских представлениях об антисемитизме, он рассматривает ряд ключевых эпизодов и имен, связанных с рождением “химерического” антисемитизма. Однако в конце концов Лангмуир уклоняется от скольконибудь определенного ответа и оставляет вопрос открытым<sup>19</sup>.

---

ance in Western Europe, 950–1250. New York: Basil Blackwell, 1987; Moore R.I. *Anti-Semitism and the Birth of Europe // Christianity and Judaism* / Ed. by D. Wood. Oxford, 1992 (=Studies in Church history, Vol. 29). P. 33–57.

- 14 Gow A. *The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age: 1200–1600*. Leiden: Brill, 1995 (=Studies in Medieval and Reformation Thought, Vol. IV).
- 15 Kriegel M. *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne*. Paris: Hachette, 1979.
- 16 Vauchez A. *La société chrétienne et les Juif...* P. 711.
- 17 Cutler A.H., Cutler H.E. *The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.
- 18 Chevalier Y. *L'antisémitisme. Le Juif comme bouc émissaire*. Paris, 1988.
- 19 Langmuir G.I. *History, religion and anti-Semitism*. Berkeley, 1990; *Idem*. *Toward a definition of antisemitism*. Berkeley, 1990.



## Антисемитизм и антииудаизм в Византии и православных странах балканского региона

Характернейшая черта всех работ, которые касаются генезиса средневекового антисемитизма, состоит в том, что историки чаще всего игнорируют материал из истории православных стран. Хотя иногда упоминается тот или иной аспект византийского опыта (антииудейские проповеди Иоанна Златоуста, гонения при императорах Ираклии и Романе Лакапене и др.), в целом византийские реалии не берутся во внимание, не говоря уже о России, Украине, Белоруссии и православной части Балкан. С другой стороны, в работах, посвященных православным странам, проблема отличий от западного мира чаще всего игнорируется или присутствует лишь маргинально; очень часто данные источников и исследований уступают место стереотипам. А между тем истоки и природа христианского антисемитизма/антииудаизма вряд ли могут быть поняты без учета опыта стран византийского цивилизационного круга.

Что касается самой Византии, то работ об отношении к евреям и иудаизму в византийском обществе много меньше, чем исследований по христианско-еврейским отношениям на Западе. Обзор христианско-еврейских отношений в Византии предприняли Д. Паркес и вслед за ним А. Вильямс<sup>20</sup>. Оба автора, однако, как справедливо отметил Н. де Ланж, не придали никакого значения различиям между западным и восточным христианством в том, что касается их взгляда на иудаизм<sup>21</sup>. Позднее историки стали всё чаще отмечать различия в отношении к иудаизму и евреям между византийской и западнохристианской культурами<sup>22</sup>. К настоящему времени существенные различия между

20 См.: *Parkes J. The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Anti-Semitism.* Philadelphia, 1961; *Williams A.L. Adversus Judaeos.* Cambridge, 1935.

21 См.: *De Lange N.R. Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects // Christianity and Judaism / Ed. by D. Wood.* Oxford: Blackwell Publishers, 1992. P. 17.

22 См.: *Starr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204.* Athens, 1939; *Sharf A. Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade.* New-York, 1971; *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews.* Second edition. Vol. XVII. Byzantines, Mamelukes, and Maghribians. New York: Columbia University Press, 1980; *Bowman S.B. The Jews of Byzantium, 1204–1453.* Alabama, 1985; *Külzer A. Disputationes graecae contra Iudaeos.* Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild. Stuttgart; Leipzig, 1999; *Congourdeau M.-H. Le Judaïsme, coeur de l'identité Byzantine // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative.* Actes du colloque

Византией и Западом в этом отношении выявлены более или менее отчетливо.

В этом плане нужно констатировать, что, если взять во внимание численность евреев в Византии, "еврейский вопрос" должен был бы быть в этом государстве едва ли не более важным, чем на Западе. К сожалению, источники не могут дать точных количественных данных. Тем не менее А. Шарф предпринял попытку дать хотя бы приблизительный расчет количества евреев в Византии в период до взятия Константинополя в 1204 г. Почти 7 млн евреев числились в материалах переписи, поданных императору Клавдию в 42 г. н. э. Некоторые историки принимали эту цифру всерьез, и тогда считалось, что евреи составляли около 10% населения Римской империи в начале нашей эры. Вторая цифра основана на сведениях Беньямина из Туделы (1168)<sup>23</sup> и относится, соответственно, к XII в. Еврейский путешественник, опиравшийся на синагогальные источники, дал цифру 8 603 еврея. Как предполагает Шарф, речь идет только о главах семей. Следовательно, эту цифру следует помножить на пять и прибавить к ней некоторое число евреев из тех городов, которые Беньямин не посетил. По предположению А. Шарфа, предположительная численность еврейского населения Византии составляла, видимо, около 100 тыс. человек, из них не менее 10 тыс. жили в Константинополе, который к XII в. насчитывал, как принято думать, около 500 тыс. человек. Евреи в этом случае составляли около 2% населения города. Таким образом, евреи составляли обширную и заметную часть населения столицы империи<sup>24</sup>.

Еврейские общины были сосредоточены в городах, и не в одном лишь Константинополе. Именно город, как и на Западе, составляет контекст еврейской истории Византии. Развитая товарная экономика, сильная центральная власть, участие церкви во всех сторонах общественной жизни, высокая социальная мобильность (вместо жест-

---

organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 18–27; *Ivanov S.A. L'attitude à l'égard des Juifs à Byzance était-elle moins intolérante qu'en Occident? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 29–42.*

- 23 Недавнее русское издание: Книга странствий раби Вениамина / Пер. П.В. Марголина // Три еврейских путешественника. Москва; Иерусалим: Гешарим, 2004 (переиздание переводов, осуществленных и изданных П.В. Марголиным в 1881 г. в Петербурге).
- 24 См.: *Sharf A. Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade. New York, 1971.*

кой сословной градуированности западных обществ в Средние века), особая политическая культура – всё это имело большое влияние на судьбу евреев<sup>25</sup>. А. Шарф констатирует, что отсутствие жесткой социальной иерархии, как на Западе, вело к тому, что евреи никогда не были изолированным от общества слоем. С IV по середину XI в. они жили в центре Константинополя, в Халкопратее, среди местных ремесленников. Потом стали переселяться на другую сторону Золотого Рога – в Пера. Это было санкционировано указами Алексея II, но евреям не было запрещено пребывать и в старом городе, где у них оставался их собственный квартал, как и у, например, венецианцев. Такая же свобода передвижения была в Александрии, Антиохии и Фессалониках. Равным образом характер экономической жизни не стимулировал обособления евреев. В отличие от Запада, где занятия евреев жестко регламентировались, но, с другой стороны, только они могли заниматься ростовщичеством, отсутствие запретов на кредитные операции в Византии не противопоставляло в этом отношении евреев остальному населению. Евреи занимались разными видами деятельности и были глубоко интегрированы в византийскую хозяйственную жизнь. С другой стороны, Византия обладала мощной государственно-бюрократической машиной с особыми интересами в области религии, поэтому разного рода дискриминационные предписания были характерны и для “империи Ромеев”<sup>26</sup>.

Законодательство Юстиниана на долгие века заложило основы юридического регулирования статуса евреев в Византии, и антииудейская тенденция византийского права особенно остро давала о себе знать в годы кризисов. Наиболее драматическим был кризис начала VII в., когда персидские войска захватили Иерусалим, и это сопровождалось восстанием еврейского населения против христианского владычества. Иудеи приняли активное участие в вооруженной борьбе против христиан<sup>27</sup>, и ответом императора Ираклия после отвоевания Иерусалима стала попытка их насильственного крещения. В этих шагах империи соблазнительно увидеть выражение некоего религиозно мотивированного византийского принципа отношения к иудаизму. Однако С.-В. Бэрн констатирует, что политика Ираклия в отношении евреев “неясна и вызывает споры”<sup>28</sup>. Она стала более понятной благодаря исследованиям Ж. Дагрона и В. Дероша<sup>29</sup>.

25 Ibidem. P. 14.

26 Ibidem. P. 17.

27 См.: *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. Second edition. New York: Columbia University Press, 1957. Vol. III. Heirs of Rome and Persia. P. 15–22.*

28 Ibidem. P. 23.

29 См.: *Dagron G., Déroche V. Juifs et chrétiens dans l’Orient du VII<sup>e</sup> siècle.*

Но как бы ни понимать политику Ираклия, ясно видно, как констатирует Бэрн, что курс на искоренение иудаизма не был продолжен и участие иудеев в византийской общественной жизни и даже в социальных столкновениях оставалось весьма значительным. Трулльский собор (691–692) принял ряд решений о предотвращении контактов христиан и евреев, но “предписания такого рода были не более чем уколы <pinpricks>”, которые лишь незначительно влияли на еврейскую жизнь в Византийской империи<sup>30</sup>.

В годы правления императора-иконоборца Льва III Исавра (717–741) в рамках общей политики религиозной униформизации была предпринята новая попытка обратить в христианство иудеев (одновременно с монтанистами и другими “еретиками”). Но не только остается неясным, насколько эффективны были принятые меры, но и более того, по заключению С. Бэрна, источники позволяют догадаться об их безрезультатности<sup>31</sup>. А. Шарф отмечает, что еврейские источники вообще не упоминают ни словом о преследованиях евреев при Льве III Исавре<sup>32</sup>.

Важно заметить, что в эпоху конфликтов иконоборцев и иконопочитателей в ходу был аргумент о влиянии иудаизма на доктрины иконоборцев, и некоторые связи между иконоборцами и еврейской общиной в самом деле вовсе не исключены. Тем не менее и в этом контексте отношение христианских элит, руководивших церковью и государством, к иудаизму и евреям оставалось по-прежнему “амбивалентным” и несхожим с антисемитизмом и антииудаизмом католической средневековой культуры. Это видно, в частности, из опыта правлений Василия I (867–886) и Романа Лакапена (919–944), которые “попробовали было разрубить gordiev узел, насильственно разрушив еврейские общины своей империи”<sup>33</sup>, но “в целом положение евреев не изменилось”<sup>34</sup>.

Взгляд историков на положение евреев в Византии XI–XII вв. как бы двоится. С одной стороны, они констатируют, что

---

cle // Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. Vol. 11. P. 7–46.

30 Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. III. P. 175.

31 Ibid. P. 176–177.

32 Sharf A. Byzantine Jews... P. 67.

33 Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. III. P. 179 (“were tempted to cut the Gordian knot by putting a violent end to the Jewish communities of their Empire”).

34 Sharf A. Byzantine Jewry... P. 91–92 (“the general social position of the Jews had not changed”).

с конца X в. положение евреев заметно улучшилось, “начался очевидный подъем” еврейских общин, что было бы ошибкой “преувеличивать негативные аспекты отношения византийского государства к евреям”, поскольку преследования были исключением из правила, а законы защищали евреев и обеспечивали их общинам стабильность. “Отношение к евреям было не хуже, а чаще и лучше, чем к другим неправославным подданным”<sup>35</sup>. Самой отличительной чертой “экспансии XI в.” А. Шарф считает “восстановление тех особых отношений между евреями и неевреями, которые отличают [положение] византийских евреев от [положения] евреев, живших под западными христианскими порядками”<sup>36</sup>.

С другой стороны, историки констатируют и сохранение практики “апартеида” евреев, и тот факт, что евреи оставались гражданами второго сорта<sup>37</sup>, ссылаются на наблюдения Беньямина из Туделы, писавшего о ненависти греков к евреям, и другие факты враждебного отношения византийского общества к евреям<sup>38</sup>.

Следующему периоду в истории византийского еврейства посвящена специальная книга С. Баумана<sup>39</sup>, и этот же период достаточно подробно отражен в известном труде С. В. Бэрона<sup>40</sup> и ряде других более специальных исследований.

С.В. Бэрон констатирует, что в XII–XV вв. прежние “дискриминационные и сегрегационистские” правовые нормы сохраня-

35 *De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire...* P. 23 (“a remarkable revival began, with considerable Jewish immigration and a renewal of cultural life. It would be wrong to over-emphasize the negative aspect of the treatment of the Jews by the Byzantine state. There was a positive side as well: the moments of persecution were exceptional, and in general the law offered the Jews, individually and communally, its protection and a certain stability. Indeed, the Jews were generally treated no worse, and often better, than other non-Orthodox subjects”).

36 *Sharf A. Byzantine Jewry...* P. 118 (“the return of that peculiar relationship between Jews and non-Jews which marked-off Byzantine Jews from those living under western Christian regimes”).

37 “And yet the effect of all the legislation was undoubtedly to give them the status and the consciousness of second-class citizens” (*De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire...* P. 23).

38 См.: *Bowman S.B., Cutler A. Anti-Semitism // The Oxford Dictionary of Byzantium. Vol. 1. Oxford, 1991. P. 122.*

39 *Bowman S.B. The Jews of Byzantium...*

40 *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. New York: Columbia University Press, 1980. Vol. XVII. Byzantines, Mamelukes and Maghribians.*

ли силу, но свидетельства об их применении в практике очень редки<sup>41</sup>. В XIV же веке, по словам С. Баумана, "положение евреев постоянно улучшалось"<sup>42</sup>.

Что же касается отношения византийского общества к евреям, то, по словам С. Баумана и А. Катлера, враждебность прежних столетий "во времена Палеологов сменилась тревогой перед влиятельностью евреев. Патриарх Афанасий выражал недовольство влиянием евреев в придворных кругах, торговле и обращением к докторам-иудеям; он попробовал добиться изгнания всех евреев из Константинополя"<sup>43</sup>. По наблюдениям С. Бэрона, "в XIII–XV вв., по всей видимости, существенно углубилась ассимиляция евреев, не оставив, правда, заметных следов в источниках. Большинство ассимилированных евреев носили греческие имена, говорили в основном по-гречески, одевались так же, как и другие византийцы"<sup>44</sup>. С другой стороны, после Четвертого крестового похода в византийском обществе стали распространяться, по словам Н. де Ланж, такие взгляды на евреев, которые были свойственны западному христианству<sup>45</sup>.

С.В. Бэрон, обобщив данные о положении евреев в поздневизантийской империи, их участии в хозяйственной и общественной жизни, государственной политики в отношении еврейской общины, степени ассимиляции евреев, пришел к выводу, что несмотря на скудость источников, положение евреев в Византии существенно отличалось от их положения в Западной Европе. По его мнению, "сама скудость источников показательна. Зная, что сохранилось большое число сочинений по теологии, праву, философии и истории на греческом и других языках, а также целая группа беллетристических текстов, созданных в поздне-

41 См.: Ibidem. P. 41 ("The old discriminatory and segregationist laws, summarized in the codes of the earlier Middle Ages to be sure, still retained their formal force, although we have little evidence of their practical application").

42 Bowman S.B. The Jews of Byzantium... P. 39 ("The condition of the Jew was constantly improving"). Он продолжает: "In Byzantium proper, the economic position of Jews changed markedly for the better under the sponsorship of the imperial government; their influence perhaps reached the high levels of government circles, and various officials were accused of succumbing to their power").

43 Bowman S.B., Cutler A. Anti-Semitism... P. 122–123.

44 Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. XVII. P. 43.

45 См.: De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire... P. 24 ("It is clear that with the Latin conquest of 1204, Western attitudes to the Jews were introduced into Byzantium by Western Christians, and some of them survived the restoration of a Greek state, co-existing with older Greek attitudes").

византийский период, относительная редкость высказываний о евреях характерна в двух отношениях". Во-первых, видно, что "византийские правящие круги и население, и даже духовенство, высказывали мало интереса к тем немногим евреям, которые жили в этой стране". Во-вторых, это свидетельствует о некоторых существенных особенностях в положении евреев и в отношении к ним, по сравнению с западными обществами<sup>46</sup>.

Как объяснить эти различия в истории христианско-еврейских отношений между Византией и Западом?

Есть основания думать, что византийско-греческая религиозная мысль выработала иной подход к иудаизму, чем религиозная мысль западного "латинского" мира<sup>47</sup>, хотя очень часто, особенно в работах обобщающе-обзорного и публицистического характера, утверждается противоположное. Широко распространены при этом ссылки на Иоанна Златоуста и его 8 "слов против иудеев". Вопрос об образе евреев и иудаизма в этих сочинениях рассмотрен в деталях в книге Р. Уилкена<sup>48</sup> и статьях Р. Брэнгле<sup>49</sup> и А.-М. Малингрэ<sup>50</sup>, которая напоминает, что "слова

46 *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. XVII. P. 41* ("In the West-European lands – where the Jewish question was subject to much open debate; where churchman after churchman wrote diatribes *adversus Judaeos*; where Christian preachers often fulminated against their Jewish compatriots, particularly during the Easter period; where princes and city councilors heaped ordinance upon ordinance regulating the ever-shrinking areas of Jewish activity; and where the populace at large believed in the demonic nature of its Jewish neighbors and hurled against them accusation of ritual murder, desecration of the host, and poisoning of wells, if it did not indeed resort to violence, even massacres – there the Jewish problem evidently was an important, sometimes a burning issue. None of this is recorded in the declining Byzantine Empire").

47 См.: *Williams A.L. Adversus Judaeos...; Judant D. Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique. Paris, 1969; Schreckenberg H. Die christlichen Adversus-Iudeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld. Frankfurt; Bern; München, 1990* (второе издание); *Külzer A. Disputationes graecae contra Iudaeos...*

48 *Wilken R. L. John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4<sup>th</sup> Century. Berkeley: University of California Press, 1983.*

49 *Brändle R. Einleitung. B. Die acht Reden gegen judaisierende Christen // Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden / Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle. Uebersetzt von Verena Jegher-Bucher. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995 (= Bibliothek der Griechischen Literatur. Bd. 41). S. 36–79.*

50 *Malingrey A.-M. La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *adversus judaeos* // De l'antijudaïsme*

против иудеев” были написаны в Антиохии в 386–387 гг., когда 37-летний Иоанн Златоуст был полон проповеднического рвения, а христиане же Антиохии в эти годы еще очень тесно общались с иудеями, посещали синагоги и не вполне осознавали различия между христианством и иудаизмом. Иоанн Златоуст поставил своей задачей предостеречь христиан от посещения синагог и предотвратить тесное общение христиан и иудеев.

Во взгляде Златоуста на евреев автор выделяет три аспекта – исторический, теологический и литургический. Исторически Иоанн Златоуст объясняет “преступления” иудеев тем, что они – жертвы своей слепоты, не понявшие истинный смысл ветхозаветных пророчеств и не увидевшие, что они исполнились с пришествием Иисуса Христа. Что касается теологической аргументации Иоанна Златоуста, то она сводится к утверждению, что иудеи, следуя своему пониманию монотеизма, не признали божественности Христа. В этом отношении они стоят на тех же позициях, что и язычники. Поэтому критика иудеев объединяется у Златоуста с критикой язычества. “Литургический аргумент” состоит в том, что христиане почитают Христа, который распят иудеями, и поэтому никак не могут с ними примириться. Во взгляде Иоанна Златоуста на иудеев и “иудействующих” соседствуют, по оценке А.-М. Малингрэ, “осуждение и сострадание”. Эта же тенденция к более снисходительному и сочувственному взгляду на евреев усиливается, по мнению французской исследовательницы, в толкованиях на Послание ап. Павла к римлянам, написанных всего лишь через несколько лет после антиохийских слов, в 392 г.

Насколько сильно и каким именно образом наследие Иоанна Златоуста повлияло на развитие отношения христиан к евреям в православных культурах? Обычно принимается, что именно агрессивная составляющая в высказываниях Златоуста была воспринята православным духовенством. Действительно, мы знаем, что слова Златоуста часто переписывались и включались в сборники его сочинений, а некоторые фрагменты “слов против иудеев” были включены в византийские литургические тексты, читавшиеся во время Страстной недели. Известно, что в составе “Маргарита” антииудейские слова Златоуста получили очень широкое хождение в восточнославянской письменности. Однако, во-первых, “химерических” представлений о евреях эти тексты Иоанна Златоуста не содержат; во-вторых, не изучен вопрос, как именно антииудейские слова Златоуста влияли на характер противоиудейского дискурса в восточнославянских обществах.



В “Просветителе” Иосифа Волоцкого, например, прямого влияния Златоуста не видно.

В. Дерош говорит о “новом расцвете” христианской противоиудейской полемики в VI–VII вв.<sup>51</sup> Это было связано с участием евреев в отвоевании персами Иерусалима у византийцев. Анастасий Синаит писал, что “стали многочисленными и частыми дебаты между нами и этим народом”<sup>52</sup>.

Новый всплеск антииудейской полемики в VIII в. связан с попытками императора Льва Исавра добиться обращения евреев в христианство. В эту эпоху иконопочитатели часто обвиняли иудеев в распространении и поддержании иконоборчества, и многие полемисты-защитники икон утверждали, что именно иудаизм стал источником иконоборческого рвения. В контексте этих конфликтов, а также в связи с попытками подавить христианские ереси, нетерпимое отношение к иудаизму не могло не усиливаться. Тем не менее противоиудейская политика императора Василия не была поддержана духовенством, которое требовало, чтобы обращение в новую веру было непременно искренним<sup>53</sup>.

Говоря об отношении византийского государства к иудаизму в IX в., С.-В. Бэрон отмечает, что церковь не выразила “единодушной поддержки” репрессивной политике Василия I и Льва VI. В частности, обращаясь к трактату Григория Асбестаса, Бэрон отмечает, что автор, не будучи ничуть дружелюбен к иудаизму, утверждает, что антиеврейское насилие противоречит нормам Евангелия и церковным канонам и постепенное обращение евреев нанесет ущерб христианской церкви. Американский историк считает, что такая позиция не могла быть сугубо индивидуальной и исключительной и, скорее всего, была одобрена патриархом Фотием<sup>54</sup>. В эту же эпоху “апостол славянства” Кирилл-Константин, по мнению В.Н. Топорова, был не только оппонентом иудаизма, но и проводником “ценностей иудаизма” в христианство<sup>55</sup>.

Особенно релевантно отношение церкви к иудаизму в пери-

51 См.: *Déroche V. La polémique anti-judaïque au VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècle, un mémento inédit, les Képhalaia // Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. Vol. 11. P. 275–311.*

52 Цит. по: *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. III. P. 175.*

53 См.: *Ibidem. P. 178–179.*

54 *Ibidem. P. 181.*

55 См.: *Топоров В.Н. К русско-еврейским культурным контактам // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Москва, 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. С. 347.*

од окончательного упадка империи, в XIII–XV вв., который, по словам С. Баумана, плохо изучен. Сам Бауман посвящает ему специальный раздел своей книги. Он признает в конечном итоге, что православная церковь была скорее толерантна, чем нетерпима к иудаизму и евреям, но считает, что причиной этой толерантности были внеконфессиональные факторы<sup>56</sup>. Кроме того, произведя обзор антииудейских трактатов и признав их “интеллектуальную терпимость” (“intellectual tolerance”), он пишет, что низшее духовенство не разделяло такую позицию и “для него евреи по-прежнему были богоубийцами, в соответствии со взглядом, выработанным церковью”<sup>57</sup>.

Со своей стороны, С.-В. Бэрон также приходит к противоречивым заключениям. Обобщив сведения о церковном отношении к евреям и иудаизму в поздневизантийской империи, он признает, что “тональность” византийских полемических сочинений “не характеризуется той горячностью и ядовитостью <venom>, которые свойственны западной позднесредневековой полемической литературе”, но это, по мнению ученого, не отражает толерантного отношения к евреям в реальной жизни. С другой стороны, однако, он констатирует, что “пытаясь обосновать превосходство христианства над его материнским вероисповеданием, даже те византийцы, которые резко нападали на евреев <the Byzantine Jew-baiters>, не представляли современно им еврея в качестве демоноподобного чужака, как это бывало в аналогичных западных сочинениях того же периода”<sup>58</sup>.

56 См.: *Bowman S.B. The Jews of Byzantium...* P. 27–40 (“The widespread toleration for Jews in the 14th century by the secular rulers of the Balkans, whether Byzantine, Bulgarian, or Ottoman can be seen through the spread of Jewish settlements and, as well, by the influence of Jews in the economic and religious spheres. The extent of this toleration is further evidenced by the futile attempts of the various Orthodox churches to curb the settlements themselves or the spread of various Judaizing heresies. The Church, to be sure, was more concerned during this period by the potential threat of Roman Catholics, Armenians, and the continuing heresy of the Bobomils, rather than by Jews... That this attitude toward Jews was partly due to the self-interest of the rulers is evident from the practices of Andronikos II and the marital relations of John Alexander. It may, also, in part, have been due to the well-known toleration of Jews in the powerful neighboring Ottoman state” (Ibidem. P. 40).

57 Ibidem. P. 36 (“To it, the Jews were still deicides, as defined by church traditions”).

58 *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews...* Vol. XVII. P. 42 (“On the whole, the tenor of these writings lacks the heat and venom which often characterized the Western polemical literature in

Не исключено, что многие особенности византийско-православного антииудейского дискурса связаны с тем, как византийская ученость понимала отношение христианства к Ветхому Завету. По словам М.-Э. Конгурдо, исходя из того, что некоторые центральные темы византийской эсхатологии и имперской идеологии настолько близки иудаизму, что "иудаизм" может считаться "сердцевиной" византийских дискурсов идентичности. В этом плане французская исследовательница предлагает искать объяснение различий между Византией и Западом в их отношении к евреям<sup>59</sup>. Фактически к тому же вопросу обратился и Ж. Дагрон, отмечая, что взгляд византийских теологов на Ветхий Завет и, соответственно, на иудаизм Завета был в высшей степени противоречивым. Эта противоречивость может быть объяснена в какой-то степени особенностями экзегезы ветхозаветных текстов – не только еретики-маркиониты, но и некоторые другие восходящие к гностицизму диссидентствующие течения тяготели к идее радикального разрыва между Ветхим Заветом и учением Евангелия и апостолов. Но диссидентами дело не ограничивалось. Некоторые богословы, чье правоверие не подлежит сомнению, считали неприемлемым признание какого бы то ни было раскрытия Откровения в Ветхом Завете. В склонности к признанию особого, в чем-то равного Новому Завету достоинства ветхозаветных книг усматривалась "иудействующая" тенденция. Но именно отсюда видно, насколько хрупким было искомое равновесие и как легко было соскользнуть, с точки зрения византийского богословствования, в "жидовствование": "чтобы оказаться среди „иудействующих“, достаточно было прочесть Ветхий Завет таким образом, чтобы история евреев сама по себе оказалась бы имеющей свое собственное [религиозное, сотериологическое] значение, в то время как [с точки зрения нормы] история евреев признавалась только негативистки – как прообраз разделения христиан и евреев и осуждения последних"<sup>60</sup>.

the Late Middle Ages"; "in trying to prove the superiority of Christianity over its mother faith even the Byzantine Jew-baiters do not depict the contemporary Jew as the „demonic alien“, as he often appears in the parallel Western letters of the period").

59 См.: Congourdeau M.-H. Le judaïsme, coeur de l'identité Byzantine... P. 26–27 ("Cette proximité... a-t-elle influencé la différence de traitement des Juifs par les chrétiens d'Orient et d'Occident? La prégnance de l'Ancien Testament a-t-elle court-circuité la construction du Juif imaginaire de l'Occident médiéval, qui n'a grand chose à voir ni avec le Juif réel ni avec le Juif exclusivement biblique de l'imaginaire byzantin? Ces questions restent ouvertes").

60 Dagron G. Judaïser // Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. Vol. 11. P. 359–380 ("Pour ju-

После V в. эта концепция, радикально и бескомпромиссно противопоставляющая Новый и Ветхий Завет, стала общепринятой, и Ветхий Завет становится объектом не столько экзегезы, сколько антииудейской полемики, стремящейся доказать, что “нации” заняли место евреев в соответствии с предсказаниями самого Ветхого Завета. В таком контексте предпринимались попытки “деиудазировать” Ветхий Завет, и византийскому богословию удалось “нейтрализовать” интеллектуальные опасности ветхозаветного канона. С другой стороны, как показывает в своем исследовании Ж. Дагрон, девиантное и “иудействующее” прочтение Библии не было ни редкостью, ни бесплодным занятием. “За искушением ветхозаветничества угадываются имеющее большое значение интеллектуальные искания”, о которых, правда, мало что известно из-за отсутствия источников, которые исходили бы непосредственно от “иудействующих” интеллектуалов. Восполнить лакуны в наших знаниях могло бы параллельное изучение западных, византийских и еврейских текстов<sup>61</sup>, и этот призыв французского исследователя совпадает со стратегическими интенциями проекта “Христианство и иудаизм в „латинских“ и православных обществах Европы в Средние века и Новое время”<sup>62</sup>.

Опыт православных регионов Балканского полуострова<sup>63</sup>, как кажется, подтверждает существование той асимметрии в отношениях христиан-евреев, которая заметна при обращении к истории Византии, Запада и восточных славян. Город Салоника с его православным населением может послужить, видимо, характерным примером. Как констатирует М.М. Фрейденберг, “поток беженцев с Запада шел именно сюда”, и Салоника “стала главным местом расселения евреев, своего рода метрополией средиземноморского еврейства. Ни один город на Балканах не мог сравниться с Салоникой по густоте еврейского населения, по степени активности во всех областях еврейской жизни и по

---

daïser, il suffit donc de lire l'Ancien Testament comme une histoire des Juifs, porteuse à elle seule d'une signification, alors que cette histoire n'est inscrite dans le texte biblique que négativement, comme le reflet anticipé d'un divorce et d'une condamnation” (P. 378)).

61 Ibidem. P. 379–380.

62 См. предисловие к настоящему изданию.

63 См.: Epstein M.A. The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980; Shmuelevitz A. The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden: E.J. Brill, 1984; Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах на исходе средневековья. Москва; Иерусалим: Гешарим, 1996.

влиянию этой жизни на другие балканские края. Материал из Салоники чрезвычайно обширен и заслуживает самостоятельного исследования<sup>64</sup>.

В XIV в. в Болгарии и Сербии мы имеем дело со следами “ереси жидовствующих”, в которой оппоненты еретиков видели результат еврейского влияния. Тырновский церковный собор 1360 г. осудил “жидовствующих”. Согласно одним версиям, три лидера “жидовствующих” были казнены. Однако по другим источникам, один был растерзан толпой, другой – крестился и помилован, третий – действительно казнен. По всей видимости, были и другие репрессии<sup>65</sup>.

Отношение к иудаизму и евреям в ученой культуре православных обществ Балкан вряд ли было иным, чем в других частях византийско-славянского мира. Как и в Византии, в православной части Балкан “химерический” антисемитизм, как кажется, не получил распространения<sup>66</sup>.

64 Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах на исходе средневековья... С. 17.

65 См.: Bowman S.B. The Jews of Byzantium... P. 39 и примеч. 70.

66 См.: Podskalsky G. Juifs et Chrétiens dans la littérature orthodoxe des Balkans (Moyen-Age – XVI<sup>e</sup> siècle) // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rite grec et latin. Moyen Age – XIX siècle. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l’Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 115–121. Что касается такого релевантного критерия, как “кровавый навет”, то первое обвинение евреев в ритуальном убийстве, которое, к тому же носит полуполюгендарный характер, относится к временам Сулеймана Великолепного (см.: Galanté A. Turcs et Juifs. Étude historique, politique. Stamboul, 1932. P. 17). Согласно статье Х. Якобсона (на иврите), отреферированной в англоязычной “Библиографии антисемитизма”, на территории Греции первое обвинение евреев в ритуальном убийстве относится к началу XVII в., когда, согласно сохранившимся респонсам, евреи Фив (Thebes) вынуждены были откупаться от обвинителей (см.: Jacobson H. Testimony from Salonica on an Unknown Blood Libel in Greece in the XVII<sup>th</sup> century // Then and Now: Annual Lectures on the Jews of Greece (1977–1983) / Ed. by Zvi Ankori. Tel-Aviv, 1984 (Hebrew) (см.: Anti-Semitism. An annotated Bibliography. 1987. № 0185). Первый же документированный случай обвинения в ритуальном убийстве относится, по данным Галантэ, к 1633 г. Единственный источник, о нем сообщающий, – арабский манускрипт из Йемена, приплетенный к книге молитв. Согласно этой рукописи, два янычара христианского происхождения решили обвинить евреев в ритуальном убийстве. Один из них убил на еврейскую Пасху своего сына и подбросил тело в еврейский квартал. Янычары-клеветники были разоблачены и преданы смерти (см.: Galanté A. Histoire des

## Киевская Русь

История восточнославянских культур позволяет поставить ту же проблему об отличиях между западом и востоком христианского мира в их отношении к иудаизму и евреям.

В последние десятилетия тема русско-еврейских культурных контактов и конфликтов в Древней Руси неоднократно становилась объектом внимательного анализа<sup>67</sup>. Многочисленные новые

Juifs de Turquie. Istanbul: Isis, s.a. Т. 2. Р. 131–132). Статья Я. Барная (*Barnai J.* "Blood Libels" in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries // *Anti-Semitism Through the Ages* / Ed. by S. Almog. Oxford: Pergamon Press, 1988. Р. 189–194) осталась мне недоступной.

- 67 Об исследованиях в этой области см.: *Топоров В.Н.* К русско-еврейским культурным контактам... С. 340–357. В. Н. Топоров говорит о "взрыве этой темы, который произошел в последнее время" (с. 348). См. также: *Архипов А.* По ту сторону Самбатиаона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1995; *Архипов А.А.* "Голубиная книга": к истолкованию названия "Голубиная книга" // *Этнолингвистика текста: семиотика малых форм фольклора.* М., 1988. С. 174–177; *Архипов А.А.* Голубиная книга: Wort und Sachen // *Механизмы культуры.* М., 1990. С. 68–98; *Архипов А.А.* Древнерусская книга пророка Даниила в переводе с древнееврейского (к истории гебраизмов в древнерусском книжном языке). М.: Институт русского языка, 1982. Ч. 1–3; *Архипов А.А.* Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV–XVI вв. Автореф. ... дис. канд. филол. наук. М., 1982; *Arkhipov A.* On the Jewish Dimension of Old Russian Culture: The Jerusalem Temple Curtain in the Russian Primary Chronicle // *Jews and Slavs. Jerusalem in Slavic Culture* / Ed. by W. Moskovich, O. Luthar, S. Schwarzband. Jerusalem: Hebrew University; Ljubliana: Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, 1999. Vol. 6. P. 217–250; *Алексеев А.А.* Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics.* 1987. № 11. P. 1–20; *Алексеев А.А.* "Песнь песней" в древней славяно-русской письменности. М., 1990. Ч. 1–3; *Алексеев А.А.* Масоретский текст в России // *Jews and Slavs. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica* / Ed. by W. Moskovich, S. Nikolova. Jerusalem: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 2005. P. 195–210; *Алексеев А.* Русско-еврейские литературные связи до 15 века // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1. P. 44–75; *Alexeev A.* Apocrypha translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea // *Jews and Slavs. Festschrift Professor Jacob Allerhand* / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 2001. Vol. 9. P. 147–155; *Altbauer M.* The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem,

данные о воздействии еврейского языка и письменности на древнерусский язык и литературу, о переводах "непосредственно с еврейского, в обход греческого"<sup>68</sup> заставляют пересматривать скептическое отношение к работам Г.М. Бараца, выдвинувшего тезис о глубоком влиянии древнееврейских традиций и иудаизма на древнерусскую культуру<sup>69</sup>.

При этом вопрос о том, существовали ли в Киевской Руси еврейские общины, остается дискуссионным. Решающее значение в развитии русско-еврейских отношений имели активные контакты с Хазарским каганатом<sup>70</sup>.

Б. Вайнриб попробовал обосновать тезис, что евреев практически не было в Киевской Руси<sup>71</sup>. Г. Бирнбаум подверг его доводы

---

1992; *Верещагин Е.* Рецепция иудео-христианского диалога в Пространном житии Константина-Кирилла Философа // *Jews and Slavs. Festschrift Professor Jacob Allerhand / Ed. by W. Moskovich.* Jerusalem: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 2001. Vol. 9. P. 125–146; *Петрухин В.Я.* Русь и Хазария: к оценке исторических взаимосвязей // *Хазары / Под ред. В. Петрухина и др. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2005 (= Jews and Slavs. Vol. 16).* С. 69–100; *Petrukhin V.* The Decline and Legacy of Khazaria // *Europe Around the Year 1000 / Ed. by P. Urbańczyk.* Warszawa, 2001. P. 109–122; *Колода В.В.* К вопросу о наследии Хазарского каганата и его роли в истории восточных славян // *Хазары / Под ред. В.Я. Петрухина и др. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2005 (= Jews and Slavs. Vol. 16).* С. 338–345; *Чекин Л.С.* К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. // *Славяноведение.* 1994. № 3. С. 34–42; *Chekin L.S.* The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // *Russian History.* Vol. 9 (1990). № 4. P. 379–394; *Фундаментальное исследование А. Пересветова-Мурата* обобщает накопившиеся данные (см.: *Pereswetoff-Morath A.* A. Grin without a Cat. "Adversus Iudeos". Vol. 1: Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. Vol. II: Jews and Christian in medieval Russia. Lund, 2002).

68 См.: *Топоров В.Н.* К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям... С. 350–357.

69 См.: *Барац Г.М.* О составителях "Повести временных лет" и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924; *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Т. 1. Памятники исторические; Т. 2. Памятники религиозно-духовные, бытописательные, дружинно-эпические и т. п. Париж, 1926–1927.

70 См.: *Петрухин В.Я.* Хазария и Русь в современной историографии: традиционные проблемы и новые решения // *Jews and Slavs.* 2000. Vol. 7. С. 264–275.

71 См.: *Weinryb B.D.* The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography // *Studies and Essays in Honor of Abraham A.*

критике<sup>72</sup>. Другие исследования подтвердили правоту Бирнбаума применительно к Киеву. "В Киеве, в его „хазарский“ период, были представлены иудаистские элементы, сохранявшие свое значение и существенно позже, в „русском“ или „славянском“ („полянском“) Киеве"<sup>73</sup>, что было окончательно доказано исследованиями последних лет, особенно публикацией Н. Голбом и О. Прицаком так называемого "Киевского письма" X в.<sup>74</sup>, из которого следует, что в Киеве существовала община, исповедовавшая раввинистический иудаизм и пользовавшаяся еврейским языком. "Присутствие евреев, точнее, некоего иудаистического элемента на территории Руси, в том числе в Киеве, в домонгольское время несомненно. Однако в большинстве случаев неясно, каково происхождение этих иудеев, на каком языке они говорили, жили ли они на Руси постоянно или останавливались проездом, что за иудаизм они исповедовали"<sup>75</sup>.

После принятия христианства положение евреев не могло не измениться. Ушли ли евреи из Киева после "погрома" 1113 г., мы не знаем. Во всяком случае, "Повесть временных лет" упоминает под 1146 и 1151 гг. "жидовскую улицу" и "жидовские ворота"<sup>76</sup>.

Критически рассмотрев накопленные в науке данные о "небиблейских" евреях, предположительно проживавших в древнерусских землях или по крайней мере посещавших их, и об отношении к ним в древнерусском обществе (до XV в.), Л.С. Чекин заключает, что "упоминания евреев в древнерусских источниках пока не свидетельствует о сколько-нибудь активной роли современного еврейства ни в политической жизни, ни в экономике, ни в культуре Древней Руси, ни в формировании собственно антиеврейских (или проеврейских) настроений"<sup>77</sup>. Тем не менее, как дружно констатируют все исследователи,

Newman / Ed. by M. Ben-Horin, B.D. Weinryb, S. Zeitlin. Leiden: Brill, 1962. P. 445–502.

72 См.: *Birnbaum H.* On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia // *Viator*. Vol. 4. (1973) P. 226 и далее.

73 *Топоров В.Н.* К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям... С. 345.

74 См.: *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века / Пер. с англ. В.А. Вихновича; науч. ред., послесл. и коммент. В.Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 2003 (первое изд. на русском языке – 1997 г.). См. также: *Кокорцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

75 *Чекин Л.С.* К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. С. 34–35.

76 См.: *Birnbaum H.* On Some Evidence of Jewish Life... P. 227.

77 *Чекин Л.С.* К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. С. 40.



тема иудаизма занимает очень большое место в письменности Киевской Руси. Каков был представленный в этих памятниках взгляд на евреев?

Известный американский славист Х. Бирнбаум посвятил свою большую статью обоснованию тезиса, что эти источники, "как и можно было ожидать", свидетельствуют о значительном развитии антиеврейских настроений в восточнославянском обществе и посчитал нужным подчеркнуть, что речь идет именно об антисемитизме<sup>78</sup>. Он рассмотрел упоминания евреев в древнерусских нарративных и законодательных источниках, накопленные учеными данные об их судьбе после монголо-татарского нашествия, об языке и конфессии (караимы или раввинисты), те аспекты ереси "жидовствующих", которые касаются их предположительных связей с евреями и антисемитизма православных полемистов, боровшихся с ересью. Однако приходится признать, что тезис о "нетерпимости, зависти и ненависти"<sup>79</sup> к евреям остался не доказанным, так как Х. Бирнбаум часто прибегает к малообоснованным гипотезам (например, считая, что упоминания ростовщиков в законодательстве имеют в виду евреев, или характеризуя бунт 1113 г. в Киеве как антиеврейский погром, или допуская, что преашкеназийские евреи остались в восточнославянских землях после 1238–1240 гг., хотя источники их не упоминают, и т. д.). Ссылки же на противоиудейскую полемику Илариона, на известный эпизод из жития Феодосия Печерского, на Киево-Печерский патерик<sup>80</sup>, Толковую Палею и полемику против "жидовствующих" демонстрируют неизбежный для христианской культуры антииудаизм, но не доказывают наличие антисемитизма в том облике, какой сложился в нашем историческом сознании из-за трагической истории западноевропейских евреев. Мнение Д. Клиера о различиях между Киевской

78 См.: *Birnbaum H.* On Some Evidence of Jewish Life... P. 225 ("these sources, as we might expect, testify to considerable anti-Jewish sentiments among the indigenous East Slavic population, thus revealing contemporary attitudes towards the small Jewish community in medieval Russian society"; "early manifestation of Slavic anti-Semitism [deliberately using the term here with its modern, that is, racist, implication, and not merely its connotation of religious intolerance]").

79 *Ibidem.* P. 254 ("intolerance, envy and hatred").

80 Ср. статью В.Я. Петрухина о "Слове об Евстратии Постнике": *Петрухин В.Я.* Евстратий Постник и Вильям из Норвича: две пасхальные жертвы // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Под ред. О.В. Беловой. М.: Дом еврейской книги, 2004. С. 84–103.

Русью и Западом<sup>81</sup> подтверждается всем корпусом проведенных к сегодняшнему дню исследований, и в частности недавней двухтомной книгой А. Пересветова-Мурата и его отдельными статьями<sup>82</sup>.

## Московская Русь

Существовали ли еврейские общины в Северо-Восточной и Северо-Западной Руси XIV–XV вв.? Можно ли было встретить еврея-торговца в городе? Общин, видимо, не было, но что касается евреев-торговцев, то вряд ли можно допустить, чтобы они не приезжали в Россию. Что касается более позднего периода, то о присутствии евреев в Московской Руси и, отчасти, об отношении к евреям и иудаизму писал в обширной статье Ю. Гессен<sup>83</sup>, а в последнее время серию работ по этой проблематике опубликовал Д.З. Фельдман<sup>84</sup>.

81 "A comparison with contemporary Europe is revealing. The murderous frenzy of the Crusades never communicated itself to Kievan Rus'. There was no Russian equivalent to the Western European and Polish charge that the Jews poisoned wells and spread the plague... Russia lacked the popular identification of the Jews with the Devil, which became a significant cultural phenomenon in the West. There were no Russian equivalents of the anti-Jewish stereotypes which appeared in the medieval miracle plays, or in Church art and architecture. Despite the recurrent Byzantinist theme of the opposition of the Old and New Testament, Russian churches did not carry the Western motifs of „Ecclesia“ and „Synagoga“ common in medieval cathedrals in the West" (*Klier J.D. Russia Gathers her Jews: the origins of the "Jewish question" in Russia. De Kalb, 1986. P. 24.*)

82 См.: *Pereswetoff-Morath A. A. Grin without a Cat... Vol. 1–2; Pereswetoff-Morath A. "Sag mig jude!". Om judisk-kristna disputationer och andra antijudaistiska texter i rysk medeltidslitteratur (988–1600) // Svantevit. Dansk tidsskrift for Slavistik. 1998. Bd. 19. № 2. P. 5–24; Pereswetoff-Morath A. A Shadow of the Good Spell: On Jews and anti-Judaism in the World and Work of Kirill of Turov // Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. Bergen: University of Bergen Press, 2000 (= Slavica Bergensia, 2); Pereswetoff-Morath A. "And Was Jerusalem Buidled Here..?" On the Textual History of the Slavonic Jerusalem Disputation // Scando-Slavica. Vol. 47 (2001). P. 19–38; Pereswetoff-Morath A. "Whereby We Know that it is the Last Time". Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Lund, 2006 (= Slavica Lundensia supplementa, 3).*

83 См.: *Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Еврейская старина. 1915. Т. 7. С. 1–18, 153–172.*

84 См.: *Фельдман Д.З. "Бьют чолом сироты старозаконные...": Дело по челобитным бреславльских евреев об их крещении в православие.*

Известен ряд сведений о тех или иных контактах русского общества с евреями. В частности, хорошо известен факт контактов московского правительства, самого Ивана III с евреем из Крыма Хозой Кокосом. Переписка Ивана III с Захарией Скарией, которого великий князь настоятельно приглашал на службу и которого в Москве считали “жидовином”, еще более примечательна, чем переписка с Кокосом. В 1490 г. среди прочих приглашенных лиц в Москву прибыл из Венеции врач Леон (“Леон жидовин”), который поручился, что сумеет вылечить великокняжеского сына. Когда тот умер, Леон был казнен. Источники не дают никаких оснований видеть в этом проявление вражды к иудаизму<sup>85</sup>.

Есть свидетельства, что еврейские торговцы вели дела с Москвой и Смоленском в XVI в. Существует письмо польского короля Сигизмунда I к Ивану IV, написанное в 1539 г., из которого видно, что евреи свободно приезжали по крайней мере в Смоленск. В 1545 г., объясняя польскому королю, почему в Москве были сожжены товары литовских евреев, московское правительство указывало, что они привезли для продажи “мумею”, хотя им было запрещено приезжать в Москву. В ответ Сигизмунд попросил предоставить евреям равное с другими купцами право торговли и получил от Ивана IV ответ, который часто цитируется в литературе. Ю. Гессен считал, что евреи приезжали вместе с другими купцами Польско-Литовского государства, что такое право предоставлялось им общими договорами между дву-

---

1659 г. // Исторический архив. 2005. № 1. С. 198–202; *Фельдман Д.З.* Евреи в Москве в XVII–XVIII вв. (по материалам РГАДА) // Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 311–325; *Фельдман Д.З.* Еврейские купцы в Москве XVII в.: “Дело об отпуске из Москвы в иностранные государства жидов Самоила Яковлева с товарищами его для покупки венгерского вина” 1672 г., июня 5 / Публикация // Российский архив. М., 2003. Вып. 12. С. 9–12; *Фельдман Д.З.* “Еврейские мотивы” следственного дела патриарха Никона: Донос крещеного еврея М. Афанасьева царю Алексею Михайловичу в 1666 г. (совместно с А. Прокопенко) / Публикация // Вестник Еврейского университета. 2001. № 6 (24). С. 349–366; *Фельдман Д.З.* Выкресты против патриарха Никона: Материалы следственного дела 1666 года (совместно с А.М. Прокопенко) / Публикация // Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 326–338; *Фельдман Д.З.* К истории появления крещеных евреев в Московском государстве XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 4. С. 21–27; *Фельдман Д.З.* Редкий документ о службе выкреста-еврея в русской армии во второй половине XVII в. // Единорог. Материалы по военной истории Восточной Европы эпохи Средних веков и Раннего Нового времени. М.: Квадрига, 2009. С. 148–152.

85 *Гессен Ю.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 6–12.

мя государствами. Договор 1503 г. содержал статью, в которой речь шла о свободе торговли для “всех” купцов из “всех” земель Польско-Литовского государства. Эта же статья включалась в последующие договоры<sup>86</sup>.

Что касается второй половины XVI и начала XVII в., есть известие об одном брестском еврее, который в 1584 г. отправился в Москву по торговым делам. В 1576 г. владелец вотчины в Кашинском уезде, завещая имущество Троицкому монастырю, упомянул евреев в своих владениях. Ю. Гессен предполагает, что это были плененные во время Ливонской войны евреи, посаженные теперь на землю. В описи еще одного документа (не сохранившегося) этого времени упоминаются евреи, прибывшие в Москву вместе с литовскими послами. Есть сведения, что много евреев оказалось в России вместе с армией Лжедмитрия I. Среди сторонников Лжедмитрия, убитых вместе с ним, один из источников того времени упоминает и евреев<sup>87</sup>.

В 1632 г., во время Смоленской войны попавшие в русский плен евреи были вместе с другими пленниками отосланы в глубь России. При заключении Поляновского мира 1634 г., в условиях которого о евреях ничего не говорилось, евреи были освобождены, как и остальные пленники, но при их желании им разрешалось остаться в России. Характерен указ 1635 г., касавшийся пленных, отосланных в Сибирь. Им также предоставлялась свобода и право остаться в России. При этом специально было оговорено, “что не крестившимся, т. е. евреям, а также христианам, не принявшим православия, должно быть дано столько же хлеба и денег, сколько крестившимся”<sup>88</sup>, т. е., как видно, правительство не настаивало на крещении оставшихся в России иудеев.

В середине XVII в., в годы польско-русской войны, в России появилось и оседлое еврейское население. Это было, в частности, результатом выселения евреев из захваченных городов. Значительные группы евреев были взяты в плен. Часть пленных отправляли в глубь России, других, захваченных офицерами и солдатами, превращали в крепостных. В 1659 г. в Москве во время облавы на неправославных иностранцев, которым запрещалось жить в городской черте, обнаружилось, что в городе находится некоторое число евреев. Те, кто не пожелали креститься, были высланы в Сибирь. При этом Ю. Гессен подчеркивает, что “высылке не должен быть придан характер меры, направленной единственно против евреев; запрещение жить в Москве распро-

86 Там же. С. 15–16.

87 Там же. С. 18, 153 *passim*.

88 Там же. С. 157–158.

странялось и на других иноверцев. Только тот, кто принимал православие, освобождался от высылки<sup>89</sup>.

Во второй половине XVII в. пребывание евреев в самой Москве не считалось недопустимым. В России оставалось и уцелевшее после войн 1648–1667 гг. еврейское население присоединенных земель – Смоленской, Черниговской, Новгород-Северской и Заднепровья.

Условия Андрусовского перемирия разрешали пленным или уйти, или остаться в России. При этом в соответствующем указе евреям были посвящены специальные упоминания. У известного доктора Гадена в 1673 г. гостили его родственники, оставшиеся иудеями. При отъезде они получили казенные подводы и подарки от казны. В Мещанской слободе проживали и другие евреи – бывшие пленники, получившие свободу. Во второй половине XVII в. переписные книги Мещанской слободы содержат много имен, которые говорят о еврейском происхождении домохозяев. С другой стороны, есть имена, которые ничего не говорят о еврейских корнях, но другие документы доказывают, что это были евреи. Есть основания полагать, что не все из евреев были крещеными<sup>90</sup>.

Каким было отношение православного духовенства и общества к евреям? История “ереси жидовствующих”<sup>91</sup> свидетельствует, по меньшей мере, об амбивалентности отношения духовенства и светских элит к иудаизму. Что касается самих “жидовствующих”, то мало что мешает предполагать, что их объединяло если не симпатизирующее, то заинтересованное отношение к иудаизму.

Итальянский гуманист и историк Павел Иовий в 1525 г., в сочинении, которое опиралось на информацию, полученную

89 Там же. С. 161.

90 Там же. С. 162–166.

91 Основные работы, посвященные “ереси жидовствующих”, упомянуты в примечаниях к статьям М.В. Дмитриева. См.: *Dmitriev M.V. Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l’Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 77–98; Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI века // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського знагоди його 70-річчя. Київ; Львів, 2004. Т. 2. С. 186–206. Библиография истории ереси: *Dmitriev M. Dissidents russes. Feodosij Kosoj. Baden-Baden: Koerner-Verlag, 1998 (=Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XIX). P. 53–72.**

от Дмитрия Герасимова, члена русского посольства, прибывшего в Рим, утверждал, что „москвиты“ питают отвращение к иудеям, даже при одном упоминании их имени, и не допускают их в свои пределы как людей весьма скверных и зловредных, еще не так давно научивших турок лить медные пушки“<sup>92</sup>. Ю. Гессен не видит здесь никакой специфической неприязни к евреям, объясняя высказывание дипломатическими соображениями и отмечая „миролюбивость“ самой ссылки на „вину“ евреев, обучивших турок лить пушки<sup>93</sup>. Редакция „Еврейской старины“ в специальном примечании выразила несогласие с мнением Гессена<sup>94</sup>. В любом случае никак нельзя доверять тому, как никогда не бывавший в России и не знавший ни русского, ни церковнославянского языков Павел Иовий передает мнение „москвитов“.

Иллюстрацию враждебного отношения русского общества к евреям видят в ответе Ивана IV на просьбу польского короля и великого князя Литовского Сигизмунда II Августа не препятствовать еврейским купцам во въезде в Россию. Русское правительство ответило: „А что еси писал нам, чтобы жидом твоим позволили ездити в наши государства по старине, и мы к тебе о том писали наперед сего неодинова, извещая тебе от жидов лихия дела, как наших людей и от крестьянства отводили и отравныя зелья в наше государство привозили и пакости многие людям нашим делали; и тебе было брату нашему, слышав такие их злые дела, много где жида побывали, и в тех государствах много зла от них делалось... и нам в свои государства жидам никак ездити не велети, занеже в своих государствах лиха никакого видети не хотим, а хотим того, чтобы Бог дал в моих государствах люди мои были в тишине безо всякого смущенья. И ты бы, брат наш, вперед о

92 *Павел Иовий*. Книга о посольстве Василия, великого князя Московского, к папе Клименту VII / Пер. А.И. Малеина и О.Ф. Кудрявцева // *Россия в первой половине XVI века: взгляд из Европы*. М.: Русский мир, 1997. С. 279.

93 *Гессен Ю.* Евреи в Московском государстве XV–XVIII вв. С. 12–13. В другой статье Гессен писал, что сам упрек евреям в том, что они научили турок лить медные пушки, показывает, „насколько московское общество того времени было далеко от недовольства евреями“, ибо „характерно, что русский посол никакого другого обвинения не мог предъявить к евреям“ (*Гессен Ю.* Триста лет назад. Евреи в Московском государстве до и после Смуты // *Новый Восход*. 1913. № 9. С. 36).

94 *Гессен Ю.* Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 13. Примеч. Редакция настаивала, не приводя аргументов, на наличии „у московских людей диких предрассудков специально против евреев, как особенной разновидности „поганых“ иноверцев“.

жидах к нам не писал"<sup>95</sup>. Однако ясно, что этот ответ продиктован в первую очередь воспоминаниями о "ереси жидовствующих", а упоминания "отравных зелий" и "злых дел" не позволяют реконструировать стоявшие за ними представления об иудеях.

Более однозначным выражением "старомосковского анти-семитизма" считается история уничтожения еврейской общины Полоцка во время Ливонской войны. По свидетельству летописей, в 1563 г. Иван Грозный велел всех евреев вместе с семьями "в воду речную вметати, и всех утопили их". Принявшие православие были пощажены. Вместе с евреями были утоплены и монахи-бернардинцы<sup>96</sup>. И. Берлин обещал в 1915 г. вернуться к теме полоцкого погрома на основе единственного еврейского документального свидетельства (некоего раввинского известия) об этом событии, сохранившегося в еврейских источниках<sup>97</sup>. Полоцк был отвоеван Стефаном Баторием в 1579 г., и уже в 1580 г. в городе сложилась весьма многочисленная еврейская община<sup>98</sup>.

Ряд источников начала XVII в. позволяет предполагать, что отношение к евреям и иудаизму было определено агрессивным и непримиримым. Автор одного из публицистических текстов утверждал, что "злосклятый еретик Гришка Отрепьев наполнил... Российское царство погаными иноверцы, еретики, Литвою, и Поляки, и жида, и иными скверными иноземцами, и стало в них мало русских людей видеть". В грамоте об избрании Михаила Федоровича на царство говорилось, что Лжедмитрий был родом жидовин и что он "богоубийц жидов на осквернение храма приводил"<sup>99</sup>.

В проекте договора между тушинцами и польским правительством содержался пункт: "Жидам запрещается въезд в Московское государство". То же требование было сохранено в новом проекте договора (после свержения Василия Шуйского), в договорных статьях 1610 г.<sup>100</sup>.

Позднее, отвечая на просьбу Владислава IV разрешить виленскому купцу и королевскому фактору Аарону Марковичу торговать в Москве, Михаил Федорович предложил прислать поляка, а не еврея, "коих никогда в России не бывало и коими

95 Там же. С. 16.

96 Там же. С. 17.

97 См.: Берлин И. Сказание о Иоанне Грозном и о разгроме еврейской общины в Полоцке // Еврейская старина. 1915. Т. 7. С. 175. Примеч. 1.

98 См.: [Rosenthal H.] Russia // The Jewish Encyclopedia. Vol. X (1905). P. 518-561.

99 Гессен Ю. Евреи в Московском государстве... С. 155.

100 См.: Там же. С. 154.

никакого сообщения христиане не имеют". В 1638 г. русским послам в Польшу было предписано добиваться, чтобы евреям вообще было запрещено приезжать в Россию<sup>101</sup>. Более или менее ясно, однако, что никакой последовательной и строгой позиции в этом вопросе московские власти не занимали.

В середине XVII в., в связи с польско-русской войной, политика русских властей в отношении еврейского населения занятых территорий была враждебной и жестокой. Однако это не помешало Гессену сделать следующий вывод: "Евреи не подвергались в то время в Московском государстве каким-либо специальным притеснениям; они, как подданные польско-литовского государства, разделили судьбу своих сограждан"<sup>102</sup>.

Во второй половине XVII в., по мнению Гессена, отношение к евреям стало более враждебным, чем в предшествующую эпоху. Историк связывал эти перемены с публикацией книги И. Галятовского. Известно, что во время стрелецкого бунта 1682 г. доктор Гаден, крещеный еврей, был обвинен в чернокнижии, отравлении Федора Алексеевича и был убит, как и его сын и помощник. Т.А. Опарина видит в этом проявление антисемитизма<sup>103</sup>. Согласно респонсам люблинского раввина Ротенбурга, в этом же году группа евреев в Москве была принуждена креститься<sup>104</sup>.

Как евреи и иудаизм трактовались в московской православной письменности XVI–XVII вв.? Этот вопрос изучен еще меньше, чем другие, хотя именно в данном случае в нашем распоряжении источников более чем достаточно. Одни только антииудейские мотивы "Великих Четых Миней" могли бы составить предмет специальной книги. К настоящему времени этого вопроса касаются лишь статьи Р. Маинки, Ж. де Пруай-

101 См.: Там же. С. 158.

102 Там же. С. 156. Примеч. 3.

103 См.: Доклад Т.А. Опариной "Антисемитизм в России второй половины XVII века: дело Даниила фон Гадена" на международной конференции "Христианство и иудаизм в России и Речи Посполитой в XVI–XVIII веках", которая состоялась 28 сентября 2004 г. в Центре украинистики и белорусистики МГУ. Т.А. Опарина в ряде публикаций касается судьбы евреев в России: *Опарина Т.А. Интеграция еврея в русское общество середины XVII в. (Толмач Посольского приказа Иван Селунский) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 132–150; Опарина Т.А. Павел Алеппский о толмаче Посольского приказа Иване Селунском // Четвертые чтения памяти профессора Н.Ф. Каптерева: Международная научная конференция, 9–10 ноября 2006 г.: Материалы. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 2006. С. 25–36.*

104 См.: Гессен Ю. Евреи в Московском государстве... С. 172.



ар, Т.А. Опариной, В.В. Калугина, М.В. Дмитриева, А.М. Шпирта и Б.Н. Серова<sup>105</sup>. Эти первые шаги позволяют сделать по меньшей мере два заключения: во-первых, в московской цер-

- 105 См.: *Mainka R.M.* Judaizantentum als Bezeichnung Westkirchlicher Eigenheiten im Russland des XVI. Jh. // *Geschichte der Ost-und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati* / Ed. by F. Zagiba. Wiesbaden, 1967 (= *Annales Instituti Slavici*. Bd. 1/3). S. 150–154; *Oparina T.A.* La polémique anti-juive en Russie au XVII<sup>e</sup> siècle // *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l’Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro.* Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 164–182; *Proyart J.* L’image du Juif dans l’oeuvre de l’archiprêtre Avvakum // *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l’Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro.* Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 183–199; *Kalugin V.V.* Le “Thème juif” dans l’oeuvre du prince Andrej Kurbskij // *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l’Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro.* Paris: Honoré Champion Éditeur, 2003. P. 101–113; *Dmitriev M.V.* Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? *Dmitriev M.V.* La perception et l’image du judaïsme en *Russia Orientalis* à la fin du XV<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles (remarques préliminaires) // *Les Eglises et le Talmud. Ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles. Sous la dir. de D. Tollet.* Paris: Presses de l’Université Paris Sorbonne, 2006. P. 15–34; *Серов Б.Н.* Образ евреев в сочинении И. Гялятовского “Мессия правдивый” // *Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 1999. Ч. 3. С. 100–114; *Серов Б.Н.* Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. // *Иван Александрович Воронков – профессор-славист Московского университета. Материалы научных чтений* / Отв. ред. Г.Ф. Матвеев. М.: Мосгорархив, 2001. С. 58–85; *Serov B.* Les Juifs et le judaïsme dans les écrits polémiques des Slaves orientaux de la Rzeczpospolita (seconde moitié du XVI<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècle) // XVII<sup>e</sup> siècle. № 3 (Juillet–Septembre 2003, 55<sup>e</sup>me année). Numéro spécial: La frontière entre les chrétientés grecque et latine au XVII<sup>e</sup> siècle. De la Lithuanie à l’Ukraine subcarpathique. P. 501–514; *Шпирт А.М.* “Мессия Правдивый” Иоанникия Гялятовского // *Славяноведение.* 2008. № 4. С. 37–45; *Шпирт А.М.* Проблема терпимости к евреям в украинской православной публицистике перед восстанием Б. Хмельницкого 1648 г. // *Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике.* М., 2005. Ч. 2. С. 101–116.

ковнославянской письменности вплоть до появления трактата И. Галятовского отсутствует характерный для средневекового христианского антисемитизма комплекс “химерических” представлений об евреях; во-вторых, в самом теологическом дискурсе, отраженном и сформированном этими памятниками, есть некоторые особенности, которые *структурно* отличают этот дискурс о доминировавших в западнохристианской антииудейской богословской литературе построений. Подробный и внимательный анализ этих отличий в построении теологических дискурсов еще только предстоит проделать.

Народная православная культура Московской Руси также выработала, видимо, иную, чем на Западе, систему представлений об иудаизме и евреях. Как констатирует Д. Клиер, народная культура Московской Руси “полностью игнорирует евреев”, что показали, в частности, попытки Ровинского найти следы антисемитизма или антииудаизма в лубке и отсутствие таких мотивов в древнейших записях частушек и пословиц<sup>106</sup>.

Заключая эту часть нашего обзора, приходится признать, что за почти за сто лет, прошедшие со времени публикации статьи Ю. Гессена, историографическая ситуация мало в чем изменилась. Гессен писал, что “так наз. „московский период“, охватывающий XVI и XVII века, совершенно не исследован”, но полагал, что по имеющимся материалам “можно воспроизвести – хотя бы в общих очертаниях судьбы евреев в России в ту эпоху, и тогда будут опровергнуты неверные ходячие представления, будто русские люди того времени не видели вокруг себя евреев, будто они знали о еврейском народе лишь то, что он распял Христа, а потому не может быть допускаяем в православное государство”<sup>107</sup>.

106 The Muscovite popular culture “totally ignored the Jews as subject matter. The energetic search of nineteenth century investigators failed to discover popular saying of songs in Russian which dealt with the Jews in either positive or negative terms” (Klier J.D. Russia gathers her Jews... P. 30). Делая это заключение, Клиер опирался на две заметки С. Вайсенберга (*Вайсенберг С. Евреи в великорусской частушке // Еврейская старина. 1915. Т. 7. № 1. С. 119–120; Вайсенберг С. Евреи в русских пословицах // Там же. № 2. С. 228–321*) и наблюдения известного исследователя русского лубка Д.А. Ровинского (*Ровинский Д.А. Русские народные картинки. СПб., 1900. Т. 1–2*). Отметим, что в некоторых версиях легенды о “вечном жиде”, получившей широчайшее хождение на Западе, Агасфер посещает и Россию. Но в древнерусскую письменность этот сюжет так и не проник (см.: *Данилевский Р.Ю. “Московский” эпизод в немецкой народной книге об Агасфере // Сравнительное изучение литератур. Сборник статей к 80-летию академика М.П. Алексеева. Л., 1976. С. 69–73*).

107 Гессен Ю. Триста лет назад. С. 35.

Исследование, предпринятое самим Гессеном, привело его к заключению, что "ни правительство, ни общество не питали такой ненависти евреям, которая делала бы невозможными соседские отношения между коренными обывателями и евреями"<sup>108</sup>. Несмотря на появившиеся в последние годы работы, мы всё еще не можем сказать, насколько прав или неправ был Ю. Гессен.

## Украина и Белоруссия (Беларусь)

Самая сложная и противоречивая область наших знаний об отношении православного населения к иудаизму – это все, что касается взгляда на евреев в украинско-белорусских землях XIV–XVII вв.

Г. Бирнбаум предполагает, что молчание источников не обязательно означает, что доашкеназийские евреи исчезли из восточнославянских земель во времена монгольского нашествия<sup>109</sup>. Считается, что по крайней мере в XIII–XIV вв. на галицких землях и на Волыни существовали еврейские общины<sup>110</sup>. Значительность и большая роль киевской еврейской общины в XV в. не подлежит сомнению. В XVI – первой половине XVII в. вес еврейских общин в жизни украинско-белорусских земель становится всё больше. Б. Вайнриб приводит ряд ярких примеров их глубокой интеграции в общество восточных окраин Речи Посполитой. Один из сделанных Вайнрибом выводов состоит в том, что происходит сближение социального статуса евреев и шляхты в этом регионе благодаря широко распространенной практике аренды шляхетских имений<sup>111</sup>.

Согласно подсчетам Ш. Эттингера, еврейское население выросло в четырех воеводствах (Киев, Брацлав, Подолия и Волынь) с 4 тыс. в 1569 г. до 51 325 в 1648 г. По оценкам М. Горна, в Русском

108 Гессен Ю. Евреи в Московском государстве... С. 167.

109 См.: *Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life...* P. 242–244.

110 См.: *Кулик А. О еврейском присутствии на Волыни в XII–XIII вв. // Jews and Slavs. Jewish-Polish and Jewish-Russian Contacts / Ed. by W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak. Jerusalem: Hebrew University; Gdańsk: Gdańsk University, 2003. Vol. 21. P. 194–201. Weinryb B.D. The Hebrew Chronicles on Bogdan Khmel'nyts'kyj and the Cossack-Polish War // Harvard Ukrainian Studies. 1977. Vol. 1. № 2. P. 155.*

111 "This served to identify the Jew with the Polish landlord whom he represented. Also, the Jewish leaseholders and tax-farmers could, and sometimes did, behave like the Polish landlords... All this served to bring some Jews closer to the life-style and behavior patterns of the non-Jew and to develop feelings of superiority, arrogance, and self-reliance among them" (*Weinryb B.D. The Hebrew Chronicles on Bogdan Khmel'nyts'kyj...* P. 158–159).

и Белзском воеводствах в 1648 г. было 54 тыс. евреев<sup>112</sup>, в то время как Б. Вайнриб в указанной статье предлагает цифру – от 170 до 480 тыс. евреев во всей Речи Посполитой в 1648 г.

Как ни странно, но проблематика отношения православной церкви и православного населения к евреям почти не исследована, за исключением событий времени восстания Богдана Хмельницкого, хотя источников, которые позволяют предпринять такой анализ, очень много. Переводы традиционной византийской антииудейской письменности создавали основу конфессионального взгляда на иудаизм вплоть до середины XVII в. Как мы уже знаем, эта письменность не несла с собой “химерических” представлений о евреях. Предварительные зондажи оригинальных украинских памятников XVI – первой половины XVII в.<sup>113</sup> показывают, что и они существенно отличались в этом отношении от средневековых и современных им текстов западнохристианского происхождения. Перелом произошел в 1660-е гг. и наилучшим образом отразился в известном сочинении Иоанникия Галатовского “Мессия Правдивый”<sup>114</sup>. Приведем несколько примеров антииудейских выпадов в украинско-белорусской письменности XVI – первой половины XVII в.

Автор созданного в Подолии в середине XVI в. полемического трактата, призывая уничтожать как бешеных псов еретиков, отступивших от христианства, и резко нападая на иудеев<sup>115</sup>, не

112 См.: *Sysyn F.E. The Jewish Factor in the Khmelnytsky Uprising // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective / Ed. by P.J. Potichnyj and H. Aster. Edmonton: CIUS, 1988. P. 48.*

113 См.: *Серов Б.Н. Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. ... С. 58–85; Серов B.N. Les Juifs et le judaïsme dans les écrits polémiques des Slaves orientaux... P. 501–514; Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности... С. 186–206.*

114 *Галатовский И. Месиа правдивый, Исус Христос, Сын Божий, от початку света через все веки людем от Бога обещанный и от людей очекиванный. Киев, 1669. (В 1672 г. книга была издана и польски.) См. также: Серов Б.Н. Образ евреев в сочинении И. Галатовского “Мессия Правдивый” // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 3. С. 100–114; Шпирт А.М. “Мессия Правдивый” Иоанникия Галатовского // Славяноведение. 2008. № 4. С. 37–45.*

115 “И что убо плъзова жидовом церкве велефалныи и много зело украшении? Отнели ж они не послушаша святыя пророкы Господня прорекша о Христове пришествии, но пророкы убиша, потом и самого Христа проречаннаго от них распяша и осудиша...”; “...и жидове быша врази Христу Богу як пророкы посланныя к ним убиша, потом самого

обвиняет их ни в ритуальных убийствах, ни в профанации причастия, ни в “недочеловечестве” и т.п.

“Особное мовене до жидов”, полемическое сочинение, дошедшее в рукописи 1580-х гг. из Супрасльского монастыря, также не выходит за пределы традиционной византийской модели антииудейской полемики<sup>116</sup>.

Василий Острожский (Суражский) в сочинении “О единой истинной православной вере” (1588)<sup>117</sup> несколько раз говорит о богоубийцах евреях и об их “связи” с дьяволом, но эти обвинения не перерастают ни в знакомую по западнохристианским образцам “демонизацию” еврея, ни в обвинения “химерического” характера. Для Василия Острожского евреи – это народ-дети, которые по капризу отвернулись от истинной веры. Они не поняли, что Ветхий Завет был лишь подготовкой Нового Завета, и, как дети, усвоившие одну лишь азбуку, погибают от своего неверия<sup>118</sup>.

Львовское братство в 1593 г. издало переведенный с греческого небольшой антииудейский трактат александрийского па-

Христа... и кое дръзновение имаши к нему, когда, – о иудеу, и почто почитаеши, его ж убил еси, и книги пророческия почитаеши, и пророкы убиваеши... И како смееши рещи, як таа и таа прорекоша пророци о вас и о вашем спасении, да еще ожидаете приити вам избавление от Господа Бога, его ж ваши отцы убиша. Такжеде и пророци убисте, и како хвала вам есть от проричания святых пророк, отнелиж их убисте и книги их еще дръжите и почитаете. Горе вам и вашей надежди, як чаете антихриста, якож Господь к вам рече обличителне; “без срама сквръна ваша жития, за и домове ваши смръдят, како то жидовския храмины. И сами суще сквръни и нечисти” (Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Собр. М.П. Погодина. № 840. Л. 124 об.–125 об., 132 и т. п.).

116 Особное мовене до жидов под короткими словы от всих пророк о Христе // Обличительные списания против жидов и латинян (по рукописи Императорской Публичной Библиотеки 1580 г.) / Изд. А. Попов // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1879. Кн. 1. С. 1–22.

117 *Василий Острожский (Суражский)*. О единой истинной православной вере и о святей соборной апостолской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростресе // Русская историческая библиотека. Т. 7. СПб., 1882 (= Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 2). Стб. 601–938.

118 “Народ Жидовский, от врага и ненавистника спасения рода человеческого диавола звездный, зачадился на дочасном, рекще на Моисеов закон, властне яко дети на азбуках. И опершися (т. е. упорствуя. – М.Д.) далее до съвершенны науки и познания истинны веры поступовати не хотят. И в том упорном безумии своем валяючися погибают” (*Василий Острожский*. О единой вере... Стб. 622–623).

триарха Мелетия Пигаса<sup>119</sup>, в котором вся полемика сводилась к учено-академической защите догмата Боговоплощения.

Богатый материал для реконструкции образа еврея в сознании православных жителей Речи Посполитой доставляют рукописные Учительные евангелия последней четверти XVI в.<sup>120</sup>. Обращение к ним подтверждает, что “химерические” стереотипы не получили распространения в украинско-белорусской православной культуре вплоть до второй половины XVII в., хотя некоторые их элементы начинают фиксироваться в отдельных памятниках уже в 1560-е гг.<sup>121</sup>.

Представления, сформированные именно такими произведениями и поучениями, стояли, судя по всему, и за враждебными отзывами украинско-белорусских источников первой половины XVII в.<sup>122</sup>, и за теми религиозными мотивами,

---

119 Господина Мелетиа Святейшаго Папы Александрийскаго, о христіанском благочестии к иудеом ответ. Во Львове, в друкарни братской, 1593. (Экземпляр Отдела редкой книги Библиотеки Академии наук в Санкт-Петербурге.)

120 Первая попытка изучения этих рукописей с указанной точки зрения предпринята в упомянутых выше статьях М.В. Дмитриева и Б.Н. Серова.

121 Б.Н. Серов обнаружил упоминание о профанации причастия в сборнике проповедей 1560-х гг., который был введен нами в научный оборот в начале 1980-х гг. (см.: *Дмитриев М.В.* К истории реформационной пропаганды в восточнославянских землях Речи Посполитой в 60-е гг. XVI в. (рукописный сборник реформационных проповедей из собрания ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина) // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода Средневековья. Сборник материалов и тезисов IV чтений памяти В.Д. Королюка. М., 1986. С. 6–8; *Дмитриев М.В.* К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. // Советское славяноведение. 1989. № 2. С. 15–26). Проповеди этого сборника составлены отчасти под влиянием “Постылли” М. Рея, известного польского писателя, ставшего кальвинистом. Вероятнее всего, мы имеем дело с первым следом проникновения “химерических” антиеврейских обвинений в православную письменность восточных славян.

122 Константин Острожский в окружном послании в июне 1595 г. писал, что святые страдали за истинную веру, проливая свою кровь и претерпевая мучения так же, как Иисус Христос “от неблагодарных Иудей”; апостол Павел “преже в жидовском омрачении суще, паче прочих збытний ревнитель своая прелести жидовское бысть”, творил зло святым, заключал их в темницы, был одним из мучителей св. Стефана. “Также и прочии жидове, в чим егда властью мучителскою своему неправедному умышлению одо-

которые могли присутствовать в погромах эпохи Богдана Хмельницкого.

О том, какие взгляды на евреев распространяло в XVII в. греко-католическое духовенство, практически ничего пока неизвестно.

В целом сегодняшнее состояние исследований таково, что мы попросту не знаем, какой взгляд на иудея/еврея сформировался в сознании православной части населения Речи Посполитой в Средние века и в начале Нового времени, и пока у нас нет оснований считать, что погромы середины XVII в. мотивировались или в основном, или частично конфессиональной ненавистью к иудаизму.

\* \* \*

Завершая наш обзор, можно сделать как минимум три констатации.

Во-первых, ясно, что в истории христианско-еврейских отношений в православных странах остается масса неизвестных, не написанных страниц, "белых пятен".

Во-вторых, заполнение этих пустых страниц и "белых пятен" приведет, по всей видимости, ко многим сюрпризам, которые заставят пересмотреть некоторые привычные, но пока еще, увы, априорные представления об отношении к иудаизму и евреям в православных обществах христианской Европы.

В-третьих, сравнительное исследование истории отношения к евреям в обществах греческого и латинского христианства позволит пролить новый свет на проблему религиозной терпимости и нетерпимости в европейских культурах.

---

лети не възмога, от богатства прелщающе сребром умздают: якоже сотвориша воином, утайти хотяще воскресение Христово" (Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / Ed. A.G. Welykyj. Romae, 1970. № 47. P. 86–87).

## ПОЛЕМИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА XV В. И ЕРЕСЬ “ЖИДОВСТВУЮЩИХ”: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Начало научному подходу к изучению литературы “жидовствующих” заложил А.И. Соболевский. Он аргументировано отвел часть приписываемых еретикам переводов с еврейского языка. В частности, было опровергнуто мнение о причастности к кругу “жидовствующих” переводов “Псалтыри” Федора Жидовина, книги Эсфирь и книг Ветхого Завета по Виленскому сборнику<sup>2</sup>. К литературе “жидовствующих” А.И. Соболевский относил: “Логику”, которую отождествлял с “Логикой” Моисея Маймонида, “Космографию”, “Шестокрыл”, “Тайная тайных”, гадательную книгу “Лопаточник” и астрологические статьи<sup>3</sup>. Мнение Соболевского поддержал и М.Н. Сперанский, обративший внимание, что по своей направленности все переводные тексты “несли наукообразное миропонимание”, “привлекали своим рационализмом”<sup>4</sup>.

В.Н. Перетц оспаривал принадлежность библейских переводов “жидовствующим”, “хотя бы потому, что отношение “жидовствующих” к истинному иудейству кажется нам весьма проблематичным”<sup>5</sup>. Саму ересь “жидовствующих” он относил к случаям мнимого еврейского влияния<sup>6</sup>.

Фундаментальное исследование Я.С. Лурье, сопровождавшееся научным изданием основных источников, сформировало господствующее по сей день представление о ереси “жидовствующих” как о новгородско-московской ереси по типу город-

1 Целью настоящей статьи является стремление поделиться некоторыми наблюдениями над полемическими текстами, преимущественно XV в., в свете историографической ситуации, сложившейся в отношении ереси “жидовствующих”. Учитывая сложность и слабую изученность затронутого блока проблем, автор, безусловно, осознает предварительный характер своей работы и намерен в будущем обосновать свои выводы на более широком материале источников.

2 См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 399–400.

3 См.: Там же. С. 401–433.

4 Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Изд. 4-е. СПб., 2002. С. 369.

5 Университетские известия. Киев, 1908. № 10. С. 26–27.

6 См.: Перетц В.Н. [Рецензия] К вопросу о еврейско-русском литературном общении // Slavia. V. 2. 1926–1927. С. 268.



ских ересей в средневековой Западной Европе. Исследователь решительно отверг все обвинения еретиков в приверженности иудаизму как клевету со стороны обличителей. Целью, которую преследовали эти обвинения, по мнению Я.С. Лурье, являлось стремление обличителей добиться признания еретиков отступниками, что влекло за собой смертную казнь. Лурье сделал вывод о том, что "до начала XVI в. обвинение в „жидовстве“ не занимало главного места в сочинениях „обличителей“ и носило совершенно неконкретный характер: ни о каких существенных признаках иудейской обрядности или иудейского культа ни Геннадий, ни другие обличители не сообщали"<sup>7</sup>.

Израильские историки Ш. Эттингер и М. Таубе охарактеризовали построения Лурье как тенденциозные и подвергли их критике<sup>8</sup>. На современном этапе изучения с разной степенью подробности артикулированы две точки зрения на связь между ересью "жидовствующих" и переводами с еврейского языка. А.А. Алексеев полагает, что никакой связи между ересью "жидовствующих" и дошедшими до нас переводами с еврейских оригиналов нет. Он утверждает: "Раз „жидовствующие“ оставались при православном обряде, у них не могло быть потребности подчинять структуру книг Св. Писания синагогальной практике"<sup>9</sup>. Что же касается богословских целей, с которыми могли делаться переводы библейских текстов, то единственным известным нам случаем является Геннадиевская Библия 1499 г. Напротив, М. Таубе полагает, что связь между переводами с еврейских оригиналов и ересью "жидовствующих" существовала и определялась интеллектуальными потребностями еретиков<sup>10</sup>.

Я.Р. Хоуллетт посвятила свою статью анализу самого раннего источника по ереси "жидовствующих" – посланию архиепископа Геннадия Прохору, епископу Сарскому. По ее мнению,

7 Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 106.

8 См.: Эттингер Ш. Влияние евреев на "ересь жидовствующих" в Московской Руси // *Jews and Slavs*. Jerusalem; St. Petersburg, 1995. Vol. IV. P. 9–27; Таубе М. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich et al. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 199–223; Таубе М. "The Poem on the Soul" in the "Laodicean Epistle" and the Literature of the Judaizers // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 19 (1995). P. 671–685; Таубе М. Послесловие к "Логическим терминам" Маймонидам и ересь "жидовствующих" // *In memoriam*. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–247.

9 Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 185.

10 См.: Таубе М. Послесловие к "Логическим терминам" Маймонидам и ересь... С. 239–247.

использовать свидетельство Геннадия как доказательство существования определенного еретического движения нельзя, поскольку обвинения противоречивы и не объединены общей темой<sup>11</sup>. Главный вывод исследовательницы заключается в том, что термин “жидовствующий” употреблялся как синоним ереси и применялся очень широко для обвинения лиц, не имеющих отношения к иудаизму<sup>12</sup>.

Там, где Я.С. Лурье и Я.Р. Хоулетт усматривают противоречие в аргументации Геннадия и на этом основании отказывают ему в доверии, М.А. Цветков замечает, что новгородский архиепископ “только и говорит о еретиках „жидовская мудрствующим“, использующих конспиративные приемы мессалиан и маркиан и идеологию этих еретических движений”<sup>13</sup>.

Еретики были изобличены показаниями многочисленных свидетелей во время следствия в Новгороде и в Москве в 1487–1488 гг.<sup>14</sup>. В пользу объективности следствия говорит тот факт, что обвинения в адрес дьякона Гриди были найдены недостаточными, поскольку опирались на показания единственного свидетеля – попа Наума<sup>15</sup>. Во время церковного собора 1490 г. выдвинутые архиепископом Геннадием обвинения против еретиков были подкреплены показаниями свидетелей в Москве. Еретикам вменялись в вину поругание икон, хулы на Иисуса Христа, Богоматерь, святых, отрицание авторитета семи Вселенских Соборов, нарушение постов, почитание субботы более воскресенья, неверие в Воскресение и Вознесение Христа<sup>16</sup>. Все обвинения были охарактеризованы как “жидовский обычай”. В Поучении митрополита Зосимы еретики обвинялись в держании отреченных книг, почитании исключительно Ветхого Завета, хвалении “жидовской веры”, хулении Христа и Богородицы, святителей митрополитов Петра, Алексея, Леонтия Ростовского, прп. Сергия Радонежского

11 Хоулетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси “новгородских еретиков жидовская мудрствующим” // ТОДРЛ. Т. XLVI. СПб., 1993. С. 69–70.

12 Там же. С. 68. См. также: Ховлетт Я. Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века / Под ред. А.Ю. Дворниченко. СПб., 2006. С. 118–130.

13 Цветков М.А. Послание архиепископа Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских кормчих конца XV – начала XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Т. 9 (19). С. 188–189.

14 Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 314–315. (Далее: АФЕД.)

15 Там же. С. 314–315.

16 Там же. С. 383.

и других святых и, наконец, в иконоборчестве<sup>17</sup>. Чрезвычайно показательно, что в число осужденных не попали ни дьяк великого князя Федор Курицын, ни протопоп Успенского собора Алексей, которых обвинители называли главными ересиархами. Митрополит Зосима, которого Иосиф Волоцкий избрал главной мишенью для своих обвинений, благополучно пережил все гонения на еретиков и закончил свои дни не ранее 1510 г. в стенах Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере<sup>18</sup>.

В Москве конца XV в., в отличие от Испании, к опыту которой безуспешно пытался апеллировать архиепископ Геннадий, не было антиеврейских настроений. При дворе отца невестки Ивана III Елены Волошанки (покровительствовавшей еретикам) молдавского господаря Стефана Воды иудеи занимали заметное положение, а один из них – Иосиф бен Шор являлся даже канцлером<sup>19</sup>. Вспомним, что послом Ивана III при дворе Стефана в 1483–1484 гг. был не кто иной, как виднейший член кружка “жидовствующих” Федор Курицын<sup>20</sup>. Главным агентом Ивана III в Крыму был влиятельный еврейский купец Хозя Кокос, причем некоторые письма Кокоса написаны на иврите<sup>21</sup>. В 1481 г. великий князь настойчиво приглашал на службу в Москву владельца Матреги таманского князя Захарию Гвизольфи, именуя его “жидовином”<sup>22</sup>. Следовательно, в лице Схарии-Захарии великий князь приглашал на службу человека, которого, по меньшей мере, считал евреем. Инок Савва в своем “Послании на жида и еретика” был вынужден частным образом предостеречь посланного в Крым с официальной миссией боярина Д.В. Шеина от контактов с “жидовином Схарией”<sup>23</sup>. Врачу-еврею, которого называли мастер

17 См.: Там же. С. 385.

18 О судьбе митрополита Зосимы см.: Алексеев А.И. Зосима // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 355–360.

19 В годы правления молдавского господаря Стефана Воды еврейская торговля процветала и “ясский еврей Исаак бен-Вениамин Шор был назначен господарским управляющим, а затем даже занял пост канцлера” (Лозинский С.Г. Румыния // Еврейская энциклопедия. СПб., 1991. Т. XIII. С. 725).

20 О Федоре Курицыне как о вольнодумце см.: Лурье Я.С. Русские современники Возрождения. С. 89–135. О его дипломатической и государственной деятельности см.: Алексеев Ю.Г. У кормила Российского государства (очерк развития аппарата управления в XIV–XV вв.). СПб., 1998. С. 203–224.

21 См.: Сборник Русского исторического общества. 1884. Т. 41. С. 8, 50.

22 См.: Там же. С. 41, 71, 77, 114, 309. См. также критический комментарий Я.С. Лурье (АФЕД. С. 109–110).

23 См.: Белокуров С.А. “Послание инока Саввы на жида и на еретика” // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Отд. II. С. 1.

Леон, было доверено лечение наследника престола Ивана Молодого. Смерть последнего по условиям одобренного Леоном договора повлекла за собой казнь врача<sup>24</sup>, но нет никаких сведений, чтобы этот факт вызвал какие-либо антиеврейские акции.

Значение первичных фактов следует признать за теми обвинениями, которые несут на себе следы исторических реалий, те же обвинения, которым обнаруживаются параллели в статьях Кормчих книг, очевидно, приходится отнести за счет применения средневековым инквизитором так называемой техники амальгамирования. Каталоги ересей, включавшиеся на Руси в состав Кормчих книг, содержали подробные росписи ересей с первых веков христианства до XIV в. и представляли возможности причислить новоявившихся еретиков к любой из ранее осужденных решениями соборов ереси. Обличители ереси были заинтересованы, во-первых, в том, чтобы определить суть ересеучения, во-вторых, отождествить его с одной из ересей. Возможной тенденциозности противников ереси противостояла потребность полемизировать с действительными взглядами еретиков, получившими известность в обществе. Приписывая еретикам взгляды, которых они не исповедовали, обличители не могли рассчитывать на успех антиеретической борьбы, поскольку их усилия только дезориентировали бы читателей. Коль скоро среди этого арсенала не оказалось положений, подходивших для того, чтобы описать явление в целом, а пришлось комбинировать обвинения, заимствуя их из разных глав Кормчих книг, то это явное свидетельство того, что феномен “жидовствующих”, с которым столкнулась русская церковь в последнюю четверть XV в., не был фикцией<sup>25</sup>. Сторонникам версии о надуманности обвинений в “жидовствовании” следует вспомнить, что в традициях православного церковного права смертная казнь за еретичество практически не применялась<sup>26</sup>.

24 ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 327.

25 Обращение к “Просветителю” Иосифа Волоцкого, созданному для опровержения взглядов еретиков, позволяет обнаружить цельную систему взглядов “жидовствующих”, для опровержения которых волоцкому игумену пришлось создать первый богословский трактат на Руси. Подробнее см.: *Алексеев А.И.* Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480-х – 1510-х гг. СПб., 2010.

26 Приведем несколько примеров из Кормчих XV в. Так, 70-е Правило Святых Апостолов предписывало к уклонившимся в жидовство отлучение: “Рече бо аще который епископ или прозвитор или диакон или всяк священнического чину постится со иудеи или празднует с ними или примет от них праздника их честь, рекше опресноки или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится” (РНБ. Соловецкое собрание 477\496 (далее:

На наш взгляд, переводы с еврейского не играли главной роли в генезисе ереси "жидовствующих". Как явствует из наших источников, а также судя по историческим примерам, гораздо большее значение в деле "соблазнения" христиан в иудаизм имели традиционные тексты Ветхого Завета, Деятели Моисея и др.<sup>27</sup>. Снабженные соответствующим комментарием, они легко могли направить ум клириков по пути, подсказанному иудейской пропагандой.

Антииудейская полемика в средневековой христианской ли-

Сол.). Л. 322. Кормчая конца XV в.). Таковую же норму предусматривало 12-е правило апостола Павла: "Еленьским баснем последующе и жидовским обычаем, аще не отступят того, да извергуться" (РНБ. ОСПК. Ф. II. 119. Л. 149). 73-й канон Василия Великого предписывал: "Отвергнися Христа преступив тайну спасения во вся лета живота своего должен есть плакаться, во исходе лет жития стнь сподобиться веруя человеколюбцу Богу" (РНБ ОСПК. Q. II. 49. Л. 317 об. Кормчая первой четверти XV в.). 1-е правило Григория Нисского гласило: "Аще кто Христовыя веры отверглься бысть иудей или идолослужитель, или манихей... да пребудет паки непричастен до кончины, аще же мучением и нужею мук преступил буде запрещение блудника да примет" (РНБ. Соф. собр. № 1173. Л. 298 об.-299. Кормчая 1470-х гг.). Лишь в Градском Законе предусматривалась смертная казнь для иудея, совратившего христианина в иудаизм: "От 39 грани. Правило 32. Аще жидовин дерзнет развратити христианский помысл главней повинен казни" (РНБ. ОСПК. Ф. II. 119. Л. 116 об.-117. Кормчая начала XV в.).

- 27 Приведем в качестве примера один из рассказов Скитского патерика по списку ГИМ. Епархиальное собрание (далее: Епарх.). № 379 Л. 352-354 – "О мниси, бывшем в горе Синайстем и потом же шед и бысть евреин": "...мних некий, живя в горе Синайской многим постом и бдением тело свое изнуряя в келии затворився многими леты. После же неким дияволим откровением, сонными мечтаниями поруган к иудейской вере устремися. Показав бо ему диявол множицею сония сбывшаюся и сим прельстив окаянного, показав ему потом собор апостольский и мученичский и преподобных и страстотерпцев вся христианы темным и мрачный и всякого студа исполнен, на ином же месте – Моисея и пророкы и богомерзкого собора иудейскаго светлым светом освещаемый и в радости неизреченный и ликующий. Сия узрев, помраченный той мних и не мог рассудити бесовское мечтание... В той час по закону иудейскому обреза вся и жену поят. Начат же окаанный хулити на христианы, яко прелщены суща и иудейскую утверждати ересь, яко добрую сущу и богоугодную. Тем же беззаконим иудеем блажааху его и имяху того, яко другаго Авраама... По мале же времени постиже его гнев Божий и истая тело его от многаа сгнития и смрада, яко и червем многим исходити от тела разлучися". Этот рассказ впоследствии использовал в своем "Просветителе" Иосиф Волоцкий.

тературе настолько распространена, что некоторые исследователи считают ее литературной формой, отрицая за ней всякую историческую действительность. А. Харнак полагал, что диалоги с иудеями и попытки их обратить вовсе не могли иметь места в реальности<sup>28</sup>. Это мнение во многом было обусловлено представлениями о невозможности иудейского прозелитизма. Между тем с античных времен через все Средневековье иудейский прозелитизм сохраняет свое значение<sup>29</sup>.

До начала XIII в. в большинстве стран Европы евреи воспринимались христианами в основном не как враги веры, но как носители ветхозаветной традиции, которая свидетельствовала об историчности Христа. По словам С.М. Дубнова, “доходило до того, что иногда католики из высшего общества посещали синагоги во время богослужения и охотно слушали речи еврейских проповедников”<sup>30</sup>.

Ситуация иудейского прозелитизма питала необходимость постоянно отстаивать истины христианства в сознании христиан. По этой причине адресат антииудейской литературы, конечно, не убежденный приверженец иудейской религии, а читатель-христианин или иудей, принявший или склонный принять крещение<sup>31</sup>. Функция антииудейской литературы оказывается

28 Harnack A. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die anti-jüdische Polemik in der alten Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1991. Bd. 1. S. 63–74.

29 “Своеобразие форм иудейского прозелитизма, сохраняясь вплоть до времени появления “новых варваров”, готовило почву для будущих этнических изменений в составе общин и включения в них представителей иных конфессий” (Кашаев С.В., Кашовская Н.В. Иудейская диаспора на Босфоре по данным археологии // *Archeologia Abrahamica: Исследование в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама*. М., 2009. С. 61–62). Даже склонный скептически оценивать успехи иудейского прозелитизма Кеннет Стоу замечает: “После обращения дьякона Бодо в 839 г. при дворе императора Людовика Благочестивого на протяжении последующих веков не иссякала тоненькая струйка прозелитов, особенно из среды духовенства” (Стоу К. Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим; М., 2007. С. 80).

30 Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века до конца крестовых походов. М., 2003. С. 79. См. также: Прозелиты // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. Кол. 795–802.

31 К примеру: “Кардинал Петр Дамиани со скорбью отмечает тот факт, что евреи часто побеждают на диспутах. К нему самому обращались священники с просьбой дать им материал для опровержения иудейских доводов” (Дубнов С.М. История евреев в Европе. Т. 1... С. 114). Мнение о том, что антииудейские тексты были

двойной: наряду с полемической, она является апологетической и дидактической. Очевидно, в зависимости от ситуации полемическая функция того или иного памятника могла усиливаться или ослабевать, обретать актуальность или утрачивать ее. Стоит согласиться с Е.Г. Водолазкиным в том, что "причина предпочтительности антииудейской религиозной полемики для средневековых авторов лежала в генетических связях христианства с иудаизмом"<sup>32</sup>. Безусловно, что вопросно-ответная форма являлась наиболее предпочтительной, поскольку облегчала восприятие этих текстов для читателей.

Полемика с иудеями начинается одновременно с крещением Руси. В литературных памятниках она даже предшествует этому судьбоносному для Восточной Европы событию. Один из наиболее известных эпизодов иудео-христианского диалога дает нам деятельность первоучителя славянства Константина-Кирилла Философа. Весной 861 г. в столице Хазарии состоялся диспут о вере между Константином-Кириллом и раввинами. Насколько можно судить по тексту "Жития Кирилла", основными вопросами для диспута являлись следующие: Есть ли в Ветхом Завете упоминание о Троице? Может ли Бог вместиться в утробу человека? Может ли Бог переменить свой завет? Есть ли разница между понятиями Закона и Завета? Христос или помазанный? Есть ли разница между понятиями иконы и идола?<sup>33</sup> Подобные темы развиваются и в знаменитом рассказе о выборе вер, который читается в тексте Начальной летописи<sup>34</sup>. Все эти темы в период полемики с "жидовствующими" на рубеже XV–XVI вв. подробно рассматриваются Иосифом Волоцким в первых семи "словах" "Просветителя"<sup>35</sup>.

---

чтением для христиан и имели дидактическое (неполемическое) значение разделяют Г.М. Прохоров (см.: *Прохоров Г.М. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисл., пер. с греч., коммент. Г.М. Прохорова. СПб., 1997. С. 33–35*) и Е.Г. Водолазкин (см.: *Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. Мюнхен, 2000. С. 116*).

32 *Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 110.* Е.Г. Водолазкин почему-то выделяет лишь апологетическую функцию антииудейских трактатов, отказывая им в полемичности: "Сочинения эти не ставили полемических задач и предназначались для христиан" (*Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 117*).

33 См.: *Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София, 1999; Верещагин В.Е. Церковно-славянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174–193.*

34 См.: *Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1. С. 132.*

35 Укажем здесь мнения "жидовствующих", с которыми полемизирует Иосиф Волоцкий в заголовках слов "Просветителя". Первое

Киевские митрополиты уделяют полемике с иудеями значительное место в своих сочинениях. С большим основанием можно утверждать, что эта линия оставалась достоянием богословия и высокой литературы. Сложные богословские сочинения таких представителей церковной элиты, как митрополит Иларион или Кирилл Туровский, не предназначались для широких масс. По мнению Г. Федотова, отсутствие антиеврейской идеологии в учениях популярных проповедников свидетельствует о ее неактуальности<sup>36</sup>. Еще более подтверждают этот тезис наблюдения над материалом полемических трактатов. Вплоть до XIV в. мы имеем сравнительно небольшое количество переводов трактатов или статей, имеющих антииудейскую направленность. Гораздо более актуальными в этот период являются антилатинские трактаты<sup>37</sup>.

Тем контрастнее выглядит ситуация в XV столетии, когда на Руси появляется большое количество переводных антииудейских сочинений. Непосредственно с ересью “жидовствующих”

---

слово: “На новоявившуюся ересь новгородьцких еретиковъ глущих, яко Бог Отец Вседержитель не имать Сына, ни Святого Духа, единосущныи и съпрестольны себе, и яко несть Святыя Троица”. Второе слово: “На ересь новгородцких еретиковъ, глущих, яко Христос еще не родился есть, но еще будет время, егда имать родитися: а его же глут христиане Христа Бога, тои простъ человек есть, а не Бог”. Третье слово: “На ересь новгородцких еретиковъ, глущих, яко подобаеть законъ Моисеовъ дръжати и хранити, и жрътвы жрети и обрезаватися”. Четвертое слово: “На ересь новгородцких еретиковъ, глущих еда не можаше Богъ спасти Адама и сущих с нимъ, и еда не имаше небесныя силы и пророкы и праведники, еже послати исполнити хотение свое; но сам сниде яко нестяжатель и нищ, и въчеловечився и пострада, и сим прехытри диавола, не подобаеть убо Богу тако творити”. Пятое слово: “На ересь новгородцких еретиковъ, глущих, яко не подобаеть писати на святых иконах Святую и единосущную Троицу: Авраам бо, рече, видел есть Бога съ двема ангелами, а не Троицу”. Шестое слово: “На ересь новгородцких еретиковъ, глущих, яко не подобаеть поклонятися иже от рукъ человеческихъ створеннымъ вещемъ”. Седьмое слово: “Сказание от Божественных писании, како и которыя ради вины подобаеть христианом поклонятися и почитати Божественные иконы”. См.: *Иосиф Волоцкий. Просветитель. 2-е изд. Казань, 1882.*

36 *Fedotov G.P. Russian Religious Mind. N. Y., 1960. P. 92.*

37 См.: *Попов А. Обзор полемических сочинений против латинян. М., 1875. По замечанию Е.Г. Водолазкина, “как ни странно, антииудейская полемика зачастую представляется менее ожесточенной, чем полемика антилатинская, бывшая вроде бы делом внутрехристианским, а значит – более частным” (Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 110).*



связано два переводных полемических сочинения, выполненных в новгородском кружке архиепископа Геннадия. Первое сочинение – это трактат Николая де Лиры “Против коварства иудеев”, перевод которого был выполнен Дмитрием Герасимовым в 1501 г.<sup>38</sup>. Д. Герасимов, по-видимому, также выступил переводчиком сочинения Самуила Евреина “Обличения на иудейские блуждения” (1504).

Еще до появления ереси “жидовствующих” на протяжении XV в. на Руси получают распространение многочисленные “пре-ния” и “диалоги” с иудеями. Эти памятники, преимущественно византийского происхождения начинают активно переписываться задолго до литературной деятельности Геннадия Гонзова и Иосифа Волоцкого. Эти произведения будут формировать книжную среду, в которой чуть позднее развернется драматическое действие ереси “жидовствующих”. Анализ полемических трактатов, которыми пользовались (цитировали, переписывали, заказывали) обличители ереси, позволяет со всей определенностью выявить основное русло полемики и ее направленность.

Антииудейская полемическая литература на Руси стала предметом объемного исследования А. Пересветова-Мурата<sup>39</sup>. Он пришел к выводу, что за этой литературой не стоят реальные факты противоборства христианства и иудаизма. А. Пересветов-Мурат предложил трактовать эту полемику исключительно как факт литературы, которая была унаследована Русью от Византии. Выводы А. Пересветова-Мурата получили критическую оценку, как со стороны исследователей литературы<sup>40</sup>, так и со стороны историков<sup>41</sup>.

38 См.: Николай де Лиры. Доказательства пришествия Христа: Латинский теологический трактат и его церковно-славянский перевод, выполненный Д. Герасимовым (конец XV в.): В 2 т. / Пер. на рус. яз., предисл., аналитический обзор, указ. слов и словоформ Е.С. Федоровой. М., 1999. Сложность ситуации для православной иерархии показывает сам факт обращения к переводу с латинского объемных полемических антииудейских сочинений.

39 См.: *Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: 'Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988–1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia.* Lund, 2002.

40 См.: *Водолажкин Е. Г.* Об улыбках и котях (по поводу книги А. Пересветова-Мурата “A Grin without a Cat”) // *Русская литература.* 2004. № 4. С. 198–202.

41 См.: *Иоффе Д.* Еврейство и Русь на *rendez vous* межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // *Ab imperio.* 2003. № 4. С. 587–600. А. Пересветов-Мурат получил возможность ответить своему оппоненту на страницах того же издания. В своем ответе он изложил резюме своей

Обращаясь к методологии исследования, небезынтересно обратиться к опыту историков общественной мысли в Средние века. Я.С. Лурье, рассуждая о роли и месте Иосифа Волоцкого в обосновании доктрины самодержавного царства, писал: "Использование тех или иных идей другого автора имеет большое, а иногда решающее значение в истории идеологических движений. Почему и с какой целью данный идеолог в определенный момент времени обратился именно к этому автору и к этой идее? Такой вопрос нередко приходится ставить перед собой историку общественной мысли"<sup>42</sup>.

Авторы полемиических сочинений, создавая свои произведения, следовали оформившемуся канону и использовали материал прежних сочинений. Однако поводами к созданию полемиических сочинений служили вполне реальные ситуации обострения соперничества между двумя конфессиями. В.М. Истрин предполагал, что побудительным поводом к появлению Толковой Палеи в XIII в. явилось обострение иудео-христианской полемики<sup>43</sup>. Это столетие

---

монографии и повторил свой вывод о том, что попытки рассматривать циркулировавшие на Руси тексты *adversus Iudaeos* как источники информации о действительных славяно-еврейских контактах методологически неверны и идеологически предвзяты. См.: *Pereswetoff-Morath A. "Simulacra of Hatred": on the occasion of historiographical essay by Mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. P. 603–650.* В своем отклике на статью А. Пересветова-Мурата Д. Иоффе констатировал, что его аргументы, по сути, остались неслышанными, а разногласия неразрешенными. В качестве причины подобного исхода диалога он сам указал принципиальное несходство занимаемых позиций: "Пересветов – историк текста. Я – историк контекста. Он – историк Литературы. Я – историк Культуры" (*Иоффе Д. Послесловие к дискуссии // Там же. С. 651–652*). Подводя итог дискуссии, В.Я. Петрухин указал, что "эпизод русской средневековой истории – борьба с ересью жидовствующих – остается одним из главных в современной полемике о роли евреев в истории Руси" (*Петрухин В.Я. К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и "улыбка чеширского кота" // Там же. С. 654*).

42 Лурье Я.С. Идеологическая борьба... С. 477.

43 См.: *Истрин В.М. Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 353; Истрин В.М. Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922. С. 213–223.* Комментируя мнение В.М. Истрина, М.Н. Сперанский замечал: "Не входя в подробности его объяснений, можно указать, что, действительно, в XIII в. у нас на Руси возобновилось какое-то недружелюбное отношение к евреям (которые, кстати сказать, в это время появились в Польше и, может быть, на западе Руси с запада Европы, откуда их гнали по религиозным причинам); может быть, еврейское движение этого времени в Польше нашло себе отражение и на Руси, отозвалось и на ее северо-востоке, куда в это время

действительно стало временем исторических катастроф, особенно в культурах христианства восточного обряда. За захватом Константинополя крестоносцами в 1204 г. последовало опустошительное нашествие монголов на государства Восточной Европы. Эти события могли восприниматься иудеями как проявление Божественного промысла, демонстрирующее историческую неправоту христианского учения<sup>44</sup>. Поскольку конкретные исторические сведения, позволяющие установить причины создания Толковой Палеи, в сохранившихся источниках отсутствуют, то версия В.М. Истрина остается гипотетической. На сегодняшний день можно согласиться с мнением А.В. Михайлова, В.М. Истрина, И.Н. Жданова, В.П. Адрианова-Перетц о русском происхождении этого памятника, составленного не ранее XIII в. Цели создания этого масштабного сочинения Е.Г. Водолазкин определяет как преимущественно литературные, не имеющие отношения к откликам на актуальные идеологические запросы времени<sup>45</sup>. Применительно к началу XV столетия мы не имеем прямых фактов в пользу доказательства обратного, однако располагаем такими фактами к концу того же столетия. Ярчайший пример – “Послание инок Саввы на жидов и еретиков”, которое по большей части основано на тексте Толковой Палеи<sup>46</sup>. К тексту Толковой Палеи обращается и Иосиф Волоцкий в своем знаменитом “Просветителе”.

Обзор антииудейских сочинений, появившихся на Руси в XV в., целесообразно начать с тех, к которым напрямую апеллирует новгородский архиепископ Геннадий. Это “Селивестр папа Римскы, да Афанасей Александрейскы, да Слово Козмы прозвитера на новоявльшуюся ересь на богумилю, да Послание Фотeya патриарха ко князю Борису Болгарьскому, да Пророчества, да Бытия, да Царьства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Ареопагит”<sup>47</sup>.

передвигается центр жизни” (Сперанский М.Н. История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002. С. 316–317).

44 “В 1240-х гг. известия о приближении монголов вызвали [в среде иудеев] подъем мессианских чаяний в Европе” (Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Статья “Мессианизм”). В Византии прения с иудеями обострялись как раз в эпоху мусульманских нашествий: Starr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204. N. Y., 1939. P. 8.

45 См.: Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 117; Водолазкин Е.Г. Историография и экзегеза (на материале “Толковой Палеи” и “Пророчества Соломона” // ТОДРЛ. Т. 53 (2003). С. 12–22.

46 Послание инок Саввы на жиды и еретики / Публ. С.А. Белокурова // ЧОИДР. 1902. Кн. III. Отд. II. С. 1–94. (= О ереси жидовствующих. М., 1902).

47 АФЕД. С. 320.

Перечисленные Геннадием книги обычно считаются показательными для того, чтобы судить о круге чтения и даже о мировоззрении еретиков. Я.С. Лурье полагал, что “несмотря на свою случайность и явную неполноту, этот список свидетельствует о поразительной широте интересов новгородских вольнодумцев”. На этом основании он усматривал “элементы гуманизма” в мировоззрении еретиков<sup>48</sup>.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на то, что книги, перечисленные архиепископом Геннадием, вовсе не отражают круга чтения еретиков. Исследователей смутила фраза: “Зане же те книги у еретиков все есть”<sup>49</sup>. Между тем в контексте Послания перечень книг помещается после предложения посоветоваться со старцами Паисеем Ярославовым и Нилом Сорским. Известно, что Геннадий развернул в том же 1489 г. (когда был послан Иоасафу упомянутый список) активную деятельность по разысканию и рассылке своим сторонникам этих книг<sup>50</sup>. Члены геннадиевского кружка переписывали фигурирующие в списке книги и рассылали их по монастырям<sup>51</sup>. Следовательно, приведенный новгородским архиепископом перечень книг имел целью дать в руки своим союзникам необходимый материал для полемики с жидовствующими. Следует иметь в виду, что принадлежащие ортодоксальной традиции и созданные в апологетико-полемических целях тексты могли удовлетворять потребности обеих противоборствующих сторон. “Еретики” могли пользоваться обличениями недостойных священнослужителей

48 Там же. С. 145. В.Ф. Райан, комментируя распространенную среди исследователей тенденцию определять ересь жидовствующих как гуманистическое движение, замечает: “Все тексты, условно связываемые с “жидовствующими”, несомненно, были бы отвергнуты западно-европейскими гуманистами как средневековые” (*Райан В.Ф. Баня в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России.* М., 2006. С. 38).

49 АФЕД. С. 320.

50 Помимо “Книги Сильвестр” в 1489 г. Иоасафу были посланы книги “Афонасий Александрийский” в Волоколамский и Кирилло-Белозерский монастыри, а затем разосланы списки “Дионисия Ареопагита” (см.: *Хрущов И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. 262–263; *Евсеев И.Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. С. 4. Примеч. 2. С. 11; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба... С. 267. Примеч. 215).

51 Игумен Соловецкого монастыря Досифей организовал переписку в Новгороде и отправил на Соловки Кормчую, Книгу пророчеств, Сильвестр, Козму Пресвитера, Дионисия Ареопагита (см.: *Розов Н.Н.* Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // *ТОДРЛ.* Т. 18 (1962). С. 297–298). Досифей проявлял особенный интерес к антиеретической полемике.

для осуждения всей иерархии в целом, распространять сомнения в справедливости тех или иных положений вероучения на догматическую сторону религии. В свою очередь ортодоксы находили в этих сочинениях способы и методы борьбы с еретиками.

В литературе утвердилось мнение, что под "Сильвестром папой Римским" имелось в виду "Деяние Сильвестра", представляющее собой полемику с эллинами и иудеями<sup>52</sup>. Однако еще Е.Е. Голубинский указывал, что архиепископ Геннадий имел в виду сочинение Кесария, византийского автора, предположительно жившего в период с VI по VIII в.<sup>53</sup>. На Руси трактат Кесария был ошибочно атрибутирован папе Римскому Сильвестру и Антонию Великому<sup>54</sup>. 26 января 1489 г. сотрудник Геннадия Герасим Поповка послал Иосифу Волоцкому "книгу Сильвестр папа Римский"<sup>55</sup>. Ознакомление с указанным сборником убеждает, что перед нами не житие Сильвестра, а сочинение под названием "Святого Сильвестра и преподобнаго Антония истолкование о святей Троице и о всей твари"<sup>56</sup>.

Под "Афанасием Александрийским" имелись в виду слова против ариан<sup>57</sup>. Это сочинение имело ярко выраженную поле-

52 См.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV... С. 398; АФЕД. С. 137; Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. С. 574. Текст этого памятника издан: Великие Минеи Четыи (далее: ВМЧ). Январь 1–6. М., 1910. Стб. 104–119.

53 См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. 3-е изд. М., 1997. Т. 1. С. 901.

54 См.: *Леонид, архимандрит (Кавелин Л.А.).* Четыре беседы Кесария, или Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония: Текст по рукописи XV в., принадлежащей Московской духовной академии. М., 1890.

55 Эта книга сейчас находится в составе сборника-конволюта: РГБ. Вол. 505. Л. 1–166. Запись о посылке книги на л. 167. Описание см.: *Иосиф, иеромонах.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 131–133.

56 См. также: *Калугин В.В.* "Житие Сильвестра, папы Римского" в агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2003. С. 10–11.

57 См.: ВМЧ. 2 мая. (РНБ. Соф. 1321. Л. 86–143 об.); *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древней письменности // Журнал министерства народного просвещения (далее: ЖМНП). Казань, 1888. Июнь–июль. С. 4–6. "Вопросы и ответы к Афонасию" входили фрагментами в Кормчие Ефремовской и Русской редакций и в сборники уставных чтений. Наиболее ранний полный русский список: РГБ. Троицк. № 190. (1418). См.: *Грицевская И.М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 67. Д.М. Буланин установил, что в конце XV в. протопопом московского Благовещенского собора Федором и греком Мануилом Дмитриевичем (возможно, Траханио-

мическую направленность и соответствовало целям и задачам антиеретической полемики.

"Слово Козмы пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы" было известно в древнерусской книжности<sup>58</sup>. Ю.К. Бегунов полагает, что один из списков "Беседы" был доставлен по требованию архиепископа Геннадия в Новгород из Ростовской епархии в 1491 г. Всего же, по мнению ученого, в Новгороде времен Геннадия имели хождение и переписывались по крайней мере 9 списков "Беседы"<sup>59</sup>. Причины актуальности "Беседы" заключались в возможностях практического использования памятника в идеологической борьбе<sup>60</sup>. Сочинение Козьмы Пресвитера имело ценность для противников ереси тем, что содержало, помимо изложения общих причин возникновения еретичества, также конкретные пункты обвинений, которые инкриминировались новгородским еретикам. Сюда относятся обвинения в двурушничестве: "И вся творят извну яко же не знати их с праведными христианы, изнутри же суть волцы и хищницы. И где узрят человека, суца проста и груба, тужа являют плевелы учения своего, хуляще преданная и уставы святым церквам"<sup>61</sup>. Обвинения богомилов в отрицании креста и иконоборчестве также ярко выражены в "Слове": "Беси бо креста боятся, еретицы же

---

товым) был сделан новый перевод "Прения Афанасия Александрийского с Арием" (Булагин Д. М. Федор // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Ч. 2).

- 58 См.: Памятники древней письменности и искусства (далее: ПДПИ). СПб., 1907. Т. CLXVII. Ю.К. Бегунову удалось показать, что текст "Беседы" был известен на Руси по крайней мере с XI в., но при этом наиболее ранние полные списки датируются концом XV в., см.: РНБ. Солов. 856. Л. 5 об.–67 об. (1491–1492); РГБ. Волок. 8. Л. 484–562 (конец XV в.); РГБ. Собр. Ундольского 1081. Л. 218–281 об. (конец XV в.); РНБ. Кир.-Бел. 150/1227. Л. 328–374 (конец XV в.). См.: Бегунов Ю.К. Козьма Пресвитер в славянских литературах. Автореф. док. филол. наук. София, 1983. С. 8–9, 12–13.
- 59 См.: Бегунов Ю.К. Болгарский писатель X века Козьма Пресвитер в русской письменности конца XV – начала XVI в. // ТОДРЛ. Т. 19 (1963). С. 289–302.
- 60 По мнению Ю.К. Бегунова, "Беседа" Козьмы Пресвитера переписывалась и перерабатывалась в России в целях борьбы с ересями – русскими отголосками богомилства в XI в., со стригольничеством в XIV в., с новгородско-московской ересью конца XV – начала XVI в., в целях нравообличительных и нравоучительных, а также для увещевания грузинского митрополита и преодоления настроений грузинской церкви" (Бегунов Ю.К. Козьма Пресвитер... С. 18).
- 61 Попруженко М.Г. Св. Козьмы Пресвитера слово на еретики и поучение от божественных книг // ПДПИ. СПб., 1907. Т. CLXVII. С. 3–4.

посекают кресты и своя оружия творят ими, беси боятся образа Господня на дъсце нашарена, еретицы же не кланяются иконам, но кумири нарицают я, беси боятся праведник Божиих не смеюще прикоснуться к ковчегом их в них же лежит бесценное сокровище, даное христианом на избавление всякия беды. Еретицы ругаются им, и нам смеются видяще ны кланяющесе им и просяще от них помощи<sup>62</sup>. Из "Слова Козмы Пресвитера" следовало, что еретики не признавали причастия и литургии: "Како вы еретицы... глете не суть апостоли литургия предали, и ни комкания но Иваннь Златоустый, то понева Христос вочеловечился до Иванна, и шло бяше лет боле, 300, до толико лет церкви Божия без литургия ли суть были и без комкания"<sup>63</sup>. При этом богомилы признавали необходимость всего одной молитвы "Отче наш": "Любят бо рече упокрити, на распутьих воставше молитися и прочая та вся еретицы почитающе возвращают церкви распутья мнят суща, многоглаголания же литургию менят и ины молитвы бывающая в церквах". Богомилы также отрицали церковную иерархию: "То како вы глаголете несть Божие предание комкание и чины церковные хулите, иерея и вся саны церковныя фарисея слепыя зовуще правоверныя попы и многа на ня лающе, аки пси на конника"<sup>64</sup>. "Ты еретиче ослеп сердцем, не чтеши жръца Христова, но укаряеши пастуха овец его"<sup>65</sup>. Богомилы отвергали чудеса Христа, последовательно истолковывая их как притчи: "Несть Христос, слепа просветил, ни хрома исцелил, ни мертвеца воскресил, но притча то суть... Народом же напитаемым в пустыни пятию хлебы не веруют, глюще, не суть то хлебы были но четьре евангелисты пятое апракос апостол"<sup>66</sup>. Богомилы хулили Богородицу: "Преславныя бо пречистыя богоматере Господа нашего Исуса Христа не чтуть, но много о ней блудят, их же речи и гадости незесе писати в книги сия"<sup>67</sup>. При этом богомилы признавали Христа и авторитет Евангелий, но полностью отрицали Ветхий Завет: "Кий ли апостол кий ли праведник наказавый еретики отметати закон, данный Богом Моисеови. Кую неправду воротоша в пророцехъ, хулите я и не приемлите книгъ писанных ими. Како ли ся творите любящеи Христа, а прорицания о нем святыми пророкы отmesse"<sup>68</sup>. Наконец, богомилы отрицали таинство брака и проповедовали аскетизм: "А женя-

62 Там же С. 6.

63 Там же. С. 14.

64 Там же. С. 14.

65 Там же. С. 18.

66 Там же. С. 37.

67 Там же. С. 22.

68 Там же. С. 20.

щаяся человеки и живущая в миру, мамонины слуги зовут, сами же всего того гнушающиеся не приемлют невоздержания ради яко же и мы, но скверनावы творяще”<sup>69</sup>.

Как мы видим, далеко не все обвинения из арсенала Козьмы Пресвитера подходили для обличения “жидовствующих”. Совершенно очевидно, что актуальными являлись обвинения в хуле на Богородицу, иконоборчестве, поругании креста, отрицании причастия и литургии, отрицании церковной иерархии. Другие обвинения Козьмы, как, например, отрицание богамилами Ветхого Завета, совершенно противоречили фактам ветхозаветничества “жидовствующих”, о которых сообщал Геннадий. Не имели отношения к делу обвинения в безбрачии, а также статьи о чернецах и др. Поэтому в кружке архиепископа Геннадия была произведена переработка трактата Козьмы Пресвитера в целях обличения “жидовствующих”<sup>70</sup>. Список<sup>71</sup>, содержащий русскую переработку “Слова Козьмы Пресвитера”, был написан дьяконом Богоявленского Голутвина монастыря Мисаилом между 1505 и 1533 гг.<sup>72</sup>. Как показал Ю.К. Бегунов, составитель компиляции сохранил только 8 из 16 анафематствований, которые были пригодны для обличения “жидовствующих”: 1) “и иже не молится с упованием святой богородици Марии”; 2) “иже не поклоняется с страхом честному кресту господню”; 3) “иже иконы господня и богородичны и всех святых с страхом и любовью не целует”; 4) “иже святых пророк не творит святым духом пророчествоваша, нь о своем уме”; 5) “иже святых всех не чтет, ни ся кланяет с любовью мощем их”; 6) “иже развращает о себе словеса еуангельская и апостольска, а не держит, якоже исправиша святии мужи”; 7) “иже хулит святая литургия и вся молитва преданья християном апостолы и отци святыми”; 8) “иже не мьнит церковных сънов господем и апостолы устроены”<sup>73</sup>. В компиляции сохранены и даже усилены выпады против лицемерия и двурушничества еретиков. Автор

69 См.: Там же. С. 32.

70 *Попруженко М.Г.* Козьма Пресвитер и новгородские еретики XV в. (К вопросу о болгарских литературных произведениях древнейшей эпохи на русской почве) // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933. С. 321–332.

71 РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры. 770 л. 185 об.–201

72 Описание рукописи см.: *Леонид, архимандрит.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч. III. С. 187–189.

73 *Бегунов Ю.К.* Болгарский писатель X в. Козьма Пресвитер... С. 298. Я.С. Лурье предпочел не заметить ярко выраженную антииудейскую тематику статей в троицком списке “Беседы”, назвав эти статьи “годными для „обличения“ любой ереси” (*Лурье Я.С.* Идеологическая борьба... С. 189).



переработки не просто сократил полный текст “Слова” в два раза за счет устранения разделов о монашествующих, но и проделал значительную редакторскую работу, причем произвел существенные добавления, сделав выписки из Менандра и Златоуста, “содержащие советы духовенству: как правильно понимать и верно истолковать Священное Писание”<sup>74</sup>. Составитель хотел указать две главные причины появления ересей (“иерейская леность” и “книжное небытие”), а также призвать духовенство к активной учительной деятельности.

Вышерассмотренная компиляция находится в составе очень интересного сборника, который содержит выписки из книг толковых пророков, из Пятикнижия, из Толковой Палеи, из сочинений отцов Церкви (Иоанна Златоуста, Василия Великого, Епифания Кипрского и др.). Легко заметить, что тематика многих статей продиктована задачами антиеретической полемики. В ближайшем окружении оказываются выписки из Толковой Палеи (произведения ярко выраженной полемической антииудейской направленности) и отрывок из “Послания” Дмитрия Старого (Траханиота) к Новгородскому архиепископу Геннадию о летах седьмой тысячи и “о трегубой аллилуии”. Обе указанные статьи дополняют антибогомильские обличения Козьмы Пресвитера полемикой об исходе седьмой тысячи лет от сотворения мира, являвшейся частью текстов *adversus Judaeos*.

В том, что данное соседство не являлось случайным, убеждают наблюдения над четырьмя сборниками конца XV – XVI в. Для Иосифа Волоцкого писцом Павлом Васильевым в Новгороде было переписано Пятикнижие, в прибавлении к которому были помещены два полемических трактата “Вера и противление крестившихся иудеи в Африкии и в Карфагене и о выпрошении, и ответех, и о укреплении Иакова Жидовина” (РГБ. Волоколамское собр. (далее: Волок.). № 5. (1494 г.) Л. 377–483) и “Слово святого Козмы пресвитера на еретику” (Там же. Л. 484–563). В литературе бытовало мнение, что сочинение “Вера и противление крестившихся иудеи в Африкии и Карфагене” было переведено с латыни Дмитрием Герасимовым в 1491 г. в Риме<sup>75</sup>. Это мнение вряд ли справедливо, поскольку можно указать список сочинения под названием “Книга Яков Жидовин”, который датируется более ранним временем<sup>76</sup>. “Книга” представляет собой полемический трактат

74 См.: Бегунов Ю. К. Болгарский писатель X в. Козьма Пресвитер... С. 298.

75 См.: Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. IV. Стб. 200–201.

76 См.: РГАДА. Ф. 201. Собр. Оболенского. № 93. Л. 187–256 об., 264–264 об., 257–263 об., 265. Судя по водяным знакам, сборник датируется

антииудейской направленности, в котором подробно обличается иудейское вероучение и образ жизни. Обстоятельства появления этого объемного сочинения на Руси совершенно не изучены.

Относительно “Послания” патриарха Фотия к болгарскому князю Борису Я.С. Лурье констатировал, что его текст неизвестен в древнерусской книжности, отмечая при этом, что оригинал “Послания” существовал на греческом языке<sup>77</sup>. Однако можно указать по крайней мере несколько списков “Послания” Фотия. Четыре списка находились в библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря<sup>78</sup>. Заслуживает внимания тот факт, что в одном из сборников (Волок. № 158) наряду с различными выписками содержится подборка выписок из “Послания” Фотия<sup>79</sup>. Эти материалы являются отражением большой литературной работы, которая проводилась в монастыре для подготовки антиеретической полемики. В “Послании” Фотия содержится изложение основного содержания христианского учения, при этом важная часть трактата представляет собой поучение к князьям, на которых возлагается ответственность за правильную организацию христианской жизни своих подданных.

Пророчества, Бытие, Книги Царств и Притчи составляют комплекс книг Ветхого Завета. Очевидно, речь идет о четвѐм типе Библии, распространение которого относится к XV в.<sup>80</sup>. Как явствует из посланий архиепископа Геннадия и сочинений Иосифа Волоцкого, в учении еретиков ведущая роль принадлежала текстам Ветхого Завета. По этой причине ревнителям православия важно было защитить истины веры на материале ветхозаветных текстов, на которые ссылались еретики. Особое значение приобретала линия аргументации, в которой использовались примеры ветхозаветных пророчеств о мессии.

1470–80-ми гг. Описание см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2000. № 90. Укажем другие близкие по времени списки: РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры. № 91. Л. 41–96 об.

77 См.: АФЕД. С. 138; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 188; Русский перевод: Фотия св. патриарха послание к Михаилу кн. Болгарскому о должности княжеской. М., 1779.

78 См.: РГБ. Волок. № 134. Л. 363–398 (начало XVI в.); РГБ. Волок. № 133. Л. 1–51 об. (XVI в.) Рукопись дана вкладом в Иосифов монастырь в 1571 г. РГБ. Волок. № 145. Л. 252–291 (XVI в.); РГБ. Волок. № 158. Л. 380 об.–456 об. См. также: *Синицына Н.В.* Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРА. Т. 21 (1965). С. 101–111.

79 РГБ. Волок. № 158. Л. 466–480 об.

80 *Алексеев А.А.* Текстология... С. 32.

О пророческих текстах Псалтыри хочется сказать более подробно. Вероятно, между переведенной с еврейского языка по распоряжению митрополита Филиппа "Псалтырю" Федора-еврея ("Махазор") и "жидовствующими" нет прямой связи<sup>81</sup>. Однако сам интерес, проявленный к тексту еврейской Псалтыри представителями элиты русского общества, в свете положения кружка "жидовствующих" при дворе Ивана III выглядит в высшей степени неслучайным<sup>82</sup>. Между тем даже прямое указание архиепископа Геннадия на то, что в распоряжении "жидовствующих" находились какие-то правленные ими псалмы, Я.С. Лурье категорически отвергал как недостоверное. При этом он ссылаясь, во-первых, на то, что речь шла о текстах, восходивших к еврейским переводам, альтернативным Септуагинте, а во-вторых, на то, что "для того чтобы принять эту точку зрения, следовало бы считать, что в библейской „Псалтыри“ пророчества о Христе действительно находились"<sup>83</sup>. Исходя из кажущегося нам самоочевидным тезиса о том, что исследователь должен считаться с мировосприятием людей изучаемой эпохи, позволим себе привести цитату из Никиты Ираклийского, которая часто помещалась в древнерусской Псалтыри. Никита Ираклийский указывал на необходимость предотвращения вероятной порчи текстов со стороны иудеев: "Яко пророчества многа проричют иудеом зла и яко они убо изгнани будут, мы же восприати будем, да не убоая услышавше начала избийют глущих та пророки и книги погубят, сего ради неудобьством толкования пророчения сокрыща"<sup>84</sup>. Следовательно, в глазах русской иерархии и духовенства XV в. еретики, использовавшие псалмы в переводах Акилы, Симмаха, Феодотиона или масоретский текст, были несомненными "жидовствующими".

Включались в ветхозаветный канон на почве Древней Руси книга "Премудрости Иисуса, сына Сирахова", а иногда и "Менандр", представляющий сборник афоризмов языческих мудрецов<sup>85</sup>. Широкое распространение "Мудрости Менандра" в

81 См.: *Сперанский М.Н.* Псалтырь "жидовствующих" в переводе Федора еврея. СПб., 1907. А.А. Турилов вслед за Н.С. Тихонравовым и М.Н. Сперанским полагает, что предисловие Федора-еврея со ссылкой на перевод, сделанный "милостию великаго князя Ивана Васильевича всея Руси и благословением и приказанием святого Филиппа", являлось мистификацией и призвано маскировать тексты "испращенных" псалмов (см.: *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга Рафли // ТОДРЛ. Т. 40 (1985). С. 283).

82 См.: *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба... С. 139.

83 Там же. С. 192.

84 Цит. по рукописи: ГИМ. Епарх. 374. Л. 173 об. Последняя четверть XV в.

85 А.А. Алексеев (*Алексеев А.А.* Текстология... С. 27–28) указывает в качестве примера сборники, в которых "Мудрость Менандра" со-

древнерусской книжности, равно как факты включения этого сборника в канонические сборники библейских текстов, не позволяют рассматривать эту книгу в качестве открывающей "читателю иные взгляды и иное мировоззрение, чем то, к которому он привык, читая религиозное „писание“ и „предание“"<sup>86</sup>.

Под "Логикой" исследователями чаще всего имеется в виду трактат иудейского философа и законоучителя XII в. Моисея Маймонида<sup>87</sup>. Это мнение восходит к А.И. Соболевскому и на сегодняшний день разделяется большинством ученых. Единственным основанием для отождествления является убеждение, что "Логика" Маймонида должна была принадлежать к литературе "жидовствующих". Известны списки, в которых "Логика" помещается вместе с "Диалектикой" Иоанна Дамаскина<sup>88</sup>. А.Ю. Григоренко представил ряд аргументов в пользу мнения о том, что под "Логикой" следует понимать "Диалектику" Иоанна Дамаскина. Он указывает, во-первых, что именно "Диалектика" находилась в окружении произведений, приписываемых еретикам; во-вторых, что существовала рукописная традиция именовать "Диалектику" Дамаскина "Логикой" (РГБ. Румянц. 193. Л. 286); в-третьих, "Диалектика" появляется в древнерусской книжности ранее "Логики" Маймонида; в-четвертых, в трактате "Написание о грамоте", традиционно относимом к литературе "жидовствующих", цитируется именно "Диалектика"; в-пятых, из "Диалектики" можно было заимствовать идею "самовластия воли", которую принято считать центральной в ересеучении<sup>89</sup>. "Диалектика" Иоанна Дамаскина была переведена на сербский язык в середине XIV в. и являлась, по выражению Э. Вайера, "первой

седействовала с библейскими книгами: РНБ. Погод. 78, Погод. 227; БАН. 24.4.28; РГБ. ОИДР. 189; Волок. 10 (13). Л. 145 об.-152; Волок. 11 (14). Л. 224-236.

86 АФЕД. С. 143. См.: „Менандр“ также раскрывал перед новгородскими еретиками воззрения, совсем незнакомые русскому читателю XV в.“ (Лурье Я.С. Идеологическая борьба... С. 196). Лурье склонен был истолковывать сентенции "Менандра" в духе социального протеста, якобы свойственного еретикам.

87 См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси... С. 401-409. Соболевский, отождествляя "Логику" с трактатом Моисея Маймонида, безапелляционно заявлял: "Эти тексты имеют все права на название Логики „жидовствующих“: только их мог иметь в виду архиепископ Геннадий" (Собрание Егорова, 891). Практически все исследователи поверили в эту атрибуцию.

88 См.: АФЕД. С. 145. Я.С. Лурье указывает список, см.: РНБ. Сол. 105/263.

89 См.: Григоренко А.Ю. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 40-41.

философской книгой на славянском языке"<sup>90</sup>. Вопреки мнению А.Ю. Григоренко, считающему, что распространение "Диалектики" началось на Руси с конца XV в., можно утверждать, что в XV столетии этот трактат на Руси был уже достаточно известен<sup>91</sup>. В трактате излагались основные понятия и категории логики (по Аристотелю и Порфирию), и он был в высшей степени пригоден для ведения религиозной полемики<sup>92</sup>. Известно, что этим текстом пользовались митрополиты Киприан и Фотий, знаменитый агиограф Епифаний Премудрый и известный книжник из Кириллова монастыря Ефросин. Значимость сочинений Дионисия Ареопагита для апологетических и полемических задач трудно переоценить. По инициативе архиепископа Геннадия в его окружении были переписаны списки "Ареопагитик"<sup>93</sup>. Обильно использовал "Ареопагитики" в своем "Просветителе" Иосиф Волоцкий.

- 90 *Weihert E.* Die Dialektik des Iohannes von Damaskus in Kirchengeschichtlicher Darstellung. Monumenta Linguae slavicae veteris. T. VIII. Wiesbaden, 1969. S. XIV; *Weihert E.* Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats "Über die acht Redeteile" // *Anzeiger für slavische Philologie.* Graz, 1977. Bd. 9. S. 367–427. Описание древнейшей рукописи выполнено В.М. Загребиним (*Ibid.* S. 378–382).
- 91 См.: ГИМ. Собр. Барсова № 90 (1414); РНБ. Кир.-Бел. собр. 10/1087 (сер. XV в.); РГБ. Троицк. собр. 176 (XV в.); Тоицк. собр. 177 (конец XV в.); РНБ. Кир.-Бел. 125/250 "Иоанн Дамаскин с Дионисием Ареопагитом" (XV–XVI вв.). Согласно наблюдениям Н.К. Гаврюшина, общее число списков "Диалектики" на Руси в XVI–XVII вв. превышает 150 (*Гаврюшин Н.К.* О ранних списках славяно-русской "Диалектики" // *Записки Отдела рукописей ГБЛ.* Вып. 45 (1986). С. 279–284; *Гаврюшин Н.К.* Митрополит Даниил – редактор "Диалектики" // *ТОДРА.* Т. 61 (1988). С. 357–363).
- 92 См.: *Диалектика святого Иоанна Дамаскина.* М., 1862; *Иоанн Дамаскин.* Диалектика, или Философские главы / Пер. Н.И. Сагарды. Б. м., 1999; *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древней русской письменности // *ЖМНП.* Т. 8 (1888). С. 253–255. Н.К. Гаврюшин обратил внимание на то, что анонимное сочинение "О осми частях слова" в XV столетии стали помещать перед "Диалектикой" как первую часть тривиума наук (см.: *Гаврюшин Н.К.* Митрополит Даниил... С. 360). Можно предположить, что наименование "Диалектики" "Логикой" могло произойти по той же причине.
- 93 *Игумен Соловецкого монастыря Досифей* переписал список РНБ. Сол. № 115/115, а Герасим Поповка рукопись – РГБ. Рум. собр. № 39. См.: *Мильков В.В.* Владычские записи как источник изучения места Ареопагитик в идейной жизни Древней Руси // *Вспомогательные исторические дисциплины: классическое наследие и новые направления: материалы XVIII науч. конф. Москва, 26–28 января 2006 г. М., 2006.* С. 300–304.

Помимо названных архиепископом Геннадием полемических сочинений, в XV в. получают распространение целый ряд полемических трактатов. К их числу относится уже названный выше “Иаков жидовин”, который в сборнике РГБ. Волок. № 5 тематически примыкает к “Беседе” Козьмы Пресвитера. Следует также назвать “Пророчество Соломона”, представляющее довольно обширный трактат ярко выраженной антииудейской направленности, близкий по тематике Толковой Палее. Публикация и исследование этого памятника осуществлена Е.Г. Водолазкинским по пяти спискам XV–XVI вв.<sup>94</sup>. Согласно выводам исследователя, “Пророчество Соломона” было создано в XIII в. на Северо-Западе Руси, предположительно в псковско-новгородских пределах<sup>95</sup>.

При этом “вполне вероятно, что автор „Пророчества Соломона” был знаком с текстом Толковой Палеи и писал свое сочинение как окончание указанного памятника”. Последний вывод заставляет вернуться к гипотезе В.М. Истрина, датировавшего “Толковую Палею” XIII столетием. Е.Г. Водолазкин подчеркивает исключительно апологетическую функцию памятника: “Трудно предположить, чтобы сугубо полемическое произведение могло быть предметом чтения на службе”<sup>96</sup>. Как говорилось выше, мы считаем возможным настаивать на том, что для большинства данных памятников было характерно сочетание полемической и апологетической функций. Среди достаточно большого количества вероучительных текстов составители четврых сборников отбирали и переписывали те из них, которые в наибольшей мере являлись актуальными для читателей (слушателей) той или иной эпохи. Если “Пророчество Соломона” появилось в XIII в., то актуальность обрело в XV в.

Несомненно, к памятникам XV в. принадлежит сборник слов Иоанна Златоуста “Маргарит”, древнейший список которого датируется 1477 г. (РНБ. Ф. 193). Подчеркнем, что, по наблюдениям Т.В. Черторицкой, этот памятник известен в таком виде только на русской почве<sup>97</sup>. Из 30 бесед Златоуста, включенных в

94 См.: Водолазкин Е.Г. Всемирная история. Прилож. 4. С. 315–378; Водолазкин Е.Г., Руди Т.Р. Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона) // ТОДРА. Т. 54 (2003). С. 252–303. Укажем также еще два списка первой половины XVI в., содержащих варианты текстов Пророчества Соломона: РГБ. Волок. 182 (565) (XVI в.) Л. 16–60; ГИМ. Епарх. 416, сборник эпистолярно-толковый 1540-е гг. Л. 93–103; “От книг Златых Чепей от Соломона”. Л. 77–92.

95 Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 241–246.

96 Там же. С. 116.

97 Черторицкая Т.В. Маргарит // СКИКДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 100–102. Обращает на себя внимание, что целый ряд списков приходится на

“Маргарит”, почти половина – первые 12 бесед – представляют собой сугубо полемические сочинения, направленные против врагов христианства (это 6 гомилий “Против аномеев” и 6 гомилий “Против иудеев”). По наблюдениям Е.Т. Казениной, “даже те из бесед, которые были включены в более ранний сборник „Златоуструй“, переведены в „Маргарите“ заново, из чего можно предположить, что эти произведения в новом культурном контексте воспринимались древними книжниками по-новому”<sup>98</sup>. Согласно выводу исследовательницы, “переведенные „Беседы против аномеев“, благодаря специфике обсуждаемых в них тем – о непостижимости Бога, о единстве и равенстве Отца, Сына и Св. Духа, о глупости еретиков, думающих иначе, могли выступать в качестве контраргумента в полемике с “жидовствующими”, а также с зарождавшимися рационалистическими учениями”<sup>99</sup>. Помимо “Маргарита”, в сборниках XV в. часто помещались другие статьи Иоанна Златоуста против иудеев: “Слово о жидех в пустыни прогневавших Бога”<sup>100</sup>, “О собрании како събращася Жидове на Христа и глаголаху, что сътворим яко человек сей многа знамения творит”<sup>101</sup>, “О зависти жидовстей, еже в Евангелии речено: излезше фарисеи и книжници вон и съвет сътвориша на Иисуса да его погубят”<sup>102</sup>.

В ряду других мелких произведений антииудейской направленности следует указать статью “Премудрость Иисуса сына Сирахова вопросы и ответы всякому христианину с жидовином”, которая часто включалась в Кормчие книги XV в.<sup>103</sup>. В форме диалога христианина и иудея в ней формулировались основные догматы христианской веры. Статья “Прение християнину с Паписком жидовином” появляется также в XV в., но ранее времени

время расцвета ереси. См.: ГИМ. Щукина. 542 (1481); РНБ. Кир.-Бел. 112/237 – “Якуш Пророк” списан с оригинала, находящегося в Вяжицком монастыре (1491); РНБ. Сол. 491/510 (1491); РНБ. Ф. 196 (1494); ГИМ. Синод. собр. 103 (1499).

98 Казенина Е.Т. “Маргарит” и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4. С. 63.

99 Там же. С. 65. Исследовательница делает и более конкретный вывод: “Перевод и распространение нашего сборника послужили противовесом распространению некоторых ересей (стригольничество, ересь жидовствующих и др.), а также вспомогательным инструментом для решения некоторых насущных богословских вопросов, волновавших средневековую Русь” (Там же. С. 66).

100 РГБ. Волок. 181 (564). XVI в. Л. 197 об.

101 РГБ. Волок. 110 (431). Л. 96 об.–99.

102 РГБ. Волок. 110 (431). Л. 116 об.–120.

103 РНБ. ОСПК Ф. II.80. Л. 449 об.–451. Кормчая последней четверти XV в. Эта статья составляет 95-ю главу в Кормчих Чудовской редакции.

“жидовствующих”<sup>104</sup>. Здесь же следует назвать “Стязание, бывшее вкратце в Иерусалиме при Софронии архиепископе, о вере христианстей и законе еврейском”, встретившееся нам в списках XVI в.<sup>105</sup>. Продолжают ряд следующие статьи: “Сказание о страстях Господа нашего Иисуса Христа, еже пострада от проклятых жидов нашего ради спасения”<sup>106</sup>, “Слово на жиды”<sup>107</sup>, “О супротивлении еврейском вкратце по Моисеи, и яко не суть чада Авраамля”<sup>108</sup>, “От словес Новаго Закона Господа нашего Иисуса Христа. Закон Моисеев погран бысть распятием Господним”<sup>109</sup>, “А се есть мудрование тех, ими же отводят от Бога и приводят к бесам”<sup>110</sup>.

К статьям, непосредственно обличавшим иудеев, примыкают статьи против иконоборчества, которое, судя по нашим источникам, играло важнейшую роль в идеологии “жидовствующих”. Речь, в частности, может идти о “Свитке многосложном”, который представляет послание православных патриархов к императору Феоду в защиту иконопочитания<sup>111</sup>.

- 104 Ф. Смирнов, предполагавший русское происхождение этой статьи, замечал: “Это стязание, обнаруживающее в авторе довольно знакомства со Священным Писанием, явилось в наших рукописях во время распространения ереси жидовствующих” (Смирнов Ф. Описание рукописных сборников XVI в. новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныне в Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1865. С. 50. Прим. 128). Укажем списки: Соф. 1418. Л. 69 об.–70 об.; Соф. 1464. Л. 310 об.–326; Соф. 1453. Л. 112.
- 105 См.: РГБ. Волок. 135 (490). XVI в. Л. 159 об.–174; РГБ Волок. 150 (513). XVI в. Л. 383 об.–397 об.; РГБ. Троицк. 730. Пер. пол. XVI в. Л. 403 об.; ГИМ. Епарх. 363 (550). Втор. чет. XVI в. Л. 414 об.–430; РНБ. Соф. 1464. Л. 305–10.
- 106 РГБ. Волок. 186 (573). XVI в. Л. 160–199 об.; РГБ. Волок. 164 (530). XVI в. Л. 65–121.
- 107 РГБ. Волок. 324 (645). XVI в. Л. 217–221 об.
- 108 РГБ. Волок. 152 (515). XVI в. Л. 285–285 об.
- 109 РГБ. Волок. 183 (566). XVI в. Л. 517–520.
- 110 РГБ. Волок. 183 (566). Л. 381 об.–384; РГБ. Волок. 164 (530). XVI в. Л. 370 об.–383 об.
- 111 Древнейший известный на сегодня список – ГИМ. Епарх. 370. Третья четверть XV в. Л. 273–310. Описание: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. М., 1991. С. 379–380; РНБ. Соф. 1444. XV–XVI. Л. 1–56; Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийское собрание. СПб., 1910. Вып. III. С. 159–173; РГБ. Волок. 506. Л. 190–222; РГБ. Волок. 514. Сборник Евфимия Туркова. Л. 179. От “Свитка многосложного”; РГБ. Ф. 178. Муз. собр. 3057. С сер. XVII в. Сборник слов о почитании икон и правил из Номоканона. Сер. XVII в. 475 л.; РНБ. Сол. собр. 966/856 (320/856). Л. 68–105 (Описание. Ч. 1. С. 514).



Ввиду того, что эта тема практически не исследована, ограничимся данными статьями. В высшей степени показательно, что все эти статьи происходят из сборников Иосифо-Волоколамского монастыря, в которых с максимальной полнотой отразились интересы основателя, вынужденного вести яростную полемику с “жидовствующими” и их сторонниками. Этот факт лишний раз свидетельствует о полемическом контексте, в котором использовались эти сочинения.

Полемика с иудеями проникала даже в памятники, которые Д.С. Лихачев определил как созданные в жанре исторического монументализма, а также в произведения агиографического жанра. Например, в созданном в XV в. “Летописце Еллинском и Римском” помещен обширный текст, озаглавленный как “Прение жидом с Селиверстом”<sup>112</sup>. В одном из списков “Слова похвального” на память Варлаама Хутынского также появляется полемический пассаж, снабженный подзаголовком “в нем же имать нечто на иудея”. Этот фрагмент посвящен доказательству чудотворной силы мощей святых и предваряет рассказ о новгородском обычае совершать в бездождие молебное шествие к монастырю преподобного Варлаама: “Рци ми убо от иудеи, что негодуеши, что печалуюши, видя нас покланяемом мощем святым благочестно угодивших иже от вас распятому Христу, исцелением бо знамения видевше покланяемся, не глуще: мощи святых Бог быти, но яко угодивше ему, тем же хвалу воздаем преславльшему их Богу”<sup>113</sup>. Можно полагать, что обличение иудейского неверия было вызвано необходимостью ответить на критику культа святого Варлаама тем, кто распространял подобные мнения, что послужило побудительным мотивом для включения полемического (вероятно, неоригинального) отрывка в состав жития. Новгородское происхождение упомянутого текста – еще одно из свидетельств актуальности полемики с иудеями (и иудействующими) для реалий Новгорода XV в. Наличие полемических выпадов в произведе-

112 См.: Летописец Еллинский и Римский. Текст / Подгот. О.В. Творогов. СПб., 1999. С. 284–287. В этом же памятнике инициатива свращения императора Льва Исавра в иконоборчество приписана иудеям, предсказавшим ему в юности царствование (Там же. С. 417–418).

113 РГБ. Волк. 634. Л. 111 об. Пер. пол. XVI в. По наблюдениям Л.А. Дмитриева “Слово похвальное” Варлааму Хутынскому появилось не позднее начала XV в. (см.: *Дмитриев Л.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.* Л., 1973. С. 17). Судя по тому, что отрывок “нечто на иудея” читается также и в составе Жития Козьмы Яхромского (РНБ. Собр. СПбДА № 277. Л. 373–374, XVI в.; список первой трети XVII в.) общий источник текстов необходимо искать среди антииудейских статей. За указание списка Жития Козьмы Яхромского благодарю А.С. Усачева.

ниях совершенно чуждого им жанра доказывает злободневность темы антииудейской полемики в XV столетии.

Об этом же свидетельствует и пристальное внимание, с которым на Руси ловили слухи о реальных или мнимых иудео-христианских диспутах. В сборнике материалов Пермской кафедры находятся заметки о сведениях, сообщенных архиепископу Геннадию Алексеем новгородцем: “Был в Цареграде трус с Рождества Христова на шесть недель царь турецкий вельми в страхе был к патриарху, сам пеш ходил, да веле молебны пети по всему граду. Да ныне в великой славе от турков патриарх, к царю патриарх сам бес печальника ходит о всяком деле. Да тому патриарху прение было с жидовскими рябеи и Бог помиловал христианство, патриарх их препред, и царь турецкий велел большего рябея на кол възбити”<sup>114</sup>.

На наш взгляд, увеличение количества антииудейских полемических сочинений на протяжении всего XV в. является свидетельством нарастающей активности контактов между иудеями и христианами. С другой стороны, его можно охарактеризовать как догматическое самоопределение православия посредством отрицания некогда трудноразличимых для неофитов элементов иудео-христианства. В этом контексте следует согласиться с мнением Я. Хоулетт, которая полагает, что “„Провосветитель” был написан не только как опровержение ереси “жидовствующих”, но и как первое русское – неовизантийское – определение правой веры”<sup>115</sup>. На смену оппозиции язычник (политеист) – иудеохристианин (монотеист) пришла оппозиция христианин – иудей. Эта пара была сопряжена с еще одной оппозицией: хороший христианин, соблюдающий предписания веры, – плохой христианин, т. е. уклоняющийся в эллинство, язычество, иудейство и, соответственно, эллинствующий, жидовствующий или поганый. Попытки описать феномен ереси жидовствующих, следуя конспирологической парадигме (теории заговора, инспирированного против Святой Руси мировой закулисы)<sup>116</sup>, на наш взгляд, источниковедчески не обоснованы и являются неоправданной модернизацией.

114 РНБ. Соф. 1462 Л. 25. Конец XV – начало XVI в. Описание сборника: *Абрамович Д.И.* Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийское собрание. СПб., 1910. Вып. III. С. 259–263.

115 Хоулетт Я. Ересь жидовствующих. С. 129–130.

116 См.: *Фроянов И.Я.* Драма русской истории: На путях к опричнине. М., 2007. С. 7–122.

## От "Послания" Мисаила к литературе "жидовствующих": к постановке проблемы<sup>1</sup>

Одним из наиболее интересных литературно-богословских сочинений, созданных на территории Великого княжества Литовского (далее: ВКЛ), является послание, адресованное в 1476 г. папе римскому Сиксту IV митрополитом Мисаилом и группой его единомышленников – архимандритами Киево-Печерского и виленского Свято-Троицкого монастырей, князьями Михаилом Олельковичем и Федором Бельским (известными как организаторы "заговора князей" 1480–1481 гг.) и рядом других светских лиц<sup>2</sup>.

Нет исследователя, который не отметил бы велеречивость этого, по выражению Б. Гудзяка, "многословного, просительного, излишне льстивого, однако местами прочувствованного" обращения Мисаила к папе, которое ныне считается "сочинением, в котором оригинальное украинско-белорусское искусство „плетения словес“ достигло наивысшего развития"<sup>3</sup>. В литературе не раз акцентировались его панегирический в отношении Сикста IV характер, гиперболизм чувств, высказанных в адрес папы. В послании "блаженный Сикст" славословится как "старейшина всем сущим священным отцам и православным патриархам", "великое солнце, всемирный светильник, церковный свет, всевятой и всенаисвятейший отец отцем и всенаачальнейший пастырь пастырем", "вселенский учитель, законоположенный второй Моисей", "столп крепок от лица вражия, храбрый воин царя небесного, второй Иисус Навин... секущий нещадно глаголом Божиим [и] мечем духовным врагов креста Христова".

По сути, эти пышные эпитеты составляют большую часть обширного Мисаилового послания, которое, вопреки отмечен-

- 1 Украинский оригинал статьи опубликован: Русина О.В. Послання Папі Римському Сіксту IV і проблема інтерреляції літературних пам'яток XV ст. // Український історичний журнал. 2008. № 2. С. 16–34.
- 2 См. наиболее полное в настоящее время издание: Monumenta Ucrainae Historica / Ed. by Welikyj. Romae, 1971. Vol. IX–X (1075–1632). № 4. P. 5–30.
- 3 Gudziak B. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest. Cambridge (Mass.), 1998. P. 51; Пелешенко Ю.В. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. Київ, 1990. С. 79.

ной М. Грушевским “риторической виртуозности”<sup>4</sup>, достаточно бедно по содержанию. Основное, что в нем декларируется – правоверность („истинное благоверие”) обитателей “северной страны”: “Мы все сущие здесь, на стране далечей, словесные овцы того ж стада Христова от двору его святого – святой соборной апостольской церкви”. Признавая Флорентийскую унию 1439 г. и католическую трактовку Св. Троицы („исповедуем... Духа Святого равно купно исходяща от Отца прежде, также и Сына единым духновением”<sup>5</sup>), Мисаил настаивал на отсутствии догматических расхождений между восточным и западным христианством: “Несть бо разствия о Христе грекам и римлянам, и нам сущим российским славянам, все едино то же суть”.

Между тем до него дошли слухи о “некиих... исповедающих глаголы ложные... яко несмы истинные христиане”. Мисаил не назвал имен хулителей, твердивших, что православные, населяющие ВКЛ, не могут считаться настоящими христианами; однако, без сомнения, речь шла о неких католических иерархах (их, по утверждению Мисаила, “много в наших странах”), которые “силою влекли из благочестия в благочестие” – перекрещивали

---

4 Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. 5. Кн. 1. С. 213. Отметим, между прочим, специфический характер комментариев к этому изданию, автор которых С.К. Росовецкий, анализируя Мисаилово послание, вместо того, чтобы дать обзор новейшей литературы вопроса, напускается на “молодого исследователя” Ю. Пелешенко, размышляя над тем “вредом, который нанесло воспитанию младшего поколения украинских медиевистов принудительное отлучение от историко-литературного наследия М.С. Грушевского”, и предлагает собственную трактовку слова “прерютив”, известную, однако, еще А. Петрушевичу (см.: Там же. С. 251–252); ср.: Соборное послание русского духовенства и мирян к римскому папе Сиксту IV / Изд. А.С. Петрушевич. Львов, 1870. С. 33–34. На фоне такого откровенного пренебрежения традициями академизма особенно рельефно выглядят достоинства другого комментария, связанного с той же проблематикой, – замечаний Б.Н. Флори к переизданию работы митрополита Макария (см.: Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 426–427, 430), переросших в специальное исследование: Флоря Б.Н. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском в последней четверти XV – начале XVI века // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 40–81.

5 Впрочем, ниже в послании отмечается, что “Дух не рожден, но исхожден от Отца”. Отсутствие здесь упоминания о Сыне (если только оно не является позднейшим текстуальным дефектом) может свидетельствовать о поверхностном восприятии православной иерархией ВКЛ католических доктрин.

православных в католиков, ссылаясь на авторитет папы<sup>6</sup>. Чтобы прекратить эти “нестроения, распри и расколы” между христианами, Мисаил призвал понтифика отправить в Литву двух “доброразумных мужей” – католика и православного, знатоков “обычаев, закона и устава” своих церквей, “хранящих уставления Флорентийского собора”. Они должны были гармонизировать межконфессиональные отношения в пределах ВКЛ – что имело особое значение в условиях турецко-татарской экспансии в Европе, успехам которой способствовало разобщение в христианском лагере: “Видящи они наше нестроение и немирную промежду нами нелюбовь, многие страны христианские поседоша и в свой закон Махметов многих от них обратиша; уже бо и самих нас поблизу они ныне суть, а... на таковых подобает вражду имети купно всему роду христианскому”.

В специальной литературе отмечалось, что по своей идейной направленности и стилистике послание Мисаила несколько напоминает “Похвальное слово” Цамблака Констанцкому собору. Однако, без сомнения, прямое обращение православного митрополита к римскому первосвященнику было весьма экстраординарным явлением. Так что не удивительно, что аутентичность послания не раз вызывала сомнения, которые усугублялись тем фактом, что первым, в 1605 г., его обнародовал, обнаружив в какой-то церкви в Крево, апологет Брестской церковной унии митрополит Ипатий Потий, стремившийся убедить современников в извечности унийных устремлений в Киевской митрополии и подкрепить традицией объединительный акт 1596 г.

Именно потому послание сразу же стало объектом острой критики со стороны православных полемистов, прибегавших и к сугубо филологическим аргументам, – как, например, автор “Перестороги”, который писал: “Книги змышляють, пишучи под датою старою, письмом старым, якобы колись тая згода (церковная уния. – Е.Р.) трвати смела. Але присмотрися в письмо, в самую речь, и знайдеш, же хоть такая письма старые змышляють, але реч все Потиева, як бы усты сам мовил. При том знайдеш там слова, века теперешнего людьми уживаемые, которых старые предки наши не уживали”<sup>7</sup>. Характерно, что отношение к посланию изменялось вместе с конфессиональной ориентацией: так, будучи православным, Мелетий Смотрицкий сравнивал его в своем “Треносе” с “Константиновым даром”, а перейдя на сто-

6 Об этой практике см.: *Sawicki J.* “Rebaptisatio Ruthenorum” w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku // *Pa-stori et magistro.* Lublin, 1966. S. 229–242.

7 Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. 4. № 149. С. 229.

рону униатов, начал настаивать на существовании еще одного списка послания, якобы найденного возле Острога<sup>8</sup>.

Со временем эта дискуссия переместилась в сугубо научную плоскость. При этом, как следом за И. Шевченко отметил Г. Голенченко<sup>9</sup>, участники дискуссии смогли дистанцироваться от своих конфессиональных предпочтений: митрополит Макарий, детально изучив послание, признал его аутентичность<sup>10</sup>, тогда как ксендз Ян Фиялек выдвинул в противовес едва ли не наиболее весомые контраргументы<sup>11</sup>. Впрочем, если в начале дискуссии вокруг проблематичного послания увереннее звучали голоса тех, кто считал его сфабрикованным Потием фальсификатом, то в конечном итоге верх взяли доводы их оппонентов. Было найдено и неопровержимое документальное свидетельство аутентичности этого произведения, долгое время известного лишь по публикации Потия и позднейшим копиям<sup>12</sup>. В 1992 г. в 5-м выпуске "Русского фео-

- 8 См. замечания по этому поводу: *Frick D. The Uses of Authority and the Authority of Use: Philological Praise and Blame in Early Modern Rus' // Harvard Ukrainian Studies. 1994. Vol. 18. № 1/2. P. 86–87.* Отметим, что эрудиция, продемонстрированная Смотрицким в "Треносе", была несколько иллюзорной: находящийся в составе этой работы трактат, в котором он разоблачил "грамоту Константина" как фальсификат, фактически представляет собой пересказ одного из разделов труда кальвиниста Фр. Отмана "Brutum Fulmen Papae Sixti V adversus Henricum" (1586). Подробнее см.: *Volovnykiv D. La Donazione di Costantino nei rapporti tra la chiesa e lo stato in Rus. Romae, 1998. P. 72–77; Волоників Д.В. Рим-Київ: історія одного апокрифа // Український історичний журнал. 1999. № 5. С. 21–22. Ср.: Tazbir J. Donacja Konstantyna przed sądem polskich różnowierców // Biedni i bogaci: Studia z dziejów społeczeństwa i kultury. Warszawa, 1992. S. 363–364.*
- 9 См.: *Ševčenko I. Intellectual Repercussions of the Council of Florence // Church History. 1955. Vol. 24. № 4. P. 318; Галенчанка Г. Пасланне да папы рымскага Сікста IV 1476 г.: Паходжанне помніка // Наш радавод. Гродна; Беласток, 2000. Кн. 8. С. 90.*
- 10 См.: *Макарий (Булгаков). История русской церкви... С. 40–50.*
- 11 См.: *Fijatek J. Los unji florenckiej w Wielkiem Księstwie Litewskiem za Kazimierza Jagiellończyka // Sprawozdania z czynności i posiedzeń PAU. Kraków, 1934. T. 39. № 1. S. 23–24.*
- 12 Издание Потия было воспроизведено С. Голубевым (Архив Юго-Западной России. Киев, 1887. Ч. 1. Т. 7. С. 193–231), копии XVIII в. – А. Петрушевичем (Соборное послание... С. 1–30). Латиноязычный перевод второй половины XVII в. увидел свет в издании: *Monumenta Ucrainae Historica... Vol. IX–X. P. 30–55* (относительно его датировки см.: *Джурова А., Станчев К., Япунджич М. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София, 1985. № 85. С. 174).*

дального архива" (далее: РФА) увидели свет отрывок из Мисаилового послания, сохранившийся в составе одной из рукописей синодального собрания (Москва, Государственный исторический музей, Синод. 700), и информация о существовании его полного списка в кодексе Смоленского областного краеведческого музея (СОКМ 9907); при этом обе рукописи датировались 20-ми гг. XVI в., а их первооткрывателями были названы издатели указанного сборника Г.В. Семенченко и А.И. Плигузов<sup>13</sup>.

Несмотря на исключительную важность этой публикации, следует отметить, что наличествующая в ней информация относительно Мисаилового послания весьма неточна<sup>14</sup> – в частности, относительно того, кому принадлежит пальма первенства в открытии этих списков. Так, версию СОКМ 9907 еще в 1970-х гг. выявила А.Л. Хорошкевич; что касается синодального списка, то еще в 1989 г. Г. Голенченко, изучая религиозную полемику XVI–XVII вв., отметил, что "в основу издания И. Потия было, видимо, действительно положено реальное послание к папе, соот-

13 Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1992. Ч. 5. С. 951, 1064, 1071–1074. Описание СОКМ 9907 (кстати, Я. Щапов датировал этот сборник первой половиной XVI в.: *Щапов Я. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв.* М., 1976. С. 176–177) было представлено Г.В. Семенченко несколько ранее (см.: *Русский феодальный архив.* М., 1987. Ч. 3. С. 626–630).

14 Так, текст Мисаилового послания публиковался не дважды, а четырежды (составителям РФА остались неизвестными его римское издание и упомянутая выше публикация Петрушевича); версия Синод. 700 представляет собой не сокращение основной редакции, а ее фрагмент; И. Шевченко не считал послание "оригинальным произведением XV ст.", а называл его "документом, спорным в отношении датировки и аутентичности", к признанию которой он, вопреки своим сомнениям, склонялся ввиду наличия в тексте упоминания об "осмого века будущего блаженном уповании", органичного в контексте эсхатологических ожиданий последней четверти XV в., перед "концом света" в 1492 г. (*Ševčenko I. Intellectual Repercussions...* P. 302, 318 (fn. 74)). Подробнее об этих ожиданиях см.: *Лурье Я.С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о "конце мира" в XV веке // Камень Краеугольный: Rhetoric of the Medieval Slavic World. Essays presented to Edward L. Keenan. Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. XIX. P. 358–374.* См. также о появившемся после 1492 г. в Сербии способе датировки с упоминанием "второго века", одно время казавшемся исследователям "странным и непонятным" (документы 1500 г. датировались "восьмым годом второго века", 1501 г. – "девятым годом второго века" и т. д.): *Радојичић Ћ. Сп. Втори век // Радојичић Ћ. Книжевна збивања и стварања код срба у средњем веку и у турско доба. Нови Сад, 1967. С. 281–283.*

ветствующим образом обработанное и прокомментированное униатским митрополитом. Во всяком случае крупный фрагмент этого послания, сохранившийся в сборнике Государственного исторического музея в Москве (ГИМ, Син. собр., 700), никак не может быть отнесен к временам деятельности Ипатия Потия. На это указывают как филигранные сборника, так и палеографические особенности текста<sup>15</sup>.

К сожалению, исследователь не успел его полностью изучить, так как в 1990-х гг. пользование рукописными фондами ГИМ было предельно ограничено; соответственно, детальное палеографическое описание сборника Синод. 700 (кстати, отсутствующее в РФА) было обнародовано Г. Голенченко (вместе с анализом самого послания) только в 2000 г. В отличие от А. Плигузова, ученый датировал сборник временем не позднее середины XVI в. (по филиграммам, относящимся к 1513, 1530-м, 1550-м гг.) и представил список наиболее существенных расхождений между находящейся в нем версией послания и версией, опубликованной Ипатием Потием (чье вмешательство в первоначальный текст, как выяснилось, было минимальным)<sup>16</sup>. Сверяя обе версии, Г. Голенченко не указывает, что первая увидела свет в РФА (хоть и упоминает это издание в списке литературы); по-видимому, исследователь не был своевременно проинформирован о публикации А. Плигузова – что, в общем, и не удивительно, если принять во внимание мизерный тираж РФА.

Впрочем, необходимо отметить, что сама эта публикация является упрощенной и порой неточной в прочтении отдельных букв и даже слов (так, присутствующее на л. 309 "рвение" передано как "распре"). Это побудило нас повторно опубликовать указанный фрагмент в "Украинском археографическом ежегоднике"<sup>17</sup>.

15 *Голенченко Г.Я.* Идеиные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. Минск, 1989. С. 184. Собственно, речь шла даже не об открытии, а о точной атрибуции послания, уже известного в науке (см. примеч. 36, 38).

16 См.: *Галенчанка Г.* Паслання... С. 96–99. Кроме того, исследователь проанализировал известные в настоящее время списки Мисаилового послания и его публикации, проследил судьбу послания в религиозной полемике и историографии, изложил основные версии его происхождения, представил библиографию вопроса. В целом, данная публикация дает довольно рельефное представление о послании Мисаила (особенно в комплексе с упомянутой выше статьей Б. Флори, где данное произведение рассмотрено в контексте унионных устремлений последней четверти XV в.).

17 См.: *Русина О.* Мисаїлове послання Сиксту IV за Синодальним списком // Український археографічний щорічник. Київ; Нью-Йорк, 2002. Вип. 7. С. 281–296.



Не углубляясь в теологический анализ Мисаилового послания<sup>18</sup>, хотелось бы высказать ряд наблюдений относительно остающегося поныне спорным вопроса о “подписантах” этого документа (в версии Потия) – представителей “духовенства и... княжат, и панов руских... в том же листе ниже менованных”.

Прежде всего, достаточно спорной фигурой остается сам инициатор обращения в Рим – Мисаил, который, как отмечает Г. Голенченко, в позднейших церковных списках нигде не называется киевским митрополитом<sup>19</sup>. Это утверждение, некогда энергично отстаиваемое Б. Бучинским<sup>20</sup>, нуждается в определенных коррективах, поскольку в так называемом “Сборнике Ильи Кощаковского” – копии исторических произведений, созданном в начале XVIII в. в киевском Межигорском монастыре<sup>21</sup>, – имеется перечень киевских митрополитов, среди которых под 1474 г. фигурирует Мисаил<sup>22</sup>. В литературе эта запись до сих пор не анализировалась – хотя еще в XIX в. ее, по-видимому, использовали при реконструкции текста Киевской летописи, где упо-

- 18 См. попытки этого рода: *Bilaniuk P. A Theological Analysis of the Letter of Misael, the Metropolitan-elect of Kiev, to Pope Sixtus IV // Studies in Eastern Christianity. München; Toronto, 1982. Vol. 2. P. 143–156; Hryniewicz W. Od Hariona do Mohyły. Ślady idei Kościołów siostrzanych w piśmiennictwie ruskim (XI–XVII w.) // Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI–XX w.). Warszawa, 1997. S. 91–93.*
- 19 См.: *Галенчанка Г. Паслання... С. 92.* Отсутствует имя Мисаила и в справочных таблицах последнего времени (например: *Макарий (Булгаков). История русской церкви... С. 516.* Отметим также имеющееся в тексте послания и довольно нехарактерное для православной традиции определение Мисаила как “алекта”; по-видимому, оно является наследованием терминологии булл папы Пия II, касающихся Григория Болгарина (см.: *Софийские летописи // Полное собрание русских летописей. СПб., 1853. Т. 6. Прибавления. С. 319–320; ср. с переводом: Там же. С. 168 (“елект / олект киевский”).*
- 20 См.: *Бучинський Б. “Грамота Мисаїла” і “грамота Ніфонта” // Записки Українського наукового товариства. Київ, 1914. Кн. XIII. С. 13–22.*
- 21 См. подробнее: *Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси. Киев, 1888. С. XII–XXI, XXVII–XXVIII; Мыцько Ю.А. Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978. С. 35–39, 60–63. Детальней о составителе сборника: *Мицько І. Ерм. Ілля (Кощаковський) // Мицько І. Статті, написані після вигнання з Інституту українознавства НАН України. Львів, 2000. С. 19–21 (отметим только, что информация автора о наличии в составе “Сборника Кощаковского” апокрифической переписки между Сигизмундом III и Османом II ошибочна).**
- 22 См.: *Львовская научная библиотека НАНУ им. В. Стефаника (далее: ЛНБ). ОР. Ф. Оссол. № 2168. С. 123.*

минается антиминос из соборной церкви Успения Богородицы Пирогощей, положенный там при освящении алтаря "преосвященным архиепископом и митрополитом киевским и всея Руси Мисаилом при великом короли Казимери... в лето 6901 [= 1393] индикта 6-го марта 30 дня"<sup>23</sup>. Анонимный автор статьи "Собор вместо собора: (К истории киевских соборов)"<sup>24</sup>, напечатав рассказ Киевской летописи о восстановлении Успенской церкви, воспользовался двумя его списками – из "Сборника Ильи Кощаковского" и сборника семьи Морозов, со временем попавшего в коллекцию А.М. Лазаревского. Корректируя текст рассказа путем "сопоставления обеих рукописей", автор статьи исправил в процитированном фрагменте год (на 6982 [= 1474]) и индикт (на 7-й) – руководствуясь, очевидно, упомянутым перечнем митрополитов, поскольку в "Сборнике Кощаковского" нет сюжета об антиминосе. На самом же деле, как нам кажется, имеющуюся в списке Лазаревского дату ≠СЦА следует исправить на ≠СЦПА (= 1473 г.), которая согласуется с 6-м индиктом и представляется достоверной ввиду того, что предшественник Мисаила, Григорий Болгарин, умер в 1472 г.

Как бы там ни было, основываясь, с одной стороны, на свидетельствах "Сборника Кощаковского", а с другой – на данных "Палинодии" Захарии Копыстенского и Густынской летописи<sup>25</sup> – можно утверждать, что в Киеве в XVII в. существовала определенная традиция, связанная с митрополитом Мисаилом, чья легитимность и "правоверность" не подвергались сомнению – что явно контрастировало с отношением к глашатаю Флорентийской унии митрополиту Исидору, которое к тому же экстраполировалось в прошлое. В том же перечне киевских митрополитов Исидор клеймится как "геретик, римского костела поборник", который "утек з Москвы и с Киева до Риму и з Риму зас пришол до Киева, и так кияне его за баламутню у Днепре утопили"<sup>26</sup>. То же самое утверждается и в "Перестороге"<sup>27</sup>; таким образом, в XVII в.

23 Сборник летописей... С. 81; Київський літопис першої чверті XVII ст. // Український історичний журнал. 1989. № 5. С. 107.

24 Киевская старина. 1882. Т. 1. С. 413–417.

25 Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. С. 1036–1037; Густынская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1843. Т. 2. С. 359.

26 ЛНБ ОР. Фонд Оссолинских. № 2168. С. 123. Отметим, что тут же (с. 85–86) находится и более близкая к истине версия событий: оказавшись в Москве, Исидор был ограблен и брошен в темницу, "але утек, здорове свое в целости заховуючи".

27 Дзюба О.М. Невідомий уривок з "Перестороги" // Український археографічний щорічник. Київ, 1999. Вип. 3/4. С. 441. Согласно Гу-

судьба Исидора была переосмыслена в соответствии с тогдашними реалиями – вспомним хотя бы угрозы Смотрицкому и его единомышленникам, заподозренным в склонности к унии (“Не один из вас Славуты напьется”), или убийство в 1618 г. наместника митрополита-униата Антония Грековича, которого казаки, по свидетельству того же “Сборника Кошцаковского”, “поймавши... против Выдубицкого [монастыря] под люд [тут: лёд] подсадили воды пити”<sup>28</sup>.

На самом же деле Исидор мирно почил в 1462 г. в Италии, а в его визите в Киев на пути из Флоренции в Москву не было драматических коллизий: в феврале 1441 г. киевский князь Олелько Владимирович официально подтвердил “господину и отцу своему Сидору, митрополиту киевскому [и] всея Руси, что издавна прислушала митрополии”<sup>29</sup>, и еще в конце XV в. имя униата Исидора (как и имя католика Витовта) фигурировало в памятнике Киево-Печерского монастыря, возобновленном после того,

стынской летописи, киевляне только “изгнаша” Исидора (Густынская летопись... С. 355).

- 28 ЛНБ. ОР. Ф. Оссол. № 2168. С. 117; Сборник летописей... С. 85. Остается открытым вопрос, является ли эта традиция “автономной” либо она сформировалась под воздействием польской книжности XVI в., в которой судьба Исидора также искажалась. В частности, в “Трактате о двух Сарматиях” краковского профессора Матвея Меховского (1517) повествуется о том, что “Исидор, бывший киевский митрополит, по языку и образованию ученейший грек, во время папы Евгения IV прибыл... на Флорентийский собор и, добившись унии с Римской церковью, вернулся в Россию; но когда он стал там проповедовать подчинение Риму, москвиты лишили его сана и предали смерти” (Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 97). Издатели “Трактата” не смогли выявить источник этой информации (Там же. С. 245). У другого уроженца Кракова – Яна Сакрана, автора памфлета “Разъяснение ошибок русского обряда” (1500), – имеется только упоминание о заточении Исидора киевлянами (см.: *Moncaк I. Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. Rome, 1987. P. 244*). Известие Меховского, благодаря популярности его “Трактата”, попало в самые различные труды, даже в дневник Мартина Груневега, который, находясь в Киеве осенью 1584 г., зафиксировал, что “святой мученик Исидор был тут архиепископом” (Исаевич Я.Д. Нове джерело про історичну топографію та архітектурні пам'ятки стародавнього Києва // Київська Русь: культура, традиції. Київ, 1982. С. 124), и в “Универсальные реляции” Джованни Ботеро (см.: Мицик Ю.А. Историко-географічний опис України у творі італійського гуманіста XVI ст. Джованні Ботеро // Історичні дослідження: Вітчизняна історія. Київ, 1982. Вип. 8. С. 33).

- 29 Древнерусские княжеские уставы... С. 179–181.

как предыдущий в 1482 г. "изгорел пленением киевским безбожного царя Менкирея и с погаными агаряны"<sup>30</sup>.

Характерно, что издатель этого помянника С. Голубев отметил: "Занесение в конце XV столетия в Киево-Печерский помянник вышеозначенных лиц, в особенности же митрополита Исидора, как известно, изменившего православию, принявшего на Флорентийском соборе унию и пытавшегося ввести ее в России (и, переев всего, юго-западной), – факт далеко не безынтересный для исследователя, и не может быть обойден при рассмотрении вопросов о попытке ввести в XV в. унию в юго-западной России, об отношении к этой попытке южно-русского духовенства, в особенности при решении доселе спорного вопроса о пресловутой грамоте киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV (1476 г.)"<sup>31</sup>. Более того – очевидно, этот факт повлиял и на позицию самого С. Голубева, который так и не реализовал задекларированный ранее замысел разоблачить послание Мисаила как фальшивку (в частности, на основании данных филологии)<sup>32</sup>.

В причудливой лексике послания действительно присутствуют моменты, уязвимые для критики, – прежде всего в перечне его "подписантов", который и сам по себе не раз вызывал сомнения у исследователей, ряд которых усматривал в нем плод фантазии Ипатия Потия<sup>33</sup>. Однако он явно не смог бы подобрать для послания соответствующую "команду", поскольку практически не ориентировался в реалиях 1470-х гг. (в частности, руководствуясь хроникой Стрыйковского, он идентифицировал упомянутого в Мисаиловом послании Михаила [Омельковича] как убитого в 1451–1452 гг. сына Сигизмунда Кейстутовича Михайлушку<sup>34</sup>). Что же касается пышной титулатуры "подписантов" послания, к которой якобы приложил руку Потий, то даже такое необычное

30 Древний помянник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) / Сообщил С.Т. Голубев // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. 1892. Кн. 6. Отд. 3. С. 4, 6.

31 Там же. С. XIII.

32 См.: Русская историческая библиотека. Т. 4. Стб. 9; Архив Юго-Западной России. Ч. I. Т. 7. С. XIII.

33 Больше всего усилий к его „дискредитации“ приложил Б. Бучинский в упомянутой выше публикации, появившейся уже после смерти исследователя в 1907 г. Впрочем, он успел полностью пересмотреть свою позицию (см. его незаконченную работу: *Бучинський Б. Студії з історії церковної унії: Мисаїлів лист // Записки Наукового товариства імені Шевченка* (далее: *Записки НТШ*). 1909. Т. 90. С. 5–24).

34 О глоссах Потия см.: *Лужний Р. Релігійна публіцистика Іпатія Потія в розвитку староруської традиції // Mediaevalia Ucrainica: Ментальність та історія ідей*. Київ, 1993. Т. 2. С. 49–63.

определение Александра Солтана, как "рыцера... ушпанский, златаго стрыха носитель", подтверждается реестром его имущества, в котором среди ценных вещей упомянут "на двух качалех стрых ушпанский перловый"<sup>35</sup>.

Куда больше вопросов вызывает последовательное использование в документе термина "российский" вместо "русский" (также и в версии Синод. 700: "росииским словяном"), нехарактерное для тогдашних восточнославянских земель ВКЛ<sup>36</sup>. Так что не удивительно, что целый ряд авторов, начиная с Горского и Невоструева, описавших Синодальное собрание<sup>37</sup>, – или даже с автора "Антидота" (1629) Андрея Мужиловского<sup>38</sup> – связывал послание Мисаила с московской (вариант: новгородской<sup>39</sup>) традицией. Представляется, однако, что этому можно найти объяснение хотя бы исходя из контактов "наивышшего писаря Великого князства Литовского" Якуба, который вместе с "книголюбцем" Иваном Солтаном упоминается в Мисаиловом письме как его соавтор<sup>40</sup>.

- 35 Русская историческая библиотека. СПб., 1903. Т. 20. Стб. 872. Отметим, кстати, что наличие в этом реестре „Псалтири, золотом писаной“, послужило основанием для гипотезы, что речь идет о знаменитой Киевской Псалтыри, якобы переданной на хранение Солтаном митрополитом Мисаилом (см.: Жемайтис С.Г. К вопросу о происхождении и бытовании Киевской Псалтыри (1397–1518 гг.) // Хризограф. М., 2005. Вып. 2. С. 126–138).
- 36 Замечания относительно этого: Бучинський Б. „Грамота Мисаїла“... С. 11–12. Форма "Россия" фиксируется в Северо-Восточной Руси со времен Ивана III, в конце XV в.; в пределах ВКЛ она распространилась столетием позже (см.: Вопросы формирования русской народности и нации. М.; Л., 1958. С. 88).
- 37 См.: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2: Писания святых отцев. 3. Разные богословские сочинения (Прибавление). № 268. С. 305–306 (обратившись к письму Мисаила в версии Синод. 700, авторы, не определив его адресанта, охарактеризовали сочинение как "многословное и льстивое послание", обращенное к папе Сиксту, с которым велись переговоры относительно брака Ивана III и Софии Палеолог).
- 38 См.: Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. 6. С. 449–450.
- 39 См.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 235 (далее: АФЕД). См. также: Галенчанка Г. Пасланне... С. 94–95.
- 40 Правда, формулировки послания относительно авторства не отличаются четкостью: Иван Солтан замыкает перечень „подписантов“ как „послуживый верне духом в послании сем“ – и почти так же (без слов „верне духом“, которые могли быть пропущены при копировании) характеризуется в документе писарь Якуб. Отно-

До сих пор никто из исследователей этого произведения не обратил внимание на то, что писарь литовской великокняжеской канцелярии Якуб (Яков) активно общался с московскими "книголюбцами", о чем свидетельствует выявленное в 1920-х гг. в составе митрополичьего формулярника из Синодального собрания "Послание от друга к другу"<sup>41</sup> – письмо известного московского архитектора-подрядчика и книжника Василия Дмитриевича Ермолина в ответ на просьбу Якуба приобрести для него несколько книг<sup>42</sup>. Сокрушаясь из-за невозможности выполнить эту просьбу, Ермолин советовал Якубу прислать ему в Москву деньги и бумагу – "а яз многим доброписцем велю таковы книги сделать по твоему приказу с добрых списков, по твоему обычаю, как любит воля твоя... А наряжу ти, пане, все по твоей мысли и по твоей охоте, как любишь". Эта осведомленность Ермолина о литературных вкусах Якуба достаточно ясно указывает на интенсивность их контактов; возможно, Ермолин имел связь и с киевскими книжниками: в литературе уже акцентировался тот факт, что его имя внесено в помянник Киево-Печерского монастыря<sup>43</sup>. Как справедливо отмечают издатели РФА<sup>44</sup>, Ермолин мог познакомиться с Якубом в один из его приездов в Москву – и это могло произойти как в 1468 г.<sup>45</sup>, так и в 1459 г., когда тот пытался

---

сительно деятельности последнего в великокняжеской канцелярии см., в частности: *Ясінскі А.* Спроба крытычнага вывучэння Кнігі даній вялікага князя Казіміра // *Запіскі Аддзелу гуманітарных навук.* Кн. 3: Працы клясы гісторыі. Мінск, 1928. Т. 2. С. 204–205.

41 Последняя публикация: Русский феодальный архив. М., 1986. Ч. 1. № 56. С. 196–197.

42 Идентификация некоторых из них, ввиду дефектности текста „Послания“, довольно проблематична. См. относительно этого: Русский феодальный архив. М., 1992. Ч. 5. С. 1008; *Турилов А.А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // *Славянский альманах.* 2000. М., 2001. С. 257–258, 277–278.

43 См.: Древний помянник... С. 50; *Пацуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 147, 152. Отметим также возможность его знакомства с Мисаилом, когда тот был смоленским владыкой – ведь существует предположение о наличии у Ермолина многочисленной родни на Смоленщине (см.: *Седельников А.Д.* "Послание от друга к другу" и западнорусская книжность XV века // *Известия АН СССР. Сер. VII. Отд. гуманитарных наук.* 1930. № 4. С. 230).

44 См.: Русский феодальный архив... Ч. 5. С. 1007.

45 См.: Московский летописный свод конца XV века // Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 280.

убедить Василия II принять в качестве митрополита ученика и ставленника Исидора – Григория Болгарина<sup>46</sup>.

Собственно, и в 1468 г. его миссия, скорее всего, состояла в отстаивании митрополичьих прав Григория, которые в феврале 1467 г. признал константинопольский патриарх Дионисий<sup>47</sup>; при этом заслуживают внимания как последовательное участие “Якуба-писаря” в борьбе Григория Болгарина за “Верхнюю Русь”, так и то, что его постоянным спутником был “Ивашенец”. Детальных известий о нем не сохранилось. М. Грушевский, анализируя ярлыки крымских ханов великим литовским князьям, называет этого Ивашенца “киевским боярином второй половины XV ст.”, дважды направлявшимся с посольством в Крым для получения ярлыков от Нур-Девлета и Менгли-Гирея (60–70-е гг. XV в.)<sup>48</sup>. Последний в начале XVI в. в переписке с литовским двором вспоминал о том, что “пана Ивашков сын пан Ивашенцо” “межи царя, отца нашего, и межи короля Казимира... гораздо служил, много жалованя видал”<sup>49</sup>. Соответственно, представляется несомненным, что именно он упомянут в перечне “подписантов” Мисаилового письма как “пан Иоан с Киева... посол мирный к поганом о утверждении мира христианских сынов” – тем более что он фигурирует тут как брат “благородного пана Романа с Киева, старосты

46 Об этой миссии Якуба упоминает в 1459 г. митрополит Иона в письме к смоленскому епископу Мисаилу (последняя публикация: Русский феодальный архив... Ч. 1. С. 124–127), который, однако, вопреки призывам Ионы, поддержал униата Григория, а впоследствии, в качестве его преемника, обратился к Сиксту IV с посланием, которое нами анализируется. Нельзя согласиться с позицией Н. Синицыной, которая, рассматривая это послание Ионы, идентифицировала хорошо известного по источникам 1440–60-х гг. писаря Якуба как папского нунция Николая Якуба (Якуби Загупити), который якобы получил почетную должность королевского писаря в целях придания веса его посольству в Москву (см.: Синицына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 97).

47 См.: Синицына Н.В. Третий Рим... С. 112.

48 См.: Грушевський М. Історія України-Руси. Київ, 1993. Т. 4. С. 458–459; Lietuvos Metrika. Knyga № 8. Vilnius, 1995. P. 59. Заслуживает внимания то, что в этих посольствах его спутниками были Ян Кучукович и Богдан Андрушкович Сакович, принадлежавшие к ближайшему окружению Казимира Ягеллончика (см.: Jarmolik W. Kariery polityczne dworzan litewskich Kazimierza Jagiellończyka // Europa Orientalis: Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność. Toruń, 1996. S. 97–99); это, безусловно, характеризует общественный статус самого Ивашенца.

49 Lietuvos Metrika... P. 83, 90–91.

путивльского", в котором безошибочно угадывается путивльский наместник Роман Ивашкович, известный по Казимировым привилеям 1482 и 1487 гг.<sup>50</sup>. Интересно, что в Мисаиловом послании, как и в упомянутых выше документах, писарь Якуб и Ивашенец фигурируют рядом – лишний раз демонстрируя, что среди "подписантов" письма нет случайных людей и за каждым из них проглядывает определенная проунионная традиция.

Правда, вполне очевидной она является лишь в отношении Михаила Олельковича (который в 1470 г. представлял в Новгороде интересы не только Казимира, но и Григория Болгарина) и Солтанов, старший из которых, Александр, в 1467–1469 гг. совершил путешествие по Западной Европе и в Святую Землю. Находясь в Риме, он был принят в лоно католической церкви самим папой Павлом II без процедуры повторного крещения – которое, однако, считали обязательным в Вильно, где местная католическая община отнеслась к Солтану с недоверием и враждебностью, засвидетельствовав, таким образом, расхождения между позицией папского престола и виленского клира<sup>51</sup>. Как ни странно, никем из исследователей до сих пор не отмечено, что путешествие Солтана на Запад могло быть связано с поиском невесты для Ивана III, овдовевшего в апреле 1467 г. Не следует забывать, что история

50 См.: Русская историческая библиотека. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 227, 387. Отметим как произвольные и необоснованные генеалогические построения Н. Яковенко, в соответствии с которыми Роман Ивашкович "потерял" своего брата Ивашенца, получив взамен обширную родню и, главное, целых четырех сыновей (см.: *Яковенко Н.М.* Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII ст.: (Волинь і Центральна Україна). Київ, 1993. С. 154, 156–157, 159) тогда как на самом деле он имел единственную дочь, на которой был женат первым браком князь Иван Глинский; после измены последнего ее земли получили как "дядьковщину" племянники Романа Ивашковича – Богдан, Андрей и Дмитрий Ивашенцевичи (*Lietuvos Metrika...* P. 320). Неточны и данные М. Бычковой (см.: *Бычкова М.Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 63–64). Верную гипотезу относительно родственных связей между Ивашенцевичами и Романом Ивашковичем высказал еще А. Бонецкий (см.: *Bonicki A.* *Poczet rodów w Wielkim Księstwie Litewskim w XV i XVI wieku.* Warszawa, 1887. S. 100).

51 См.: *Флоря Б.Н.* Попытка осуществления... С. 43–44. Подробнее о путешествии Александра Солтана (с привлечением двух новых документов из фондов Национальной библиотеки в Париже) см.: *Paravicini A., Paravicini W.* "Alexander Soltan ex Lithuania, ritum Grecorum sectans": Eine ruthenisch-polsische Reise zu den Höfen Europas und zum Heiligen Land 1467–1469 // *Zwischen Christianisierung und Europäisierung.* Stuttgart, 1998. S. 367–401.



его сватовства к Софии Палеолог известна лишь в общих чертах, и специалисты не исключают наличие в ней польско-литовского "следа". Немаловажно, что Иван III, в соответствии с волей своего отца, пребывал под "опекой" Казимира, а сам брак мог стать первым шагом правителя Московии (который в начале 1470-х гг. полностью разорвал связи с Константинопольской патриархией) на пути к церковной унии<sup>52</sup>. Симптоматично, что в письме неизвестного автора, которым, по свидетельству летописцев, в феврале 1469 г. и начались переговоры о браке, шла речь о том, что, в силу своей верности православию, София Палеолог отказала двум женихам – и ими, вместо кипрского короля и герцога Караччиоло, были названы король Франции и великий князь миланский, через чьи владения пролегал путь Александра Солтана. Напомним также, что мисаиловому посланию 1476 г. предшествовал аналогичный документ, переданный в 1473 г. папскому легату Антонио Бонумбре (который сопровождал Софию Палеолог в Москву) на обратной дороге в Италию. Очевидно, стоит поразмыслить над тем, таким ли стихийным и случайным было это первое обращение к Сиксту, каким его принято представлять в литературе<sup>53</sup>.

Совсем неожиданные, на первый взгляд, контакты имел, очевидно, и Иван Солтан. В этой связи заслуживает внимания не только то, что "юнейший" из Солтанов упомянут в послании Сиксту, как и в известном сообщении Сакрана<sup>54</sup>, рядом со своим знаменитым братом, а и то, что, будучи автором или соавтором упомянутого документа, он фигурирует в нем как "благочест[н]ый светлый в божественных писаниях книголюбец кир Иоан[н]". Представляется, что этот пышный титул дает основания отождествить его с другим книжником, известным как "кир Иоанн", – автором труда под названием "Жил стрекание", представляющего собой медико-астрологическое пособие по кровопусканию<sup>55</sup>. Правда, авторство это было несколько иллюзорным, поскольку, обращаясь к "авво-

52 См.: *Хорошкевич А.А.* Русское государство в системе международных отношений. М., 1980. С. 177–182.

53 См., например: *Halecki O.* From Florence to Brest (1439–1596). Hamden (Conn.), 1968. P. 100.

54 См.: *Kutrzeba St., Fijałek J.* Kopiaż rzymski Erazma Ciołka z początku wieku XVI // *Archiwum Komisji Historycznej.* Kraków, 1923. Ser. 2. T. 1. S. 75.

55 См. короткую характеристику: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 132–133. Примеч. 1; *Турилов А.А., Чернецов А.В.* К культурно-исторической характеристике ереси "жидовствующих" // *Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI века.* М., 1989. С. 420–424 (далее: Герменевтика).

освященному кир Алексею", которому в виде послания адресовалась упомянутая книга, "кир Иоанн" прямо задекларировал компилятивный характер своего сочинения – то, что он использовал („собрав воедино и... исправя, предложих“) труды "римских, еллинских и халдейских докторов и астрологов".

Особенно примечательно то, что среди работ, упомянутых "кир Иоанном", встречаются "Астрономия", "Альманах", "Аристотелевы врата" и "Шестокрыл" – т. е. книги, ассоциировавшиеся с литературой "жидовствующих", которые в середине XVI в. были внесены в индекс запрещенных в России "злых ересей", включенный в "Стоглав" и "Домострой"<sup>56</sup>.

Даже в XVII в. те, кто пользовался этими книгами (в частности, "Шестокрылом", который "кир Иоанн" рекомендовал как пособие для определения фаз луны и времени солнечных и лунных затмений), считались "зело мерзостными пред Господом Богом"<sup>57</sup>. Во времена же Ивана Грозного любителей таких книг ожидало не только отлучение от церкви, но и "великая опала" от царя. Именно поэтому вызывает сомнение отождествление автора "Жил стрекания" с Иваном Рыковым, который считается псковским книжником из окружения Ивана Грозного<sup>58</sup> – тем более что основной труд, приписываемый Рыкову (одиозная книга Рафли, также внесенная в индекс книг, запрещенных Стоглавым собором)<sup>59</sup>, дошла до нас в форме послания, адресованного все тому же "кир Иоанну".

56 Царския вопросы и соборныя ответы о многоразличних церковных чинех (Стоглав) / Изд. Н. Субботин. М., 1890. С. 188–189; Домострой по Коншинскому списку и подобным. М., 1908. С. 22.

57 Цит. по: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси... С. 413.

58 Наиболее детально: Герменевтика... С. 420–424 (правда, здесь, как и в других работах А.А. Турилова и А.В. Чернецова, о которых речь пойдет ниже, эта гипотеза сформулирована достаточно осторожно).

59 Ее исследование и публикация по единственному сохранившемуся списку рубежа XVII–XVIII вв.: *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 40. С. 260–344 (далее: Рафли). Несколько шире о ней же: *Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В.* Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994. (далее: Книжность). Отметим, что мы используем термин "книга Рафли" лишь в отношении первой части текста, напечатанного в 1985 г. А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым, которая представляет собой законченное произведение, адресованное "кир Иоанну" (ср. с мнением публикаторов: Рафли. С. 267, 276). Отсылки на ее текст даются нами в статье в круглых скобках без дополнительных указаний на источник.

Параллельно, думается, нужно пересмотреть и гипотезу относительно авторства Рыкова в отношении книги Рафли, основанную на объединении заголовка („Предисловие святцам, творение грешнаго раба Иоанна Рыкова“) с помещенной ниже информацией о “выходе” автора “со царем Иоанном Васильевичем... от нас и от наших псковских предел в царствующий град Москву” (с. 290). Если мы откажемся от постулируемого А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым отождествления Ивана Васильевича с Иваном IV, отдав, вместо этого, предпочтение его деду Ивану III<sup>60</sup>, то, с одной стороны, синхронизируем его с уже известным нам “кир Иоанном”, а с другой – откроем качественно новую страницу в истории пресловутой новгородско-московской ереси, известной как движение “жидовствующих”, чьи сторонники, как известно, в течение длительного времени пребывали в ближайшем окружении Ивана III<sup>61</sup>.

Поскольку обе упомянутые нами книги-“послания” – “Жил стрекание” и Рафли – находятся в самой тесной связи<sup>62</sup>, не представляется произвольным допущение, что составителем второй был адресат первой – “авво-освященный кир Алексей”, в котором нетрудно узнать духовного лидера “жидовствующих” Алексея<sup>63</sup>; он, как известно, прибыл в Москву в свите Ивана III, который сде-

- 
- 60 Отметим, что это отождествление не противоречит терминологии послания: великие князья московские титуловались царями со времен Василия II. См.: Русский феодальный архив... Ч. 5. С. 983–984; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 335–336. К приведенным в этих работах примерам стоит прибавить еще один – из круга литературы, связанной с проблемой “жидовствующих”. Имеем в виду послание Феодора Жидовина, крестившегося по наущению митрополита Ионы и “русского царя” Василия II (Послание Федора Жидовина // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. 3. Отд. 2. С. 109).
- 61 Наиболее основательный обзор истории ереси и тексты соответствующих источников см.: АФЕД.
- 62 В литературе справедливо отмечалось, что книгу Рафли и “Жил стрекание” (это произведение, кстати, оценено позднейшим копиистом как “книга или послание, или предлог слова”) объединяют эпистолярная форма, календарно-астрономическая и астрологическая проблематика и ряд терминологических параллелей (Рафли. С. 276; Герменевтика. С. 420–423).
- 63 Заслуживает внимания то, что, хотя оба корреспондента обращались друг к другу как к “равноангельному лицу”, в тоне автора книги Рафли ощущаются менторские нотки и склонность к поучениям – тогда как в словах “кир Иоанна”, обращенных к “кир Алексею”, проглядывает нечто большее, чем уважение к духовному лицу.

дал его протопопом главного кремлевского храма – Успенского собора. На правомерность такой идентификации указывают как ссылка составителя книги Рафли на его духовных "чад", на "нас и нашу братию" (с. 291, 294), так и имя одного из этих "братьев", мимоходом упомянутое в книге – псковича Захария, в котором безошибочно угадывается его соратник и единомышленник из псковского Немчинова монастыря, который после смерти Алексея характеризовался как "ересем начальник"<sup>64</sup>.

Кроме того, находит подтверждение еще один факт из истории "жидовствующих", на опровержение которого потратил в свое время столько сил Я.С. Лурье: связь Алексея с ересиархом Схарией, спровоцировавшего, по утверждению Иосифа Волоцкого, движение "жидовская мудрствующих". Дело в том, что в последнее время доказана не только историчность Схарии, которого все тот же Лурье считал литературной фикцией, но и то, что именно он перевел труды по логике Маймонида и Аль-Газали, составившие сочинение, известное как "Логика сиречь словесница"<sup>65</sup>. Между тем уже издатели книги Рафли отметили характерное текстуальное совпадение между этой книгой и "Логикой" – ссылкой на Аристотеля как "главу всем философам, первым и последним"<sup>66</sup>. По наблюдениям М. Таубе, эта фраза

64 АФЕД. С. 385.

65 См.: *Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 168–198; Taube M. The 15<sup>th</sup> c. Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья [= UCLA Slavic Studies, IV]. М., 2005. P. 185–208. (Пользуемся благоприятным случаем выразить благодарность профессору М. Таубе за возможность познакомиться с этой публикацией в рукописи.)*

66 Рафли. С. 281. В тексте книги Рафли эта фраза сформулирована несколько иначе: "А сию бо мудрость исполнил Аристотель философ, глава был всем философам первым. Мы же, последний, сие послушествуем..." (с. 302). В самоопределении "последний" явно ощутимы те же эсхатологические мотивы, что и в послании Сиксту, о которых говорилось выше; оно, несомненно, указывает на то, что текст сформировался перед 1492 г. (вспомним, между прочим, оппозицию "первые" / "последние" в "Изложении пасхалии" митрополита Зосимы). Отметим также, что в оригинале книги Рафли (текст которой дошел до нас в искаженном виде) заимствование из "Логики сиречь словесницы" было обширней, чем фраза, отмеченная ее публикаторами: в Рафли говорилось также о том, что "сыны Израилевы... по пленении испустилися" на мудрость Аристотеля, равную мудрости пророков (с. 302).

отсутствует в “Логических терминах” Маймонида – она заимствована из другой работы философа, “Путеводителя растерянных”, и является интерполяцией составителя “Логики”<sup>67</sup>. Нельзя исключить также, что со Схарией связаны и некоторые другие сочинения, из которых состоит книга Рафли, – по крайней мере, в имеющейся тут легенде о персидских мудрецах заметна та же литературная техника, что и в “Логике сиречь словеснице”: переводчик надиктовывал текст своему помощнику<sup>68</sup>. Схожими были и интенции переводчиков: как в “Логике...”, так и в легенде о мудрецах исследователи усматривают желание скрыть тот факт, что оригинал имел мусульманское происхождение и был написан по-арабски<sup>69</sup>.

К тому же, рассматривая эту легенду (занимающую, по наблюдениям специалистов, особое место в русской письменной традиции и средневековой книжности в целом<sup>70</sup>), нельзя не отметить еще один принципиальный момент: “кир Иоанн” не только знал ее текст, но и использовал его при написании послания Сиксту, придав терминологии документа несколько искусственную форму. Так, употребленное в отношении Ивашенца определение “строитель градский” не имеет соответствий в номенклатуре тогдашних должностей ВКЛ – однако фигурирует в упомянутой легенде вместе с тремя подобными („старейшина/епарх/писарь градский”). То же самое, в известной мере, касается упоминания о полочанине Евстафии Васильевиче как о “пребольшем в боярех”; полагаем, что с этим “титолом” коррелирует определение одного из персонажей легенды: “муж именем Ептай от бол(ь)ших во граде” (с. 303). Понятно, что в дефинициях “подписантов” послания Сиксту вряд ли присутствует некий “легендарный” (ролевой, символический) подтекст; однако знакомство с легендой “кир Ио-

67 См.: Таубе М. Послесловие к “Логическим терминам” Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam: Памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 241, 244.

68 Ср. наблюдения: Рафли. С. 278; Таубе М. The Kievan Jew Zacharia... Р. 182. Возможно, однако, что в ВКЛ практика надиктовывания была развита в больших масштабах, чем это можно предположить (ср.: Кінан Е. Російські історичні міфи. Київ, 2001. С. 224, 229). В прошлом это явление было достаточно распространенным (см. гипотезу о надиктовывании перевода Св. Письма Кириллом и Мефодием: Шьоберг А. Некоторые замечания о лексическом варьировании в переводах первоучителей Кирилла и Мефодия // Старобългаристика. 1980. № 2. С. 42).

69 См.: Таубе М. Подлинный и вымышленный Иерусалим в восточнославянских переводах с еврейского 15-го века // Jews and Slavs. Jerusalem; Kyiv, 2000. Vol. 7. С. 45. Ср.: Книжность... С. 117–120, 123.

70 Рафли. С. 272; Книжность. С. 123–125.

анна" весьма вероятно – и, соответственно, вероятным является и его знакомство с Алексеем еще до 1476 г.

Вообще же составитель книги Рафли уже в своем предисловии (с. 290) достаточно четко указал, чем является его труд: выписками из перевода (или переводов). Одновременно это его переписывание не было сугубо механическим, поскольку из-под пера "кир Алексея" текст вышел заметно "христианизированным". Чувствуется, что он стремился доказать "кир Иоанну", что отсылаемое ему произведение (являющееся, по сути, пособием по геомантии) не противоречит православной традиции и не содержит в себе "еретического и схизматического умысла". Он подчеркивал, что "сия бо вся дела триипостаснаго божества, Отца и Сына и Святаго Духа" (с. 303), призывал постоянно обращаться мыслями к Богу "в молении и в молитвах, и во всех духовных делах" (с. 301) и, кажется, был убежден, что в сочетании с определенными молитвами ворожба по книге Рафли вполне вписывается в христианский этос. Понятно, что обработанный таким образом текст книги Рафли не кажется целостным; это, однако, никоим образом не означает, что в сознании ее составителя это соединение христианского рвения и интереса к тайным знаниям не было органичным и что он прибегал к "благочестивой" фразеологии лишь в целях маскировки своих еретических интересов.

Правда, в тексте книги Рафли присутствуют элементы камуфляжа (как и во всей литературе "жидовствующих", к которой она примыкает<sup>71</sup>) – в частности, в виде синонимии "Рафли сиречь свят-

---

71 Это признают даже те исследователи, которые видят в книге Рафли "творение" Рыкова; усматривая в ее тексте "яркие черты западнорусского происхождения" (особенности языка, включая полонизмы) и "следы восточного первоисточника" (ориентализмы и гебраизмы), исследователи приходят к выводу, что это произведение принадлежит к одному кругу с "Шестокрылом" и некоторыми другими сочинениями, распространявшимися в связи (или параллельно) с ересью (Герменевтика. С. 414–415; Рафли. С. 261, 277–278, 285; Книжность. С. 127–129). Эти наблюдения, понятно, снимают вопрос об авторстве Рыкова в отношении книги Рафли в буквальном смысле этого слова. В итоге, признавая факт существования "до-рыковских" Рафлей (т. е. той их редакции, которая осуждалась Стоглавым собором и попала на Русь, предположительно, в конце XV в.), А.А. Турилов и А.В. Чернецов пытаются выявить меру участия Ивана Рыкова в создании текста, который он назвал своим произведением, и останавливаются на гипотезе, что с деятельностью этого книжника связана "христианизация" книги Рафли в середине XVI в., после ее осуждения Стоглавым собором (Рафли. С. 273, 279, 283, 285).

цы” (с. 295, 296, 297 и др.)<sup>72</sup>, куда более отдаленной, чем “Логика сиречь словесница” Схарии. Однако в настоящее время нам вообще трудно судить о намерениях составителя книги – особенно принимая во внимание то, что она дошла до нас в поврежденном виде. Нельзя не заметить несоответствие содержания названию, фигурирующему во вступительной части этого произведения, – “миротворный круг” (с. 290). Это тем более принципиально, если принять во внимание, что именно в составе “миротворных кругов” сохранилось еще одно произведение календарно-астрономического содержания, которое в одном из многочисленных списков (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 632. Втор. пол. XVII в.) названо, как и Рафли, “творением” Ивана Рыкова<sup>73</sup>. Речь идет опять-таки о послании, на этот раз адресованном новому “равноангельному лицу” – “цареву кничию кир Софронию Постнику”; оно начинается притчей “О цареведе”, смысл которой толкуется в книге Рафли<sup>74</sup>.

72 Термин “святцы” использовался и “кир Иоанном”, который в своей компиляции “Жил стрекание” называл так “календарь” – или, точнее, годовой астрологический прогностик “по еллинскому и латинскому обычаю” (см.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси... С. 132–133). Такие прогностики были очень распространены в тогдашней Западной Европе; напомним, что к этой традиции приобщился и выходец из Западной Украины Юрий Дрогобыч – и благодаря этому переводу произведением, напечатанным украинцем, стала его “Прогностическая оценка текущего 1483 г.”, посвященная Сиксту IV. Интересно, что с именем Юрия Дрогобыча связано сочинение, которое Соболевский считал связанным с деятельностью “жидовствующих”, вопреки его нееврейскому происхождению. Имеем в виду одну из астрологических статей Холмского сборника XVI в. (в его составе до нас дошли, в частности, “Космография” и “Шестокрыл”), которая, как выяснил И. Паславский, дублирует (в переводе) латиноязычный текст, вышедший из-под пера Дрогобыча в 1490 г. (см.: Там же. С. 427; *Паславський І.* Юрій Дрогобич і його епоха // Жовтень. 1983. № 8. С. 104; *Паславський І.* Наукові знання у контексті української культури другої половини XVI – першої половини XVII ст. // Записки НТШ. Львів, 1996. Т. 231. С. 36–37). К сожалению, до сих пор не выяснено, что это: непосредственный перевод или результат пользования общим источником (см.: *Ісаєвич Я.* Юрій Дрогобич // Історія України в особах: Литовсько-польська доба. Київ, 1997. С. 91).

73 См.: *Леонид, архимандрит.* Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А.С. Уварова. М., 1893. Ч. 2. С. 56–71; *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси... С. 127; *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Софроний, книгочий Ивана Грозного, и адресованное ему сочинение // Археографический ежегодник за 1982 г. М., 1983. С. 88–89; Рафли. С. 273.

74 Неясно, содержалась ли эта притча (см. ее публикацию: Книжность... С. 151–152) в оригинале книги Рафли (см. относительно это-

А.А. Турилов и А.В. Чернецов относят и это послание к "наследию" Рыкова – хотя такое авторство отнюдь не очевидно. Это подчеркнула уже Р.П. Дмитриева, отметив, что нельзя считать окончательно решенным вопрос о роли Ивана Рыкова в создании цикла статей, начинающихся притчей "О царе-годе", ведь его имя значится только в одном из нескольких десятков списков и может быть просто поздней припиской<sup>75</sup>. Уместность этого замечания акцентируется тем, что тот же самый текст в 1630 г. был "присвоен" неким Якимом Денисовичем Ивановым, который фигурирует в одном из списков как адресат послания (его имя при этом зашифровано: "возлюбленный о Христе кир, гласный безприступный, громный согласный, гласный паки безприступный" и пр.)<sup>76</sup>.

Но, соглашаясь с Р.П. Дмитриевой, нетрудно заметить, что она остановилась на полдороге: сомнения относительно Рыкова как автора послания "кир Софронию" бросают тень и на его предполагаемое авторство в отношении книги Рафли, адресованной "кир Иоанну" (ведь вступительная часть обоих этих "посланий" явно принадлежит перу одного автора, которым мы считаем "кир Алексея"). Скепсис в отношении авторства Рыкова усугубляется тем, что в контексте XVI в. он предстает абсолютно призрачной личностью, неизвестной синхронным источникам (как, кстати, и все его "равноангельные" корреспонденты), – и это вопреки прокламируемой близости Рыкова к придворным сферам и тому, что, получается, именно он был лидером некой далекой от ортодоксии группировки в ближайшем окружении Ивана Грозного.

Между тем если мы откажемся от гипотезы об авторстве Рыкова и будем руководствоваться предложенным выше отождествле-

---

го: Рафли... С. 271, 273, 279), однако текстуальная связь между ней и легендой о персидских мудрецах несомненна: тут также фигурируют довольно туманные по своему значению термины "епарх" и "строитель" (и к тому же еще и конструкции вроде: "строят царския вещи", "строением епарховым угодно служажу царю"). Кроме того, в притче "О царе-годе", как и в легенде, мы находим термин, вполне органичный в ее контексте („царские палаты"), но весьма неуклюже использованный "кир Иоанном" при определении статуса Ивана Ходкевича в послании Сиксту: "великоначочитый в полате". Это "привязывает" притчу к концу XV в. и заставит усомниться в справедливости предположения, что она относится к авторским работам Ивана Рыкова (см.: Рафли. С. 274); скорее всего, к ее созданию в какой-то форме приобщился все тот же "кир Алексей", что и дало ему основание провозгласить ее своими "грубыми стихами".

75 См.: Дмитриева Р.П. Иван Рыков // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 387.

76 См.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси... С. 128; Рафли. С. 274–275.



нием “кир Иоанна” с Иваном Солтаном, то, с легкостью “опознав” всех действующих лиц, обнаружим новые подтверждения известным историческим фактам и свидетельствам источников. Прежде всего, получает наглядное подтверждение характеристика протопопа Алексея из “Сказания о новоявившейся ереси” – то, что он вместе с Федором Курицыным “звездозаконию прилежаху и многым баснословием, и астрологи, и чародейству, и чернокнижию”<sup>77</sup>. Эта общность интересов Алексея и Курицына также иллюстрируется соответствующими текстами: как отмечают исследователи, одна из таблиц, имеющихся в книге Рафли, несколько напоминает “литорею в квадратах” из “Лаодикийского послания”<sup>78</sup> – а вступительная часть последнего (“Душа самовластна...”), по наблюдениям М. Таубе, представляет собой заимствование из перевода “Тайной гайных” (“Аристотелевых врат”), чья лексика, как отмечал еще Соболевский, близка лексике “Логики сиречь словесницы”<sup>79</sup>. Весомости этому замечанию придает то, что в настоящее время, как уже отмечалось выше, перевод “Логики...” атрибутируется Схарии, который, по словам того же “Сказания о новоявившейся ереси”, “прелсти... и в жидовство отведе” протопопа Алексея<sup>80</sup>.

Тот, как известно, оказавшись в Москве, активно распространял свои идеи, нашедшие тут многочисленных адептов. Один из них, книжник Иван Черный, оставил известную приписку к “Эллинскому летописцу”<sup>81</sup>. Возможно, ее финальную фразу (“О господи радоватис”) можно рассматривать как своеобразный “индикатор” связей Ивана с протопопом Алексеем – ведь подобное приветствие содержит вся корреспонденция, связанная с “кир Алексеем”: его письма к Софронию и Иоанну, а также послание последнего с “Жил стреканием” („кир Софронию Постнику радоватися”; “всем радоватися совершенно о Христе бозе”, “всем, иже в благочестивой вере проспавшим, радоватися”; “равноангельному твоему лицу радоватися”)<sup>82</sup>. Не исключе-

77 АФЕД. С. 471, 481. Интересно, что использованный в этой характеристике термин “баснословие” коррелирует с лексикой “еретиков”: в одной из статей из “Миротворных кругов” при толковании связи между днями недели и богами античного пантеона отмечается: “тако баснословят еллини” (Книжность. С. 156, 157).

78 Рафли. С. 277.

79 Таубе М. The Spiritual Circle in the “Secret of Secrets” and the “Poem of the Soul” // Harvard Ukrainian Studies. Vol. XVIII. № 3/4 (December 1994). P. 342–355; Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси... С. 422.

80 АФЕД. С. 469, 478.

81 Оpubл.: АФЕД. С. 278–280.

82 См.: Рафли... С. 290, 294; Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси... С. 132.

но, что этот словесный оборот (вместо более привычного "здравствовати [о госпoде]"<sup>83</sup>) служил своеобразным "знаком", которым маркировали свои послания еретики. Одновременно они могли пользоваться и настоящим кодом – пермским алфавитом; заметим, что "пермские глоссы" Черного<sup>84</sup> отчетливо коррелируют с тем подчеркнутым интересом к их творцу, Стефану Пермскому, который с удивлением отмечают исследователи книги Рафли<sup>85</sup>. Возможно также, что именно такое использование этого алфавита вызвало массовое уничтожение памятников пермского письма во времена Ивана Грозного.

Впрочем, интерес к Стефану Пермскому со стороны составителя книги Рафли, включившего в свой труд отрывок из его Жития (с. 294), мог иметь и иную подоплеку. Не следует забывать, что Стефан известен своим поучением против стригольников<sup>86</sup> – еретиков, чьим средоточием в первой половине XV в. был Псков. Между тем именно отсюда происходили Алексей и Захар – а последнего новгородский архиепископ Геннадий постоянно называл стригольником, жалуясь на то, что тот "перестригл детей боярьских", служивших Федору Бельскому, и провозгласил еретиком самого Геннадия; понятно, что эту самонадеянность Захара питала его поддержка в придворных кругах – то, что, по словам Геннадия, "о нем нехто печаловался"<sup>87</sup>. В роли таких "печалников" выступали Алексей и Федор Курицын, которые "толико же дръзновение тогда имейху к дръжавному... яко никто ж ин"<sup>88</sup>.

По источникам, до сих пор считавшимся связанными с "жидовская мудрствующими", такой "взлет" Алексея представляется неожиданным и необъяснимым. Однако послание "кир Алексея" к Софронию<sup>89</sup> ясно показывает, что его появлению в

83 Ср.: Русский феодальный архив... Ч. I. № 56. С. 197; Прохоров Г.М. Непонятный текст и письмо к заказчику в "Слове о жити и о представлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго" // Труды Отдела древнерусской литературы. 1985. Т. 40. С. 230.

84 Оpubл.: АФЕД. С. 280–299.

85 См.: Книжность... С. 104.

86 Оpubл.: АФЕД. С. 234–243.

87 См.: АФЕД. С. 378–380.

88 См.: Там же. С. 377, 481.

89 Относительно личности Софрония мы не располагаем никакой исторической информацией. Возможно, объяснение этому следует искать в специфике источника, каковым является послание Алексея: возвышенность его стиля стала причиной использования библеизма "книжчий", который мог выступать субститутом терминов "дьяк" или "подьячий" (относительно такой трансформации см.: Прохоров Г.М. Нил Сорский // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 133; ср. с другими

Москве в 1480 г. предшествовала более или менее длительная предыстория.

Софроний сопровождал Ивана III, когда тот, по словам Алексея, “изыде” в Москву “от наших псковских предел” (с. 290). Рискуя навлечь на себя обвинения в искажении текста, предположим, что в этой фразе говорится о визите великого князя в Новгород, где Алексей, как известно, был “попом на Михайловской улице” – а упоминание о Псковщине (ср. также в послании к “кир Иоанну”: “изыдох от нас и от наших псковских предел”) объясняется тем, что он выступал в этом письме не как индивидуум, а как представитель псковского еретического кружка, каким-то образом связанного с аналогичной группировкой в Москве. Речь, таким образом, шла не о “я”, а о “мы”: “Понуди нас восписати... Написах же моею многогрешною рукою... И послахом ко твоему равноангельному лицу... Да прочтется сия книга и прочим нашей братии, у вас пребывающим, иже с нами союзом любви христове сопряженные” (с. 290). Соответственно, Алексей был только исполнителем определенного “заказа”, реализация которого должна была способствовать укреплению неких псковско-московских контактов. То, что предметом этого “заказа” был довольно сомнительный, с точки зрения ортодоксов, текст календарно-астрономического содержания, вполне вписывается в контекст придворной жизни первых десятилетий Иванова правления (вспомним, например, хотя бы Феодора Жидовина, который на рубеже 1460–70-х гг. по поручению Ивана III и митрополита Филиппа создал такое парадоксальное произведение, как “Книгы, глаголемые Псалтырь”<sup>90</sup>).

Что касается времени, когда происходили все эти события, то, вероятнее всего, в письме Алексея к Софронию речь шла о визите Ивана III в Новгород в 1476 г. Другое письмо Алексея, адресованное “кир Иоанну” и написанное уже после того, как автор “со царем Иоанном Васильевичем изыдох... в царствующий град Москву”, было написано, очевидно, вскоре после 1480 г., когда, вернувшись

---

вариантами синонимии: *Темчин С.Ю.* О разграничении лексических архаизмов и инноваций в церковнославянском тексте: варианты к̑нижьникъ и к̑нигычии в списках Евангелия XI–XVI вв. // *Slavistica Vilnensis*. 1995. Вильнюс, 1997. С. 64–81), и, таким образом, речь шла о какой-то рядовой личности. Не исключено также, что он скрывается за каким-нибудь некалендарным именем (вспомним, например, дяков-еретиков Истоуму и Сверчка).

90 См. детальный анализ этого произведения: *Zuckerman C.* The “Psalter” of Feodor and the Heresy of the “Judaizers” in the Last Quarter of the Fifteenth Century // *Harvard Ukrainian Studies*. 1987. Vol. XI. № 1/2. P. 77–99.

из Новгорода, Иван III сделал Алексея протопопом только что построенного Успенского собора. Впрочем, вызывает удивление, что "кир Иоанн", названный в послании Сиксту "подскарбим найвышшим земским Великого князства Литовского", фигурирует в послании Алексея как житель Пскова и "писарь градский" (с. 294)<sup>91</sup> – особенно если руководствоваться справочными изданиями, где Иван Солтан значится в должности подскарбия земского еще в августе 1486 г.<sup>92</sup> Однако на самом деле в документе, который при этом цитируется<sup>93</sup>, говорится о совершенно ином лице – Иване Александровиче Стретовиче; так что, выходит, мы не имеем никаких известий о судьбе Ивана Солтана после 1476 г. Это делает возможным допущение, что он появился в Пскове в связи с теми же событиями, которые обусловили появление на Новгородщине Федора Бельского (где, напомним, он стал жертвой самоуправства чернеца Захара). Имеем в виду пресловутый "заговор князей" 1480–1481 гг., стоивший жизни Михаилу Олельковичу, который, как принято считать, был раскрыт не без помощи еще одного из известных нам "подписантов" – Ивана Ходкевича<sup>94</sup>. Вполне вероятно, что младший из Солтанов также был посвящен в планы заговорщиков – и вполне закономерно, что после их краха он нашел пристанище у псковских "братьев"<sup>95</sup>.

91 Термин опять-таки заимствован из легенды о персидских мудрецах и кажется несколько искусственным – хотя имеется, например, одиночное упоминание о "писаре городском" в Дорогичине (1511): Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 2. № 64. С. 80–81; Русская историческая библиотека. Т. 20. Ст. 665.

92 См.: *Urządnicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku: Spisy*. Kórnik, 1994. S. 155. № 1203.

93 См.: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1863. Т. 1. № 229. С. 295; *Свенцицкий И.* Лаврашевское Евангелие начала XIV века (палеографически-грамматическое описание) // Известия Отделения русского языка и словесности. СПб., 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 212.

94 Среди работ последних десятилетий, где рассмотрена эта проблема, отметим, в частности: *Krupska A.* W sprawie genezy tzw. spisku książąt litewskich w 1480–1481 roku: Przyczynek do dziejów walki o "dominium Russiae" // *Roczniki Historyczne*. 1982. R. XLVIII. S. 121–146; *Кром М.М.* Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. М., 1995. С. 72–77.

95 На знакомство Солтана с Алексеем указывают отмеченные выше пассажи из послания Сиксту; эти контакты могли завязаться при посредничестве Михаила Олельковича, который, как известно, привез в Новгород Схарию в 1470 г. Возможно, фрагмент одного из ранних посланий Алексея к Ивану Солтану сохранился в

Остается лишь сожалеть, что их деятельность осталась практически неизвестной историкам, окрестившим “жидовствующими” новгородско-московскими еретиками. Очевидно, однако, что именно она со временем “отозвалась” посланиями псковского монаха Филофея – а в конце XVI в. уцелевшие фрагменты работ Алексея (чье табуизированное имя, очевидно, вычеркивалось так же, как и имя митрополита Зосимы) были собраны и переписаны псковичем Иваном Рыковым, превратившись в его “творение”. Что касается Ивана Солтана, то в его деятельности (собственно говоря, в его посланиях, адресованных, с одной стороны, папе Сиксту IV, а с другой – “кир Алексею”) сфокусировалось то разнообразие культурных импульсов, которые в последние десятилетия XV в. питали духовную жизнь в Восточной Европе<sup>96</sup>. Характерно, что дальнейшему развитию этих тенденций воспрепятствовало активное противодействие московских официальных кругов: с одной стороны, была прекращена деятельность “жидовствующих”, тогда как, с другой, энергичное внешнеполитическое давление Ивана III, выступавшего под лозунгом защиты православия, вынудило верхушку ВКЛ отказаться от попыток реализации церковной унии, инициированных митрополитом Иосифом. Таким образом, сказалась общность исторических судеб жителей этих территорий, вполне очевидная для почитателей книги Рафли: кому, как не им, было знать, что они живут под знаком Крона (Сатурна), и эта планета “стоит над Рускою землею и над Литовскою, над Великим Новым градом и над Москвою и над Литвою”.

---

составе одного из “миротворных кругов” (см.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси... С. 128), где говорится о “братьях по плоти” адресата – и это снова-таки напоминает фразеологию послания Сиксту, где именно так “отрекомендован” Михаил Олелькович (“брат по плоти пресветлаго короля полско-го... Казимира”). Жаль, что мы не имеем документов последнего, адресованных Михаилу Олельковичу; к его отцу он обращался как к “брату” (см., например: *Русский феодальный архив... Ч. 1. № 29. С. 139; Грушевський М.* До питання про правно-державне становище київських князів XV в.: Дві грамоти в.к. Казимира з часів київського князя Олелька // *Записки НТШ. 1899. Т. 31. С. 4).*

<sup>96</sup> Правда, в своих духовных исканиях Солтан имел не только единомышленников (вроде Михаила Олельковича), но и предшественников – в частности, в лице митрополита Исидора, который интересовался еврейской астрономической литературой (см. относительно этого: *Taube M.* *The Kievan Jew Zacharia...* P. 181).

## СТРУКТУРА АНТИИУДЕЙСКОГО ДИСКУРСА В "ПРОСВЕТИТЕЛЕ" ИОСИФА ВОЛОЦКОГО И "ПОСЛАНИИ" ИНОКА САВВЫ (КОНЕЦ XV – НАЧАЛО XVI В.)

Обращение к произведениям антииудейской полемики и другим текстам, создававшим образ еврея в общественном сознании христианских обществ средневековой Европы, выявляет существенные различия в том, как иудаизм воспринимался (вплоть до XVII в.) в византийско-славянских культурах, с одной стороны, и в западнохристианских – с другой<sup>1</sup>. Это касается, в частности, и Московской, и Литовской Руси (России, Украины и Белоруссии). Однако установить, в чем была специфика различных элементов образа евреев и иудаизма в византийско-славянских культурах в Средние века и раннее Новое время, насколько глубоки отличия этих дискурсов от тех дискурсов, которые характерны для западнохристианского мира, как своеобразие восточнохристианских представлений об иудаизме сказалось на позднейшей истории христианско-еврейских отношений – всё это предстоит сделать в будущем.

В настоящей статье представлены результаты лишь своего рода пробного зондажа – анализа только двух русских источников конца XV – начала XVI в., формировавших и отражавших взгляд русского общества на иудаизм и евреев в десятилетия, когда религиозная жизнь России была отмечена так называемой "ересью жидовствующих"<sup>2</sup>. Названный период выигрышен тем, что перед лицом вызова, брошенного "жидовствующими", не-

- 1 См. помещенную в настоящем издании статью М.В. Дмитриева.
- 2 Прежде мы обращались к этим источникам в трех других статьях: *Dmitriev M.V. Die Sicht des Judentums im Russland des 16. Jahrhunderts // Christen und Juden im Reformationszeitalter / Hrsg. von R. Decot und M. Arnold. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 72). S. 217–235; Dmitriev M.V. La perception et l'image du judaïsme en Russie Orientale à la fin du XV<sup>ème</sup>–XVI<sup>ème</sup> siècles (remarques préliminaires) // Les Églises et le Talmud. Ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (XVI<sup>e</sup>–XIX<sup>e</sup> siècles / Sous la dir. de D. Tollet. Paris: Presses de l'Université Paris – Sorbonne, 2006. P. 15–34; Dmitriev M. Joseph de Volokolamsk, était-il antisémite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 77–98.*

которые церковные полемисты заняли более или менее определенную позицию в отношении иудаизма. Она отражена в ряде текстов. Самый известный из них – “Просветитель” Иосифа Волоцкого<sup>3</sup>. Вторым по значению памятником антииудейской по-

- 3 [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Изд. 4-е. Казань, 1903 (предшествующие издания: Казань, 1857, 1882, 1892). Научно-критическое издание “Просветителя” до сих пор не осуществлено. Однако есть ряд научных изданий отдельных текстов, легших в основу “Просветителя”, см.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. Приложения; [Иосиф Волоцкий]. Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959; Иосиф Волоцкий. Яко не подобает Божиим церквам обид творити // Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1902. Приложения. С. 128–144; Иосиф Волоцкий. Послание архимандриту Евфимию // Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227–239. Нельзя считать точно установленным время составления “Просветителя”. Я.С. Лурье в результате кропотливой работы пришел к выводу, что сведение воедино разных текстов произведено Иосифом Волоцким постфактум, не ранее 1502 г., чтобы оправдать расправу с московским кружком “жидовствующих”. Его мнение поставлено под сомнение (см.: Плигузов А.И. “Книга на еретиков” Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90–139; Лурье Я.С. Когда была написана “Книга на новгородских еретиков” // ТОДРЛ. Т. 49 (1996). С. 77–88). См. также: Голейзовский Н.К. “Послание иконописцу” Иосифа Волоцкого и его адресат – Дионисий. Автореф. дис. ... М., 1970; Лурье Я.С. Источники по истории “Новоявившейся новгородской ереси” (“жидовствующих”) // Jews and Slavs / Ed. by W. Moskovich et al. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 199–223; Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источников // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 78–100; Luria J. Problems of Source Criticism (with Reference to Medieval Russian Documents) // Slavic Review. Vol. 27 (1968). P. 1–22; Luria J.S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movement of the late Fifteenth Century // California Slavic Studies. Medieval Russian Culture. Berkeley, 1984. Vol. 12. P. 150–171; Алексеев А.И. К изучению творческой истории “Книги на еретиков” Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. 2008. № 1 (31). Март. С. 5–15; Древняя Русь. № 2 (32). Июнь. С. 60–71; Алексеев А.И. О “Просветителе” и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 121–220; Алексеев А.И. Жидовствующие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XIX. С. 185–194; Алексеев А.И. Зосима // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 355–360. См. также помещенную в настоящем издании статью А.И. Алексеева.

лемики этого времени следует признать трактат против “жидов и еретиков”, приписываемый или Спиридону-Савве, литовско-русскому (литовско-русинскому) митрополиту, или некоему монаху одного из северных монастырей Савве<sup>4</sup>. Два этих текста позволяют достаточно ясно увидеть самое структуру антииудейского дискурса восточнославянской православной культуры второй половины XV – начала XVI в.

В историографии преследование и подавление “ереси жидовствующих” служит доводом в пользу тезиса о существовании в России XV–XVII вв. антисемитизма такого типа, какой ничем существенным не отличается от западных средневековых аналогов. Бросается в глаза, что этот тезис остается, по сути дела, априорным, так как до недавнего времени не было попыток выяснить, как именно евреи и иудаизм характеризовались в русских текстах начала московской эпохи. Кроме того, ясно, что если сами “жидовствующие” (а это были в подавляющем большинстве представители духовенства) были в самом деле “иудаизантами”, то их трудно заподозрить в антииудаизме и антисемитизме.

### Евреи и иудаизм в “Просветителе” Иосифа Волоцкого

Библиография работ, предпринимавших более или менее удачные и солидные попытки научного анализа данных о “ереси жидовствующих”, включает уже сотни наименований<sup>5</sup>, те или иные мнения о ереси высказаны в десятках других книг и статей.

Во многих исследованиях, разумеется, затрагиваются и вопросы отношения Иосифа Волоцкого к иудаизму и евреям. При этом, во-первых, утверждается, что отношение к евреям в России конца XV – начала XVI в. было глубоко враждебным, и поэтому дискредитации еретиков хорошо служили обвинения в “жидовствовании”, т. е. “иудаизантизме”. Во-вторых, считается, что Иосиф Волоцкий был антисемитом, выразившим, соответственно, антисемитские и антииудейские настроения русского общества той поры.

4 См.: [Спиридон-Савва]. Послание инока Саввы на жидов и на еретики / С предисл. С.А. Белокурова // О ереси жидовствующих; Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым, М.И. Соколовым // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете (далее: ЧОИДР). 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 1–94.

5 Попытка суммарной библиографии на середину 1990-х гг.: Dmitriev M. Dissidents russes. Feodosij Kosoj. Baden-Baden: V. Koerner-Verlag, 1998 (= Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XIX). P. 53–72.



Для адекватной оценки взгляда Иосифа Волоцкого на иудаизм необходимо иметь в виду, что контакты между новгородским духовенством и представителями киевской еврейской общины, как теперь признано<sup>6</sup>, в самом деле имели место, и “еретики” в самом деле испытывали интерес к иудаизму, и некоторые из них, скорее всего, в самом деле были в той или иной степени “иудаизантами”, т. е. в чем-то восприняли иудейские влияния.

Иосиф Волоцкий, как известно, настаивал на прямом влиянии киевских евреев на новгородское духовенство. Согласно “Просветителю”, некий Схария, затем несколько других евреев появились в Новгороде в 1471 г. в свите киевского князя Михаила Александровича (Олельковича). Они, согласно Иосифу, обратили в иудаизм сначала попов Алексея и Дениса, а потом и ряд других представителей духовенства и мирян. В 1480 г. Алексей и Денис были переведены в Москву и поставлены служить в двух главных кремлевских соборах. В Москве сложился еще один кружок “жидовствующих”, среди которых были и высокопоставленные люди. В 1490 г. по настоянию новгородского архиепископа Геннадия состоялся первый церковный собор, осудивший ересь “жидовствующих”. Однако наказания коснулись только части

6 См.: *Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 168–198; Таубе М. Послесловие к “Логическим терминам” Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб.: Atheneum; Феникс, 1997. С. 239–246; Taube M. The 15<sup>th</sup> C. Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // *Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья / [= UCLA Slavic Studies, IV]. М., 2005. С. 185–208; Romanchuk R. The Reception of the Judaizer Corpus in Ruthenia and Muscovy: a Case Study of the Logic of Al-Ghazzali, the “Cipher in Squares”, and the Laodicean Epistle // Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья / Ed. by V.V. Ivanov and J. Verkholantsev [= UCLA Slavic Studies, IV]. М., 2005. P. 144–165. Существование таких контактов допускал и А.И. Клибанов (см.: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в 14 – первой половине 16 в. М., 1960). См. также: Раба Й. “Жидовствующие” ли? История задушевной мысли // *Russia Mediaevalis. 2001. Vol. X. P. 126–149; Архипов А. По ту сторону Самбаиона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1995; Архипов А.А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV–XVI вв. Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1982; Cavaion D. Gli ebrei e l’eresia giudaizzante di Novgorod // *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti. Roma, 1990. P. 69–385. См. также статью Е.В. Русиной в настоящем издании.****

диссидентов и оказались сравнительно мягкими. После 1490 г. движение продолжало развиваться, рекрутируя всё новых сторонников, при странном, на первый взгляд, попустительстве властей. Оно было разгромлено лишь в начале XVI в. – и скорее по политическим, а не по религиозным соображениям<sup>7</sup>.

Всего известны имена более 50 (54 – по максимальному счету) участников движения, большая их часть – представители духовенства. Однако памятников, которые выразили бы идеологию "жидовствующих" "от первого лица" до нас не дошло, а единственный, который может претендовать на такую функцию (так называемое "Лаодикийское послание" Федора Курицына), из-за своей краткости и эзотерического характера до сих пор не поддается убедительной интерпретации<sup>8</sup>.

- 7 Самую полную картину событий дал Я.С. Лурье (см.: *Лурье Я.С.* Новгородско-московская ересь конца XV – начала XVI в. // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960).
- 8 См.: *Григоренко А.Ю.* "Лаодикийское послание" и его литературное окружение // ТОДРЛ. 1990. Т. XLIII. С. 324–329; *Fine J.V.* Fedor Kuritsyn's "Laodikijskoje Poslanije" and the Heresy of the Judaizers // *Speculum* 1966. Vol. XLI. № 3. P. 500–504; *Kämpfer F.* Zur Interpretation des 'Laodicensischen Sendschreibens' // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 16 (1968). S. 53–69; *Freydank D.* Zum Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus // *Zeitschrift für Slavistik*. Bd. XIII (1968). S. 98–108; *Freydank D.* Der "Laodicenerbrief" ("Laodikijskoje poslanie"). Ein Beitrag zur Interpretation eines ltrussischen humanistischen Textes // *Zeitschrift für Slavistik*. Bd. XI (1966). S. 355–370; *Majer J.* Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten "Laodicensischen Sendschreibens" // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1969. Bd. 17. S. 1–12; *Luria J.* Zur Zusammensetzung des "Laodicensischen Sendschreibens" // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1969. Bd. 17. S. 161–169; *Haney J.V.* The Laodicean Epistle: Some Possible Sources // *Slavic Review*. Vol. 30 (1970). P. 832–842; *Лилиенфельд Ф.* Иоанн Гритемий и Федор Курицын // *Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции*. М., 1976. С. 116–123; *Lilienfeld F. von.* Das "Laodikijskoje poslanie" des grossfürstlichen D'jaken Fedor Kuricyn // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1976. Bd. 24. S. 1–22; *Lilienfeld F. von.* Über einige Züge des Frühhumanismus und der Renaissance in Russland und Deutschland – Johannes Trithemius und Fiodor Kuritsyn // *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*. Gessen-Neustadt, 1976. Bd. 36. S. 23–35; *Lilienfeld F. von.* Die "Häresie" des Fedor Kuricyn // *Forschungen sur Osteuropäischen Geschichte*. 1978. Bd. 24. S. 39–64; *Seebohm T.M.* Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland.

В связи с ересью ставится и вопрос о так называемой “литературе жидовствующих” – ряде памятников, переведенных с еврейских (и арабо-еврейских) оригиналов в украинско-белорусских землях и пришедших оттуда в Новгород и Москву<sup>9</sup>. Если даже исходить из того, что эти памятники не имеют отношения к ереси как таковой, для вопроса о влиянии иудаизма и еврейской культуры на древнерусскую культуру и о сложившемся в Древней Руси образе иудаизма эти переводы имеют громадное значение<sup>10</sup>.

Bonn, 1977 (= Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 17); *Stichel R.* Zur Bedeutung des altrussischen “Laodicensischen Sendschreibens” (Vorbericht) // *Zeitschrift für Slavische Philologie.* 1978. Bd. XL. № 1. S. 134–135; *Stichel R.* “Epistola laodicensis” attribuita all’eretico Kuriscyn: uno scritto di epoca paleocristiana // *Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millenio.* A cura di S. Gracioti. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1991. P. 213–231; *Michelis C.G. de.* Il “Laodikijskoe poslanie” // *Ricerca Slavistica.* 1992–1993. Vol. XXXIX–XL. № 1. P. 155–171; *Taube M.* The “Poem of the Soul” in the *Laodicean Epistle* and the Literature of the Judaizers // *Камень Краеугълънъ. Essays presented to E.L. Keenan on his sixtieth birthday by his colleagues and students / Ed. by N.Sh. Kollmann, D. Ostrowski, A. Pliguzov, D. Rowland.* Cambridge, 1995 (=HUS. Vol. XIX [1995]). P. 671–685.

9 “Литературе жидовствующих” посвящено большое число исследований (см.: *Соболевский А.И.* Литература жидовствующих // *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси 14–17 вв. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 396–436). Из публикаций последних десятилетий следует отметить работы Т. Зеебома (*Seebohm T.M.* Ratio und Charisma...); М. Таубе (см. сноску 6), А.А. Турилова и А.В. Чернецова (*Турилов А.А., Чернецов А.В.* К культурно-исторической характеристике ереси “жидовствующих” // *Герменевтика древнерусской литературы.* М., 1989. Сб. 1. XI–XVI вв. С. 407–429).

10 Поворот в наших знаниях о взгляде на иудаизм в древнерусской культуре происходит благодаря фундаментальным исследованиям А.И. Пересветова-Мурата: *Pereswetoff-Morath A.* A Grin without a Cat. Vol. 2. “Adversus Iudeos” Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. Vol. 2. Jews and Christians in Medieval Russia – Assessing the Sources. Lund, 2002 (= Lund Slavonic Monographs. Vol. 4–5); *Pereswetoff-Morath A.* “Sag mig jude!”. Om judisk-kristna disputationer och andra antijudaistiska texter i rysk medeltidslitteratur (988–1600) // *Svantevit. Dansk tidsskrift for slavistik.* 1998. Vol. 19. № 2. P. 5–24; *Pereswetoff-Morath A.* “And Was Jerusalem Buidled Here...?” On the Textual History of the Slavonic *Jerusalem Disputation* // *Scando-Slavica.* Vol. 47 (2001). P. 19–38; *Pereswetoff-Morath A.* A Shadow of the Good Spell: on Jews and Anti-Judaism in the World and Work of Kirill of Turov // *Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde.* Bergen, 2000 (= Slavica Bergensia. Vol. 2). P. 33–75; *Pereswetoff-*

Прозелитические усилия Схарии и других евреев в Новгороде – вымысел Иосифа Волоцкого или подлинный факт? На этот счет существуют разные мнения, и сегодняшнее состояние исследований склоняет чашу весов в этом споре в пользу тех, кто признает роль еврейских влияний в истории “жидовствующих”<sup>11</sup>. Однако для нашей статьи этот вопрос не имеет принципиального значения, а важно лишь то, что Иосиф настаивал на своей версии происхождения новгородской “ереси” и именно в таком контексте высказывал свое мнение об иудаизме и евреях. Этот контекст предполагает максимальную мобилизацию антииудейских аргументов и обличительного пафоса. Ведь при данном Иосифом утвердительном ответе на вопрос об иудейских влияниях на “жидовствующих” и версии, изложенной “Просветителе”, ситуация оказывается особенно парадоксальной – евреи едва ли не открыто проповедуют иудаизм в Новгороде, православное духовенство с ними доверительно общается, принимает отчасти их идеи, потом эти же люди будут восхвалять иудаизм в Москве... Часть еретиков наказана, но мягко. А лидеры, Алексей и Денис, – те и вовсе поставлены служить в кремлевских соборах. Митрополит Геронтий ничего не предпринимает, его преемник Зосима, по словам Волоцкого, поддерживает еретиков, сам великий князь

---

*Morath A. “Whereby We Know that it is the Last Time”. Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Lund, 2006 (= Slavica Lundensia supplementa. Vol. 3).*

- 11 См., в частности: *Таубе М. Послесловие к “Логическим терминам” Маймонида и ересь жидовствующих... С. 239–246.* М. Таубе приходит к выводу, что переводчик послесловия (а в нем исследователь видит киевского еврея Захарию бен Аарона ха-Коэна, которого он, следуя за Ю.Д. Бруцкусом, идентифицирует со Схарией “Просветителя” (с. 246, примеч. 22) “прибавил к тексту Маймонида раздел, придавший всему сочинению идеологическую окраску гуманистического, прогрессивного и универсалистского толка, что, по его мнению, должно было понравиться адресатам. В переводе „Логик“ он также постарался скрыть мусульманское происхождение „Намерений“ Аль-Газали, заменив имена собственные, включая имя самого автора, и географические названия еврейскими (что не имеет места в переводе этого арабского трактата на еврейский язык), таким образом выдавая данный труд за принадлежащий еврейской рационалистической традиции. Отсюда я делаю вывод, что перевод предназначался нееврейскому читателю, интересовавшемуся иудаизмом, гуманизмом и рационализмом (и даже, возможно, относившемуся к ним с симпатией). Я считаю, что „новгородско-московские еретики“ вполне могли быть такими читателями” (Там же. С. 246). См. также: *Раба Й. “Жидовствующие” ли? История задушевной мысли... С. 126–149.*

и его сноха к ним благоволят, и только перемена в политической ситуации после 1498 г. приводит к перемене отношения к диссидентам, которых лишь в начале XVI в. подвергают репрессиям.

Как же именно, при такой экспозиции, Иосиф Волоцкий понимал “жидовствование” или “жидовское мудрование”, в котором он упрекал еретиков, и каков был его взгляд на самих евреев и иудаизм? Попробуем выделить основные мотивы антииудейских и антиеврейских высказываний Иосифа.

### **“Жидовствование” в понимании Иосифа Волоцкого**

Тот фрагмент “Просветителя”, который рассказывает о появлении ереси и ее распространении, важен для нас тем, что позволяет увидеть, в каком именно контексте Иосиф Волоцкий разворачивал свой антииудейский дискурс.

Родоначальник ереси, киевский еврей Схария, “бьаше диаволов сосуд и изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологи”<sup>12</sup>. Согласно Волоцкому, именно Схария совратил в иудаизм Дениса и Алексея. Потом в Новгород из Литвы прибыли и другие евреи – Иосиф Шмойло-Скаравей, Мосей Хануш. “Толико же Алексей и Денис подщаниа положиша о жидовской вере, яко всегда с ними пити же и ясти и учиться жидовству и не токмо же сами, но и жены своа и дети научиша жидовству”<sup>13</sup>. Они якобы захотели обречься, но евреи им этого не разрешили, опасаясь разоблачения и советуя исповедовать иудейство втайне, а внешне продолжать оставаться христианами. Алексея в кругу “жидовствующих” стали называть Авраамом, а его жену – Сарой. “Потом же Алексей научи многих жидовству... Денис же поп такоже многих научи жидовствовати...”. Среди обращенных в иудаизм – зять Алексея Иван Максимов, его отец поп Максим, многие другие священники, дьяконы и миряне, и их имена приводятся Иосифом (протопоп Гавриил Софийский, Гридя Клоч, Григорий Тучин, поп Григорий сын его Самсонка, Гридя, дьяк Борисоглебский, Лавреша, Мишука Собака, Васюк Сухой, зять Дениса, поп Федор, поп Василий Покровский, поп Яков Апостольский, Юрка Семенов, Авдей и Степан, поп Иван Воскресенский, Овдоким Люлиш, дьякон Макар, дьяк Самуха, поп Наум).

Геннадий, поставленный новгородским архиепископом в 1484 г., словно лев “ногты своими растерзая тех скверныя оутро-

12 [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Изд. 4-е. Казань, 1903. С. 31.

13 Там же. С. 31–32.

бы, напившася яда жидовского, зуобы же своими съкрушаа и растерзаа, и о камень разбивая"<sup>14</sup>. Но тем временем, появившись в Москве, Денис и Алексей, "тайно же сеюще семя скверное, и многыа душа погубиша и в жидовство отведоша, якоже некыим отбежати и обрезатися в жидовскую веру от них же есть"<sup>15</sup>. Они совращали христиан "в помощь своая скверныя жидовскыя веры" и "многих наоучиша жидовствовати"<sup>16</sup>. Далее Иосиф перечисляет "совращенных" в "жидовство" (архимандрит Зосима, будущий митрополит, дьяки Федор Курицын и Истома Сверчок, купец Кленов, монах Захар), которые, в свою очередь, научили "жидовствовать" многих других<sup>17</sup>.

Протопоп Алексей, Федор Курицын и другие "звездозаконию бо прилежаху и многим баснотворением, и астрологи и чародейству и чернокнижию. Сего ради мнози к ним оуклонишася и погрязоша в глубине отступления"<sup>18</sup>.

Таким образом, согласно высказываниям этой части "Просветителя", "жидовствование" русских диссидентов выражалось в том, что они, как и Схария, увлекались астрономией, астрологией, чародейством и чернокнижием и другими ложными учениями, а также "криво" толковали Библию<sup>19</sup>. Из других высказываний Иосифа следует, что, наряду с этим, "жидовствовать" – значит обрезываться; утверждать, что Христос простой человек, а не Бог ("Божественное бо Христово превечное рожество, еже от Отца, ложна нарекоша, и въчеловечению Его... поругашася", говоря, в частности, о Христе, что "тот прост человек есть, а не Бог, и распят быть от Июдей, и истле в гробе, сего ради, рече, подобает ныне закон Моисеов держати"<sup>20</sup>); провозглашать вместе с евреями: "Поругаемся иконам сим, якоже жидове Христу поругашася"<sup>21</sup>. "Жидовство" отождествляется также с проповедью Деяtosловия: вместе с Зосимой другие ученики Алек-

14 Там же. С. 38.

15 Там же. С. 37.

16 Там же. С. 38.

17 См.: Там же. С. 31–32.

18 Там же. С. 39.

19 "И их же видяху благоразумных и писаниа божественная ведящих, тех еще в жидовство не смеюще приводити, но некыя главизны божественнаго писаниа Ветхаго же Завета и Новаго на криво сказоующе, и в своей ереси прехыщряюще, и баснослова некаа и звездозакониа оучаху, и по звездам смотрити и строити рожение и житие человеческое, а Писание Божественное презирати яко же ничтоже суще, и непотребно человеком, простейших же на жидовство оучаху" (Там же. С. 44–45).

20 Там же. С. 33.

21 Там же. С. 34.

сея и Дениса “десятословием на жидовство оучаще, и саддукейскую, и мессалианскую ересь держаще, и многа развращения творяще”<sup>22</sup>.

Таким образом, понимание “жидовствования” еретиков сведено Иосифом Волоцким к четырем компонентам: а) колдовству и астрологии (чернокнижию и чародейству); б) отрицанию божественности Христа и отвержению, в связи с этим, иконопочитания; в) проповеди Десятословия вместо Евангелия; г) следованию закону Моисееву и приверженности обрезанию.

### Евреи и иудаизм в оценке Иосифа Волоцкого

Теперь следует внимательно присмотреться и к тому, как Иосиф Волоцкий отзывается о собственно евреях и иудаизме. Разумеется, не могут не встречаться упоминания о распятии Христа “иудеями” и выражения типа “жидове Христу поругашася”<sup>23</sup>. Но каковы бранные выражения и обвинения Иосифа в адрес евреев, если ругань и обвинения против еретиков приравнять ко взглядам на евреев?

“...сам диавол, и все его воинство ополчившеся на Христову Церковь, якоже зверие дивии, не плоти человека вкушаху, ниже крови пияху, но душа погоубляюще, ей же весь мир недостоин”<sup>24</sup>. “О сквернии языцы, о мерзкая и гнилая уста, елицы богохульный он испоустиша глас”<sup>25</sup>. “Яд жидовства” часто упоминается Иосифом<sup>26</sup>. Другие “сильные выражения”: Иосиф упоминает “пагоубную оную жидовскую зимоу” и “пагоубныя плевелы жидовския”<sup>27</sup>; Алексей и Денис привели многих на сторону “своея скверная жидовския веры”<sup>28</sup>, в стране распространились “злаа и помраченная жидовская предания”<sup>29</sup>; “скверное и жидовское... учение”<sup>30</sup>; “аще жидовин дерзнет развратити хриси-

22 Там же. С. 44.

23 Там же. С. 34.

24 Там же. С. 47.

25 Там же. С. 34.

26 “Его же он напои яда жидовского, Зосимоу глаголю сквернаго” (Там же. С. 40), “псов онех и сынов погыбелных, вьскормленых ядом жидовским” (Там же. С. 42), “не възможе оудръжати яда жидовского в скверном своем сердце” (Там же. С. 42–43), “скверный” Зосима “оболкса в пастыркую одежу, и ихже оубо простейших обретааше, напяше яда жидовского” (Там же. С. 40, 42–43) и т. п.

27 Там же. С. 45.

28 Там же. С. 38.

29 Там же. С. 59.

30 Там же. С. 57.

ьянскую веру, главней повинен казни"<sup>31</sup>; "иудейское бесование"<sup>32</sup>; "еретици бесятся, иоудеи съпротивятся и истинна враги есть"<sup>33</sup>; Бог снисходил к слабости иудеев ("немощемь их сходя"<sup>34</sup>) "жестосердия их ради и непокорства"<sup>35</sup>; среди христиан было много святителей, мучеников, преподобных отцов, мучениц и преподобных жен – а "в иудеехъ не соут была такава"<sup>36</sup>.

С другой стороны, стоит обратить внимание на то, что Филон Александрийский для Иосифа – "много оученый и многый в разуме Филон жидовин"<sup>37</sup>, что, говоря в специальной главке о распятии Христа, Иосиф не упоминает иудеев как "виновников"<sup>38</sup>. Кроме того, он посвящает несколько страниц объяснению слов апостола Павла "Слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину" (Рим. 2: 10), а также слов "во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен ему" (Деян. 10: 34–35)<sup>39</sup>.

Мы можем констатировать, что в большинстве случаев констатирующим признаком "иудея" у Иосифа Волоцкого является тот факт, что "иудей" – "еретик", а не те или иные "пороки", которые были бы свойственны иудеям. Стоит отметить, что каждое "слово" "Просветителя" названо "словом на ересь новгородских еретиков", но во вводном "Сказании" Иосиф пишет: "и да никтоже ми зазрит, яко в всяком слове изъявих еретичествующих, и жидовская мудрствующих"<sup>40</sup>. Ясно видно, что именно Иосифу Волоцкому "не нравится" в еретиках, но что Иосифу "не нравится" в самих евреях и иудаизме?

То, что "евреи" распяли Христа, то, что они ставят Десятозаконие выше Евангелия и Ветхий Завет выше – Нового, то, что они не признают Христа Сыном Божиим, отвергают иконы, не оставляют своих обрядов и жертвоприношений. То есть ему ненавистны в "евреях" те черты, которые он обличает в русской ереси "жидовствующих". Поэтому трудно отказаться от впечатления, что ненависть к своим, отечественным диссидентам первична, а вражда к иудаизму и евреям – вторична. Оказывается, что "евреи"

31 Там же. С. 485.

32 Там же. С. 60.

33 Там же. С. 62 (в публикации ошибочно напечатано "врати" вместо "враги").

34 Там же. С. 189, 190.

35 Там же. С. 190.

36 Там же. С. 253.

37 Там же. С. 61.

38 Там же. С. 108–113.

39 Там же. С. 198 сл.

40 Там же. С. 47.



ненавистны Иосифу не сами по себе и даже не столько как иудеи, сколько как “развратники” православных христиан. Сами же по себе иудеи нехороши тем, что они – нехристиане. Сколько-нибудь развернутого набора негативных черт, которые выходили бы за пределы того, что иудеи отказываются быть христианами, Иосиф не способен, как оказывается, предложить своему читателю. Отсюда постоянная тавтологическая конструкция в высказываниях Иосифа Волоцкого об иудеях: они плохи тем, что они – нехристиане; быть нехристианином равнозначно ереси; ересь – зло, она нехороша тем, что не признает истины христианства; иудеи не признают истины христианства, и этим они не хороши, и т. д.

Можно задать вопрос: в чем (кроме “слабости”, “жестокосердия”, “упрямства”, “темноты”, что само по себе еще очень далеко от “химического антисемитизма”) обвинил бы Иосиф Волоцкий иудеев, если бы не возникло движение новгородско-московских “еретиков”, во взглядах которых он усматривал продолжение иудаизма?

### Евреи и иудаизм в оценке Спиридона-Саввы

“Послание на жидов и еретики”<sup>41</sup> представляет собой компиляцию, сделанную около 1488 г. на основе Толковой Палеи и “Слова о законе и благодати” митрополита Илариона. Своих добавлений Савва избегает. Об авторе “Послания” мало что известно<sup>42</sup>. Он именует себя иноком “Сенного острова”. По предположению Лурье, речь идет о Троицком Сенновском монастыре на Карельском перешейке. Послание было написано в связи с поездкой в Крым посла Ивана III Дмитрия Шеина, который, в частности, должен был вести переговоры с Захарием Скаррой Гуил Гурсисом (он же – Захария Гвизольфи, представитель генуэзской католической семьи, обосновавшийся на Тамани), которого приглашали на службу в Москву и считали (ошибочно) евреем<sup>43</sup>.

Публикатор памятника, С.А. Белокуров, считал автором послания Спиридона-Савву, бывшего одно время киевским

41 Послание инока Саввы на жидов и на еретики / С предисл. С.А. Белокурова // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым, М.И. Соколовым // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 1–94.

42 Дмитриева Р.П. Спиридон-Савва // Словарь книжников и книжности Древней Руси (далее: СККДР). Вторая половина XIV – XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 408–411 (библиография); Лурье Я.С. Савва // СККДР. Вторая половина XIV – XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 317–318 (библиография).

43 Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения... С. 109–110

митрополитом<sup>44</sup>. Спиридон-Савва – “родом тверитин”, поставленный в 1470-е гг. в митрополиты “киевские и всяя Руси” константинопольским патриархом, но не признанный польским королем и литовским князем Казимиром и посаженный польско-литовскими властями в тюрьму. Спиридону-Савве удалось бежать от заточения и перебраться в Московскую Русь, где он не оставлял претензий на сан митрополита, даже оказавшись в заточении в Ферапонтовом монастыре. Р.П. Дмитриева, Я.С. Лурье, В.И. Ульяновский не считают Спиридона-Савву автором “Послания на жидов и на еретики”. Однако А. Пересветов-Мурат считает опубликованное недавно А.А. Туриловым сочинение Спиридона-Саввы “Слово на шествие Святаго Духа”<sup>45</sup> доводом в пользу того, что и “Послание на жидов и еретики” было написано Спиридоном-Саввой<sup>46</sup>.

Мотивы антииудейского дискурса Спиридона-Саввы можно объединить в три основные группы. Первая включает мотивы, характеризующие основные черты, свойства, качества евреев, какими они видятся Спиридону. Таких мотивов – шесть: 1) евреям свойственен ряд недостатков; 2) среди недостатков евреев едва ли не главный – их слепота, неспособность увидеть в Христе Сына Божия и признать превосходство Нового завета над Ветхим; 3) евреи – прямые наследники/продолжатели тех иудеев, которые добились распятия Иисуса Христа; 4) евреи связаны с дьяволом; 5) евреи в свое время убили Христа; 6) евреи в свое время убивали пророков.

Вторая группа мотивов касается судьбы евреев и их отношений с христианами. В этой группе можно выделить 7 основных мотивов: 1) евреи наказаны разными способами за свои преступления и прегрешения; 2) евреям следует креститься, чтобы спастись; 3) евреи поставлены в положение рабов христиан; 4) упорствующих в своей неверии евреев постигнет вечное проклятие; 5) рядом с евреями (или – просто “евреями”) оказываются все, кто не входит в число христиан; 6) христиане должны сторонить-

44 О Киевском митрополите Спиридоне см.: Ульяновський В. Митрополит Київський Спиридон. Образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ: Либідь, 2004.

45 [Спиридон-Савва]. В неделю 50-ю слово на шествие Святаго Духа // Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. Вып. 7. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII века. М., 1999. Текст: С. 127–136.

46 *Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. I. “Adversus Iudeos” Texts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504.* Lund, 2002 (= Lund Slavonic Monographs. Vols. 4–5). P. 215.

ся евреев; 7) современные автору “жидовствующие” наследуют порокам и ошибкам евреев.

Третья группа включает собственно теологические мотивы антииудейского дискурса Спиридона-Саввы. Таких мотивов – три: 1) Иисус Христос был подлинно Сыном Божиим и Богом; 2) Новый Завет исполнил, превзошел и отменил Ветхий Завет; 3) христиане, а не иудеи составляют после пришествия Христа “истинный Израиль”.

Присмотримся к тому, как развиваются основные мотивы в сочинении Спиридона-Саввы, имея в виду, что оно почти полностью состоит из заимствований из Палеи и “Слова” Илариона.

Первый блок, как сказано, включает высказывания, характеризующие основные черты, свойства, качества евреев.

### I-1. Недостатки евреев

Евреи – “горды и непокорны”. Господь осудил “свою братию жидов гордых и непокоривых”<sup>47</sup>. Евреи – “сильны и богаты”. “Покушались бо и цари, и жидове сильные и богатые и мучители апостолом одолети, но не возмогоша, и сами исчезли беспамятни”<sup>48</sup>; “окаяннии жидове вознеслися богатством”<sup>49</sup>. Евреи – “фарисеи, книжники, лицемеры”, и именно к “окайнным” евреям обращены обличения Христа, переданные в Евангелии от Матфея<sup>50</sup>. Евреи – “строптивый и развращенный род”, по словам Моисея<sup>51</sup>.

В трактате Спиридона упоминается также “жестосердие” евреев<sup>52</sup>, незаконное действие евреев<sup>53</sup>. Евреи “распалешася завистью и высокоумием” и связали Христа<sup>54</sup>.

Обличения евреев сведены в резкую диатрибу, которая опирается на книгу Еноха<sup>55</sup>.

### I-2. “Слепота”, неразумие, “детский ум” евреев

Иудейское учение – “тьма”, и горе тому, “кто им внимает, и словес их слушает и ползуется от них или чаёт в них что”, “тма бо есть жидовское учение и, любя его, [человек] “ходит во тьме”<sup>56</sup>. Обосновывая этот тезис, Савва приводит обширные выписки из

47 [Спиридон-Савва]. Послание. С. 5.

48 Там же. С. 7.

49 Там же. С. 7.

50 Там же. С. 7–8.

51 Там же. С. 26.

52 Там же. С. 48.

53 Там же. С. 60.

54 Там же. С. 61.

55 Там же. С. 66.

56 Там же. С. 2.

соборных посланий апостола Иоанна. Евреи – неразумные<sup>57</sup>, слепые<sup>58</sup>, безумные<sup>59</sup>. В евреях нет добра, ибо они не веруют Евангелию, и “несмыслен” тот человек, кто верует евреям, “или учится от них, или мнит, что в них добро; жидове бо евангелию не веруют, да и те, хто им последует”<sup>60</sup>. Евреи имеют детский ум, и потому никак не хотят уверовать в Христа – “смотри же, господине, детского ума их”: Христос у них на глазах совершил множество чудес, а они не уверовали. “И како той окаянный жидовин тщится солнце помрачити?”<sup>61</sup>. Евреи стараются скрыть истину (тщатся “истину покрыти”<sup>62</sup>), хотя “вся вселенная исполнь славы Христовы”. Евреи не могут понять самоуничужения Сына Божия, им нужны чудеса: “<...> понеже иудее знамена просят и еллыны премудрости ищут, мы же проповедаем Христа распята, иудеом убо соблазн, еллином же безумие”<sup>63</sup>. Евреи не познали Христа, как Исаак, ослепши, не узнал Иакова, призвав его к себе<sup>64</sup>.

Евреи неразумны и помрачены<sup>65</sup>, они слепы, не узнают Христа в момент въезда Иисуса в Иерусалим<sup>66</sup>. Евреи не признали Христа вопреки пророчествам и нарекли его злодеем: Христово явление и распятие было предсказано, “окаянные жидове” нарекли Христа злодеем – “злодея нарекосте”<sup>67</sup>. Очи евреев помрачились (“помрачистася очи жидовские”<sup>68</sup>), они не “разумеют” Сына Божия (“О окаянный жидове! Како не разуместе Сына Божия, волею плоть понесшя, а божественую силу в Себе имуща”<sup>69</sup>). Евреи страдают от “глада словес Божиих” – как Иаков стал изнемогать от голода в Ханаанской земле, так “и приспе

57 Там же. С. 5 (“аще ли, неразумный жидовине, не веруеши сему”).

58 Там же. С. 8.

59 Там же. С. 9.

60 Там же. С. 8.

61 Там же. С. 9.

62 Там же.

63 Там же. С. 14.

64 Там же. С. 22–24.

65 Слова самого Спиридона-Саввы после цитаты из Палеи: “Дивлюся, о жидовине, неразумию твоему и помрачению: како еси прочитал сиа словеса Божия по вся суботы, еже преже бытъя тебе Бог сказа, ему же подобает быти и бысть” (Там же. С. 28).

66 “Горе вам, окаянная жидове! Младенцы ваши Бога познали, пришедшого во плоти, и хвалу Ему воздали, и народы простии людие и ти Его прославишя; слепцы ти Его познашя сына Давидова и Бога сущаго. Вы же, окаянный жидови, воистину слепи есте...” (Там же. С. 31).

67 Там же. С. 34.

68 Там же. С. 37.

69 Там же. С. 38.

глад на вас, окаянный жидове, не глад брашна, но глад словес Божиих, якоже пророк рече<sup>70</sup>.

I-3. Евреи – наследники/продолжатели тех иудеев, которые добились распятия Иисуса Христа

Ослепление и безумие тех, кто распял Христа, живет и в их потомках – так можно резюмировать пассаж, где Савва снова предупреждает против контактов с евреями, потому что они сохраняют безумие и слепоту тех, кто распял Христа: “Да не дивно, что жидове слепы; дивно тем, кто волею ослеп, будучи христианин; жидове бо коли распяли Христа да и в гроб положили, покажу аз тебе жидовское безумие, да не веруяши, господине, лжем их, а сие укажет тебе евангелие<sup>71</sup>. Некоторые другие высказывания трактата можно понять в том же духе<sup>72</sup>. Однако позиция Спиридона-Саввы в вопросе о том, насколько современные ему евреи разделяют “ответственность” за распятие Христа и в каком смысле они наследуют иудеям – современникам Иисуса Христа, остается неотчетливой.

#### I-4. “Связь” евреев с дьяволом

Евреи – “покрадены сатанюю<sup>73</sup>: “ты же, жидовине, не хвалися, еспал бо еси от благословенного семени Авраамова и съчтался еси с гордым сатанюю, от него же и научен еси распяти Христа<sup>74</sup>; “зови себе того отца<sup>75</sup>, его же волю твориши<sup>76</sup>. Евреи будут мучиться с сатаной, как Иуда, которому они дали 30 серебрянников<sup>77</sup>; подобно Иуде, “вы, окаянные, имате удавиться мукою вечною<sup>78</sup>. Евреи приносят жертвы бесам, а не Богу (“и где же еси расточен, то бесом жре... а не Богу<sup>79</sup>). Тема связи евреев с антихристом и дьяволом в развернутом виде звучит в связи с наставлением Иакова к Дану, сыну Валину рабы Рахилиной<sup>80</sup>.

70 Там же. С. 39.

71 Там же. С. 8.

72 “А вы, окаянные, сами есте покрадены сатанюю, с ним же и мучитися имате, яко Июда, ему же и сребреники дасте” (Там же. С. 9); “Июда почя, а вы скончате, распинаючи Христа” (Там же С. 22).

73 Там же. С. 9.

74 Там же. С. 12.

75 То есть дьявола, а не Авраама.

76 Там же. С. 12.

77 “А вы, окаянные, сами есте покрадены сатанюю, с ним же и мучитися имате, яко Июда, ему же и сребреники дасте” (Там же. С. 9).

78 Там же. С. 10.

79 Там же. С. 59.

80 Там же. С. 4–50.

## I-5. Участие евреев в распятии Иисуса Христа

Евреи – распяли Христа, продолжая дела и обычаи своих предков, которые избивали пророков<sup>81</sup>. Жертвоприношение Исаака – прообраз того, как евреи распнут Христа<sup>82</sup>. Сстрадание и вся история Иосифа – прообраз мучений Христа<sup>83</sup>. Евреи возненавидели Христа за то, что тот отменил Закон<sup>84</sup>, и продолжили дело Иуды<sup>85</sup>. В те страшные дни евреи были “люты” к Христу (“такое убо и ваши жидовские книжницы и фарисеи скрежетаху зубы, люты же и немилостивны образы своя являюща на Господа Иса”<sup>86</sup>), были подобны зверям (“такое убо и на Господа Иса Христа собращася жидовская сонмища, аки зверие дивии, совлекоша с него ризу”<sup>87</sup>); они, как “дивии звери”, устремились на Христа, крича – “распни его...”<sup>88</sup> и не утрашились взять на себя и передать своим потомкам ответственность за распятие Христа<sup>89</sup>. Поэтому “те жидове от Аврамова же колена, которые Христа распяли, не токмо не благословени, но и прокляти”<sup>90</sup>.

## I-6. Евреи отвергали и убивали пророков

Бог, щадя народы, велел Иисусу собрать их, но прежде послал пророков, которые из-за “жестосердия” евреев не смогли исполнить этой миссии, и тогда родился Иисус Христос<sup>91</sup>. Евреи виноваты в избиении пророков: “Да чим ся ты, жидовине, хвалиши... Пророкы ли? Но тех еси побил”<sup>92</sup>.

Вторая группа мотивов касается судьбы евреев и их отношений с христианами.

81 Там же. С. 8 (“Да им будет дерзновенно и Христа распяти по делом и обычаю отец своих”).

82 Там же. С. 17–18.

83 Там же. С. 36 сл.

84 Там же. С. 22 (“Закон же Моисеов по всему упражняешся. Того ради и люди жидовстии разгорешася и неистови ся деяху [на Христа]”).

85 Там же. С. 22 (“Июда почя, а вы скончате, распинаючи Христа”).

86 Там же. С. 36.

87 Там же.

88 Там же. С. 54.

89 Там же. С. 39. В ответ на слова Пилата о невинности Христа, “Вы же, окаянные, возописте: кровь Его на нас и на чядех наших”.

90 Там же. С. 11–12.

91 “Но исперва пророки проповедати повеле в роде еврейстем; но и пророком не успевшим по жестосердию вашему, окаяннии жидове, так изволи родитися Сын Божий...” (Там же. С. 48).

92 Там же. С. 10. Послание повторяет слова апостола Матфея: “Жидове бо красят гробы пророческия, да не забвена будет злоба отец их” (Там же. С. 8).

II-1. Евреи наказаны разными способами за свои преступления и прегрешения

Доминирующий мотив высказываний Спиридона-Саввы о том, что касается наказания иудеев, – констатация того, что “окаянные” евреи прокляты. Христиане поклоняются Христу “распятому на кресте от жидов окаянных и проклятых, еже не будет им добра николиже”<sup>93</sup>; Христос осудит “окаянных жидов”<sup>94</sup>; “окаяннии жидове вознеслися богатством”<sup>95</sup>. Евреи – “отверженные сыны Измаиловы” (“вы же, жидове окаяннии, отвржени и Измаиловы нарекошестся, нам же восиа Солнце праведное Христос Бог...”)<sup>96</sup>. Евреи “сокрушены”, они рассеяны по миру и не могут восстать подобно тому, как разбитый глиняный сосуд уже не может быть сосудом<sup>97</sup>. Вся их жизнь разрушена, у них нет ни храма, ни града, сами же евреи рассеяны по миру, как прах бывает рассеян ветром<sup>98</sup>. Бог “жидов расточи” в наказание за распятие Христа<sup>99</sup>. Евреи наказаны уже теперь, до пришествия Иисуса Христа, рассеянием по земле<sup>100</sup>. Евреи посрамлены: “жидове посрамлени, а всех веровавших во Христа възнес Господь съ славою”<sup>101</sup>; из Палеи: “вы жидове соблазнестеся, не познавши Сына Божиа. А еже рече: овы посрамит, то кто посрамлен есть? Вы жидове

93 Там же. С. 4.

94 Там же. С. 5.

95 Там же. С. 7. Эпитет “окаянные” постоянно сопровождает слово “жиды” и “иудеи” (см.: Там же. С. 9 (дважды); с. 10 (многократно); с. 16–19; “прокляты” (с. 12) и т. д.

96 Там же. С. 16 из Палеи.

97 “Аще бо сосуд глинян съкрушится, то не может к тому сосуд быти; тако и жидовское сокрушение: встати им не мощно съкрушенным, и потребленным и разметаным яко прах от лица ветру” (Там же. С. 2).

98 “Все житие жидовское разрушилося, которое слово Госпоне не збысса в них? Видим бо, но не токмо церкви у них нет и града, но и самех их развеяло по лицу всея земля, яко прах от лица ветру” (Там же. С. 8). Или: “Смотри, окаянне, христианския славы; смотри же и своая погибели. Где град твой, где церковь твоя, где окаянный сам еси? Како предащещи безумных и глупых, в них же несть разума? На чем, окаянный, утвердил еси хранину свою? Создал еси на песце и приразилися ей ветри, и бысть сокрушение ея велико зело” (Там же. С. 10); “О окаянный жидовине! Се дом ваш пуст. Где твой град, где твоя церковь, где твой закон, где твои священницы, где твои жертвы, по закону вашему приносимыя, мертвыя овцы, телцы, козлы” (Там же. С. 10).

99 Там же. С. 18–19.

100 “Малая же часть ваша разсеяны бысть по всей земли и таже часть скорбь и озлобление приемлет не мало” (Там же. С. 64; аналогично: С. 81).

101 Там же. С. 14.

работающи в языцех"<sup>102</sup>). Они низвержены с престола, а христиане вознесены на их место (после того, как ради спасения людей Сын Божий воплотился, Бог "жидов сваял с престол, а смиренных христиан посадил на престолах"<sup>103</sup>). Пришествие Христа означало падение одних и возвышение других в Израиле ("на падение распеншим Христа жидом и всем, иже последуют им, а на востание апостолом и всем христианом; на падение сатане и бесом, на востание Адаму и всем бывшим с ним в аде"<sup>104</sup>).

После распятия Иисуса Христа евреи отторгнуты Богом и погибают. Говоря об этом, Спиридон цитирует отрывок из Палеи: Иуда познал, что Иисус – Сын Божий, и удавился; "жена же его видевше отторже". То же произошло с евреями при осаде и разрушении Иерусалима: "Такоже и вас снеде и задавистесь голодом, егда Тит оседяше вас в Иерусалиме". Как "начальника" евреев Иуду отторгла жена, так и "Тит отторже вас разбиением града". Как Иуда, "начальник ваш", "отеком тела боляше", "такоже и вы от глада тело ваше опухши, гладни бо есте всякого добра"<sup>105</sup>.

Евреи нисходят вниз по лестнице Иаковлево<sup>106</sup>. За распятие Христа они осуждены на вечную муку<sup>107</sup>. Когда-то евреи спасались, а теперь оставлены на позор и обличение<sup>108</sup>.

## II-2. Евреям следует креститься, чтобы спастись

Призыв к иудеям покаяться<sup>109</sup> и креститься ("и будешь как младенец, без скверны"<sup>110</sup>) несколько раз звучит в трактате. Церковь готова принять всех покаявшихся иудеев, потому что она, в отличие от церкви самих иудеев, открыта для всех народов ("ныне, жидовине, покайся и смирися, и познай свою слепоту... бо ти есть отверсты вси Христовы церкви. Наша бо Христова церковь всех приемлет, аще жидовин или еллин, или срачинин... моавитин; а жидовская церковь единых жидов принимала"<sup>111</sup>).

102 Там же. С. 14.

103 Там же. С. 5.

104 Там же. С. 12.

105 Как у Иуды "проляся, рече, утроба его на землю, такоже и Вы расточени бысте по всей земли. Вы бо, окаянии, приставши совещанию его" (Там же).

106 Там же. С. 26.

107 Там же. С. 60.

108 "Тогда мнози Израильстии спасошася, без числа веровавшии ко Господу; вы... окаянии, на укор и понос и на обличение отславлени бысте во языки" (Там же. С. 61–62).

109 Там же. С. 81.

110 Там же. С. 67.

111 Там же. С. 59.



Один из примеров этого мотива в высказываниях Спиридона опирается на фрагмент Палеи: Иаков услышал, что есть пшеница в Египте, “также убо услышите окаянный жидове, яко суть чудеса в вере христианской”<sup>112</sup>; Иаков послал своих сыновей купить пшеницы – “также и вы, окаянный жидове, приступите любовию сердечною ко крещению и купите себе по роду, паче древняя манны”<sup>113</sup>.

### II-3. Евреи поставлены под власть христиан

Евреи, как враги Бога, подчинены христианам, а все “языцы”, крестившиеся и исповедующие Христа, стали братьями<sup>114</sup>. “Ишедшему бо из чресл Иаковлих, того людие нарекохомся. Тем же вы, жидове, и вси иже жидовская мудръствующи, отпадшии его величества, нам поклоняетесь и нам обладати вами повеле Господь”<sup>115</sup>.

### II-4. Христиане должны сторониться евреев

Таково требование, переданное апостолами (Бог послал дух апостолам, “и бряцати им языком повеле и от прелести идольския им укланяется и от соединения жидовска”<sup>116</sup>).

II-5. Современные автору “жидовствующие” наследуют порокам и ошибкам евреев

Отпавшие от Христа и приставшие к иудаизму – прокляты и идут в огонь вечный<sup>117</sup>, заявляет Спиридон. Цитируя в очередной раз Палею, он делает вставку, добавляя к евреям и всех

112 Там же. С. 39.

113 Там же. С. 39.

114 В связи с тем, что Иаков благословил Иуду, Спиридон пишет: “Разумей же ты, окаянный жидовине, како ти благослави великий патриарх Иаков сына своего Иуду. Июда, рече, тебе имя исповедание; вси бо мы христиане исповедаем от колена Июдова рождышагося Господа нашего. И яко тебе похвалишия братиа твоя; вси бо языцы, еже исповедашия имя Божие, и братиа вси бышия по крещению; вси же ныне боголепными песньми твоему Творцу и Съдетелю похвалу воздаем. А еже рече: руце твои на плещу враг твоих, то враги Божии вы есте, окаянный жидове, и предаст Господь плещи ваши под руки христианския, и работаеи и до днесь в землях христианских” (Там же. С. 44).

115 Там же. С. 25.

116 Там же. С. 40.

117 “Аще ли кто преложится от христиан к жидовом, той не токмо отпадет от благословенаго семени Аврамова, но с теми будет проклят, с распеншими Христа и наследник будет огню вечному и муки бесконечной, якоже рече Аввакум пророк” (Там же. С. 12).

“жидовская мудрствующих”<sup>118</sup>. Аналогичные случаи проецирования слов Палеи на “жидовствующих” встречаются и в других фрагментах трактата<sup>119</sup>. При этом один из пассажей трактата можно понимать как намек на покровительствующего “жидовствующим” Ивана III<sup>120</sup>.

II-6. В будущем упорствующих в своем неверии евреев постигнет вечное проклятие

Как сыны Иакова вступили в Египет, не зная, что Иосиф там царем, “также же и вы, окаянии жидове, приступите на Страшном судищи Христове, не познавши имени его”<sup>121</sup>. По словам самого Спиридона, не заимствованным в данном случае из Палеи, евреи познают Христа и будут безответны при втором пришествии<sup>122</sup>. “Велика бо тогда жидовом срамота будет, егда увидят свою братию апостолов сеядщих с Христом вряд на престолах, осужаю-

118 “Изшедшему бо из чресл Иаковлих, того людие нарекохомся. Тем же вы, жидове, и вси иже жидовская мудрствующи (курсивом выделена вставка Спиридона. – М.Д.) отпадшии его величества, нам покланяетея и нам обладати вами повеле Господь” (Там же. С. 25).

119 Там же. С. 25. После слов “Тем же вы, жидове, и вси иже жидовская мудрствующи (выделена вставка Спиридона), отпадшии его величества, нам покланяетея и нам обладати вами повеле Господь”. Аналогично (Там же. С. 56), искажая Палею, Спиридон пишет: “разумей же ты, жидовине неразумный, или мняся христианым быти и сего не разумеваа”.

120 После слов “Тем же вы, жидове, и вси иже жидовская мудрствующи, отпадшии его величества, нам покланяетея и нам обладати вами повеле Господь” следуют слова: “Аще бо царь, или князь, или богат или сильный, аще и мнитяся, гордяся величеством маловременным сим, а не покланяетея Богу нашему Спасу Господу И[ису]су Христу, написанному образу Его на иконе и не причащается Тела и Крови Христовы, – той воистину раб есть и проклят. Кто может свобод быти порабощенный сотоне? Сомжи бо очи свои самоволне и не восхоте зрети Солнца Христа, свободившаго всякого человека от насилия дьяволя; он же окаянный, самовластием связав себе, неверием и неразумием предасть себе сам диаволу в работу” (Там же. С. 25).

121 Там же. С. 40.

122 Иосиф держит речь к братьям, его продавшим, укоряет их и – “И сие Иосифу глаголющу и братиа его быша, яко мертви. Сие будет и во второе пришествие Христово. Егда приидет Сын Человеческий в славе Своей и вси святии ангели с Ним, тогда сядет на престоле славы Своея, и сберутся пред ним вси языцы: тогда вы, жидове, узрите, Его же прободосте и познаете, яко Той есть ИС Христос Сын Божий и той есть Судиа живым и мертвым и вы станете пред ним безответны” (Там же. С. 40).

щи окаянных жидов"<sup>123</sup>. В другом случае, развивая утверждения Палеи, Спиридон заявляет, что евреи и "жидовствующие" будут мучиться в наказание за свои грехи<sup>124</sup>. "Вы же, окаянии жидове, в неправде пребысте, того ради в муку осудитесь"<sup>125</sup>; вы "изгибли есте и изгибнете" за то, что распяли Христа; "не о вас ли, окаянии жидове, сотворит Господь суд, послет вы в огонь негасимый и червь неусыпающую уготованая вам, яко камению рассыпающуюся"<sup>126</sup>.

Третья группа мотивов включает собственно теологические ("теоретические") мотивы антииудейского дискурса Спиридона-Саввы.

### III-1. Иисус Христос был подлинно Сыном Божиим и Богом

Божественность Христа, триипостасность Троицы – мотив, на котором, разумеется, имплицитно стоит весь дискурс сочинения Спиридона<sup>127</sup>.

### III-2. Новый Завет исполнил, превзошел и отменил Ветхий Завет

Этот мотив столь же естественно составляет одну из базовых конструкций дискурса Спиридона, но он уже более эксплицитно выражен в анализируемом трактате. Иаков и Исав (сыновья Ревекки) прообразуют Новый и Ветхий Завет<sup>128</sup>, и старшинство Иакова есть прообраз старшинства Нового Завета: "Разумей же ты, жидовине, яко не бысть николиже Иаков господином Исаву; но прорече о завете Ветсем и Новом, яко первый завет поработает Новому"<sup>129</sup>. Развивая тему Ветхого и Нового Завета, Спиридон напрямую опирается на "Слово о законе и благодати" митрополита Иларiona<sup>130</sup>.

123 Там же. С. 5.

124 Спиридон развивает утверждения Палеи, что евреи наказаны Богом вслед за Иудой: "Вы бо, окаянии, приставши совещанию его <тут цитата из Палеи кончается, и продолжает сам Спиридон> пристанете и мучению его". И эта тема далее развивается: "И иже кто пристаает к жидовом от христиан, то и мучену ему с ними быти; но и паче тех ему мучитися. Преложь бо ся от света во тму, велми бо сей ослеп окаянный, видя толику жидовскую погибель. Воистину сей человек слеп есть и отпал славы Божиа. С теми же окаянными жидовы и чьясть ему будет" (Там же. С. 22).

125 Там же. С. 64.

126 Там же.

127 См. рассуждение о Троице и Христе: Там же. С. 3.

128 Там же. С. 20–21.

129 Там же. С. 21.

130 Там же. С. 82 сл.

III-3. Христиане, а не иудеи составляют после пришествия Христа "истинный Израиль"

Этот мотив "Послания" теснейшим образом переплетен с остальными. Как мы видели выше, после Боговоплощения, иудеи были низвергнуты с престола, а христиане – на него вознесены. Евреи отвергли Бога, и прозрение даровано христианам: Бог "сшед с небеси в род еврейский, отврати Свое божество от них, да тем разумеша языцы, яко божеством умрѣли жидове, нам же слепым прежде бывшим языком прозрение дарова"<sup>131</sup>. Евреи – Симвово племя, но после отпадения евреев от истины христиане заняли их место<sup>132</sup>. Евреи отпали от Авраама, Авраам стал отцом всех "языков", верующих в Христа: "Аще ли сам себе не веруеши, то аз скажу ти: Авраам корень, а вы есте отрасли; но вы отломилися, а мы есте от язык ко Авраамову корню прицепилися, да уже ныне Авраам отец нам всем языком, верующим во Христа. А ты, окаянный жидовине, отпал еси от сыновства Авраамова"<sup>133</sup>. Апостолы уверовали в Христа, научили и привели к Богу "многы языки", "и се есть семя и племя Аврамово вси христиане и сии есть благословении"<sup>134</sup>. Христиане – семя Авраамова без различия происхождения; евреи прокляты после того, как они распяли Христа, и "сега ради всяк прилагаяся ко Христу во христианскую веру, аще жидовин, аще татарин, аще ли кто ис поганския веры, приложится во Христову веру, то будет семя Аврамово благословеное и наследник будет царства небесного". Евреи же – потомки Авраама только по плоти, а не по духу и благодати<sup>135</sup>. Христиане же заняли место "истинного Израиля": "Мы же иногда забвени, но Христу распеншуся первенство вос-

131 Там же. С. 44–45.

132 Цитируя "Толковую Палею", Савва напоминает о пророчестве Ноя о вселении "Афетова племени" в "дома Симвовы". Симвово племя – евреи, но они изгнаны Сыном Божиим из церкви, в которую введено "Афетово племя", "еже есть христиане". "Жидове отпали, а Хам не веровал, мы же есме христиане Афетово племия" (Там же. С. 5). "Разбойник бо еси, аще ся хвалиши законом, но и от того отпал еси" (Там же. С. 10).

133 Там же. С. 10. "Ты же, жидовине, не хвалися, отпал бо еси от благословенного семени Авраамова" (Там же. С. 12). "Авраам бо прежде закона угодил Богу и прежде обрезания евангельское житие жил, якоже и мы, христиане; и сега ради Аврам отец бысть всем языком христианоум" (Там же. С. 12).

134 Там же. С. 11.

135 Там же. С. 11–12 ("А иже есть по плоти от Аврама рожения, еже есть Агарин сын и Хетуриных детей шесть сынов, и от сих расплодишась многи языки, и те жидове от Аврамова же колена, которые Христа распяли, не токмо не благословени, но и прокляти").

приахом; вы же, жидовине, отдасте нам свое первенство Иудею предателем... Христу Богу нашему, изшедшему от племени Иаковля от Пречистыя Девы, во граде Иерусалиме творяше чудеса"<sup>136</sup>, и этим "закон же Моисеов по всему упражняшесь"<sup>137</sup>. Соответственно, христиане и есть, в некотором смысле, "истинные иудеи": "Мы, христиане, тело и кровь чисто служение по Мелхиседекову възсылаем Господеви"<sup>138</sup>; "Вы же озлобисте Сына Божия озлоблением, да того ради и мы, иногда не сущии, ныне восприяхом закон божества Его. Вы же, окаянии, уподобившиесь древнему Сотанаилу за гордость отвержени отпадоште"<sup>139</sup>.

Из таких "мотивов", элементов и концептов складывается антииудейский дискурс "Послания" Спиридона-Саввы. При сравнении с антисемитскими текстами и клише западнохристианского происхождения бросается в глаза, что при всей неприязненности автора к иудаизму и евреям среди использованных им аргументов (в них много, конечно, очень brutальных и агрессивных компонентов) практически не оказалось "химерических" представлений, в которых Г. Лангмуир видит самое существо средневекового антисемитизма<sup>140</sup>. Поэтому обращение к "Посланию" Саввы и к "Просветителю" Иосифа Волоцкого заставляет поставить ряд очень важных вопросов о самой "оснастке" и структуре антииудейского дискурса православной культуры в Московской Руси. Почему в сочинениях Иосифа Волоцкого и инока Саввы отсутствуют *такие* формы антисемитизма, которые были конститутивными для западнохристианского антисемитизма той же эпохи? Ключ к объяснению этой асимметрии нужно искать, по всей видимости, в том, как в двух христианских традициях, византийско-православной и "латинской", понималось соотношение Нового Завета с иудаизмом и как решалась более общая проблема взаимодействия и сосуществования с нехристианами вообще, – т. е., по сути, в том, как на Востоке и Западе Европы понималась тема христианского универсализма.

136 Там же. С. 21.

137 Там же. С. 22.

138 Там же. С. 63–64.

139 Там же. С. 64–65.

140 Особенно удивительно то, что ни Иосиф, ни Спиридон-Савва не ссылаются на "слова" Иоанна Златоуста *adversus Iudaeos*.

## “БОГОИЗБРАННЫЙ НОВЫЙ ИЗРАИЛЬ”: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О РУССКОМ ГОСУДАРСТВЕ КАК О ЦАРСТВЕ “НОВОГО ИЗРАИЛЯ”<sup>1</sup>

Процесс развития Русского государства, которое после Ферраро-Флорентийского собора 1437 г. и покорения Константинополя турками в 1453 г. становится единственным оплотом православной веры, привел к тому, что с середины – второй половины XV в. русские интеллектуалы заговорили об особом, сакральном характере Русской земли. В своих сочинениях они проводили сопоставление России с Древним Израилем, а русского народа – с некогда избранными Богом евреями. Представления о том, что в настоящее время место богоизбранного народа перешло к русским православным людям, а оберегаемого Богом Израильского царства – к Русскому государству отразились в целом ряде памятников литературы, живописи и архитектуры.

Так, в литературных произведениях все активнее начинает использоваться выражение “новый Израиль”, имеющее довольно сложную семантику. Ее раскрытие позволяет глубже понять взгляды русских книжников на место своего народа и государства в мире.

Известно, что впервые название “Израиль” употреблено в 32-й главе книги Бытия, где описывается борьба Иакова с Богом (Быт. 32: 28), после которой Бог дает это имя Иакову<sup>2</sup>. Затем Бог еще раз называет Иакова Израилем и сообщает ему, что Он ставит его родоначальником целого народа, который унаследует землю, завещанную Аврааму и Исааку (Быт. 35: 10–12). Израиль употребляется в качестве второго имени Иакова, и название “сыны Израилевы” закрепляется за детьми Иакова (Быт. 42: 5), а также всеми его потомками, т. е. за всем еврейским народом. Позже имя Иакова переходит и в название государства – Царства Израильского, а сами евреи становятся “израильтянами”.

- 
- 1 Ввиду того, что определение “новый Израиль” имеет сложную семантику, в дальнейшем при использовании его применительно к государству мы будем оба слова писать с прописной буквы (“Новый Израиль”); при обозначении народа, использовании его в качестве личного имени князей, а также в качестве понятия первое слово мы будем писать со строчной буквы, а второе с прописной (“новый Израиль”). В цитатах из источников мы сохраняем то написание, которое содержится в их публикациях.
  - 2 “Израиль” в переводе с еврейского – “борец с Богом”.

В христианстве в состав избранного народа включаются все, принявшие учение Христа и заключившие новый завет с Богом через крещение. Со временем идея богоизбранничества овладевает умами правителей и книжников многих христианских стран, и Древняя Русь здесь не являлась исключением<sup>3</sup>. По мнению Н.И. Ефимова, представление о божественном покровительстве русского народа завладело умами книжников задолго до Флорентийского собора и падения Византии. Постоянное сопоставление русских князей с ветхозаветными героями и использование в речах князей ветхозаветных цитат – все это свидетельствует о том, что Русь занимает на путях промысла место древнего “народа Божия”. И как в ветхозаветной истории Бог руководит всеми делами Израиля, так и в новой истории Он непосредственно участвует в государственном управлении возлюбленной Им русской земли<sup>4</sup>. Д. Роулэнд полагает, что сопоставление русской земли с Древним Израилем, а русских князей с ветхозаветными царями можно обнаружить уже в “Слове о законе и благодати” митрополита Илариона. Эта же мысль присутствует и в Житии Дмитрия Донского<sup>5</sup>. Согласно Илариону, в мировой истории Бог дважды заключал завет с народом, который становился Его избранным народом. Сначала Бог “оправде... племя Авраамле скрижальми и законом”, а после “сыном своим вся языки спасе Евангелием и крещением”<sup>6</sup>. Таким образом, если первоначально избранным народом были евреи, “племя Авраамле”, то с приходом Христа таким народом становятся все люди, избавившиеся от “идольского мрака” через принятие святого крещения. Русь, которая сначала была языческой, а затем приобщилась к боже-

3 На популярность этой идеи в странах средневековой Европы указывает, например, Д. Роулэнд (см.: Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? // Russian revue. Vol. 55 (1996). № 4. P. 596. Английские легенды выводили историю христианизации страны непосредственно из истории ветхо- и новозаветного Израиля. В некоторых романах о короле Артуре он преподносится как божественный избранник. Желание представить бритов в качестве избранного народа, по мысли Д. Аша, двигало и историком XII в. Джеффри из Монмута, написавшим трактат “Historia regnum Britaniae” (см.: The Arthurian Encyclopedia. Suffolk: The Boydell Press, 1988. P. 210). См. также: Сендерович С. Георгий Победоносец в русской культуре. М.: АГРАФ, 2002. С. 49.

4 См.: Ефимов Н.И. “Русь – новый Израиль”. Теократическая идеология своеземного православия в допетровской письменности. Казань, 1912. С. 35.

5 См.: Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? P. 601–602.

6 Библиотека литературы Древней Руси (далее: БЛДР). СПб., 1997. Т. 1. С. 26.

ственной благодати, также становится народом Божиим: “И тако странни суще, людие Божии нарекохомся, и врази бывше, сынове его прозвахомся”<sup>7</sup>. Называя русский народ “людьми Божиими”, Иларион еще не стремится придать ему какой-то особый статус. Напротив, он считает, что, совершив крещение, русские, которые до того “бесовьским служеванием гибнути”, открыли для себя истину и пополнили число христиан – нового богоизбранного народа.

Схожая мысль содержится и у монаха Иакова в его “Памяти и похвале князю русскому Владимиру”. В нем он называет русских “новоизбранными людьми”, подчеркивая тем самым, что они узрели свет истины “и вси людие Руския земля познаша Бога тобою, божественый княже Володимере” и “новоизбранныи людие Руския земля восхвалиша Владыку Христа с Отцем и Святым Духом”<sup>8</sup>. Определение “новоизбранный” в данном случае имеет значение нового народа, принятого в лоно христианской церкви. В этих памятниках Русь нигде открыто не называется ни Израилем, ни Новым Израилем, хотя частое сопоставление русских князей с ветхозаветными героями, которым всегда помогает Бог, а врагов Руси с врагами Древнего Израиля позволяет уловить желание книжников видеть в своем народе новый богоизбранный народ, новый Израиль<sup>9</sup>.

Можно предположить, что выражение “новый Израиль” из русских авторов впервые использовал инок Фома в “Похвальном слове” тверскому князю Борису Александровичу, и употребил он его для указания на состояние особого благополучия и процветания, в котором пребывала тверская земля<sup>10</sup>. У Фомы “Новым Израилем” называется не столько народ, сколько конкретное государство – Тверское княжество. Только в одном месте Фома использует термин “новый Израиль” в приложении к жителям Твери: “Но от днесь бо мнози боголюбцы, сынове тверскийи в след тебе (Борису Александровичу. – А.К.) текут, обретше тя проводника, и якоже Моисий новыя израиль”<sup>11</sup>. Это вполне согласуется с ходом его рассуждений, поскольку он соотносит Бориса Александровича с израильскими царями, о правлении которых рассказывается в книгах Царств. Израиль для Фомы – это прежде

7 Там же. С. 40.

8 Там же. С. 320.

9 Однако следует быть предельно осторожным, иначе можно приписать авторам те выводы, которых они не делали.

10 “Слово инока Фомы” сохранилось в единственном списке второй половины XVI в. (ФИРИ. Собр. Н.П. Лихачева. № 689. Л. 212–315). Текст воспроизведен в издании: БДР. СПб., 1999. Т. 7. С. 72–132).

11 БДР. Т. 7. С. 86.



всего Древнее Израильское царство, находящееся под постоянным патронатом Бога. Это обетованная земля, священный Сион, чьи правители являются ставленниками Бога, исполняющими Его волю и управляющими Его народом. Соответственно Новый Израиль – это новое царство во главе с богоутвержденным царем – тверским князем. “Воистинну, пастырь бе великий князь Борис Александрович, еже пасы и строа новый Иизраиль, Богом спасенный град Тферь”<sup>12</sup>. Тверь называется также “обетованной” и “Богом обетованной” землей, в которую тянутся люди со всего света, “и аще бы возьможно, то весь бы мир был Богом в обетованной той земли”<sup>13</sup>.

Следует отметить, что в Слове Борис Александрович неоднократно называется “царем”, а тверская земля “царством”. Такое усиленное внимание к царской терминологии могло быть вызвано повышенным интересом Фомы прежде всего к книгам Царств, на которые он постоянно ссылается и которые послужили для него образцом в написании его панегирика тверскому князю: “...и аще ли хоцещи повестных книг, то почти Царства. Но зри же и сего – отложно ли есть чести Царства? И аще ли отложно тои писати о прежних царех, но несть ли писано, и котораго какова суть деяния и воинства или строения? Но и мы о прежних царех слышим... И ныне же нынешняго царя, государя великого князя Бориса Александровича не слышим, но и видим и до святого Спаса добре строаща”<sup>14</sup>.

Определив статус Тверского княжества как новой обетованной земли, Фома сравнивает самого князя с древними царями Давидом, Соломоном, а также Моисеем<sup>15</sup>, в связи с которым у него возникает тема Исхода: “И овии же Моисея того именуют, и руководством Божиим новаго Израиля, Богом спасенный град Тверь, добре правящи...”<sup>16</sup>. Для Фомы Моисей – это прежде всего образ мудрого правителя и пастыря, с которым он отождествляет Бориса Александровича за его стремление вывести свой народ, жителей Тверского княжества, “от убожества” и “скорбного жития”: “Или Моисея великого нареку его, иже ветхаго законодавца, еже проведе израиля немокренными стопами сквозе Черьмное море? Великий же князь Борис Александрович новый есть Моисей человеколюбивый, но и когожедо нас переводя от

12 Там же. С. 102.

13 Там же. С. 82.

14 Там же. С. 100.

15 Кроме библейских царей Борис Александрович Тверской сравнивается с римскими и византийскими императорами Тиберием, Львом и Константином.

16 БДР. Т. 7. С. 72.

убожества и от скорбного жития в свое радостное и Богом обетованное царство”<sup>17</sup>; “Но от днесь бо мнози боголюбци, сынове тверскийи, в след тебе текут, но обретше тя проводника, и якоже Моисий новыя израиль”<sup>18</sup>. Как можно видеть, Фома переосмыслил отвлеченно-богословское толкование Исхода израильского народа из египетского плена и наполнил его новым содержанием, в котором отчетливо звучат уже политические идеи. Борис Александрович у него подобно древнему пророку Моисею выводит свой народ “от скорбного жития” в “радостное и Богом обетованное царство”, каковым, в его представлении, становится Тверское княжество.

В сочинении Фомы обращает на себя внимание еще один важный момент. Описывая старания князя по украшению Твери святыми храмами, Фома рассказывает и о том, как Борис Александрович над городскими воротами “храм устрои самому царю Христу на вратех Богом спасенаго града Тфери. И нарекова же имя храму тому еже “Вход в Иерусалим”<sup>19</sup>. И далее следует интересное сравнение: “Но тамо бо вход Господу нашему Иисусу Христу в град Иерусалим, и от детей еврейских велику почеть приим, но яко царем израилевым звахут его и „осанна в вышних“ вопиашут ему... А zde же всквозе той пречестнейший храм вход сотворен в богоспасенный град Тферь...”<sup>20</sup>. Размещение церкви “Входа в Иерусалим” над воротами, ведущими в город, несомненно, должно было, что ясно дает понять Фома, означать перенесение славы града Иерусалима, центра древней обетованной земли, на Тверь, становившуюся таким образом Новым Иерусалимом и центром новой обетованной земли.

Не случайным представляется и упоминание о царских почестях, которых удостоился Христос от жителей Иерусалима. Здесь вполне отчетливо прослеживается сопоставление “царя Израилева” Христа с царем Нового Израиля Борисом Александровичем. Эту мысль подкрепляет и цитата из 44-го псалма Давида, которую умело использует Фома для прославления князя: “Велиций же князь Борис Александрович, возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие. И сего ради помаза тя Бог паче причастник твоих (курсив мой. – А.К.) и прославил тя ест паче всех великих князей русских”<sup>21</sup>. Фома подчеркивает, что как в Иеру-

17 Там же. С. 84.

18 Там же. С. 86.

19 Там же. С. 94.

20 Там же.

21 Там же. С. 84. Ср.: “Престол твой, Боже, в век века: жезл правости жезл Царствия твоего. Возлюбил еси правду и возненавидел еси беззаконие: сего ради помаза тя, Боже, Бог твой елеем радости

салиме почеть Христу воздавали, устилая под его ноги одежды и восклицая “осанна в вышних”, так и в Твери входящие в город люди “главы своя постилааше пред честнейшим тем храмом и велегласно, яко единеми усты... глаголющим: „Многа лета ти, великий князь Борис Александрович, но якоже таковой вход устроил еси в богоспасенный град Тферь! Но и великое спасение тобою приобретаем”<sup>22</sup>. Сопоставления Иерусалим – Тверь и Христос – Борис Александрович здесь совершенно очевидны.

В результате в сочинении инок Фомы складывается следующая система аналогий: князь Борис Александрович – новый Моисей; тверичи – богоизбранный народ (новый Израиль); Тверь – царство Нового Израиля; Исход – переход от нужды и страданий к почти райскому благополучию, характерному более для царства небесного, чем земного.

В другой раз выражение “новый Израиль” встречается в послании ростовского архиепископа Вассиана Рыло великому князю Ивану III на Угрю (1480)<sup>23</sup>. Как и у Фомы, у Вассиана тема нового Израиля раскрывается через образ Исхода, однако Вассиан по-другому расставляет акценты. В отличие от Фомы, у которого лишь однажды под новым Израилем подразумевается народ, у Вассиана же именно русский народ, “христоименитые люди”, наделяется правом называться новым Израилем. Адресуя свое послание выступившему в 1480 г. на борьбу с Ахматом Ивану III, архиепископ ставил своей главной задачей убедить великого князя в необходимости и правомерности вооруженной борьбы с давним притеснителем страны – ордынским ханом. Вассиан отмечает, что Ивану выпала особая миссия – стать избавителем своего народа от тяжелейшего рабства. В обоснование этой мысли он сравнивает борьбу русского народа с татарами с борьбой еврейского народа против фараона: “Ныне же той же Господь,

паче причастник твоих” (Пс. 44: 7–8). Именно этот псалом использовался русскими книжниками для указания на царского достоинство Христа, воссевшего одесную Бога Отца на престоле славы и получившего жезл правления миром. Цитату из этого псалма приводит митрополит Макарий в ответе дьяку Ивану Висковатому, разъясняя, почему Христос правит не только миром видимым, но и существами духовными (см.: Розыск или список о богохульных строках и о сумнении святых честных икон диака Ивана Михайлова сына Висковатого в лето 7062 // ЧОИДР. 1858. Кн. 2. Отд. 3. С. 26).

22 БЛДР. Т. 7. С. 94.

23 Текст “Послания” сохранился как в отдельных списках, так и в составе ряда летописей под 1480 г. Из отдельных списков наиболее ранним считается список РГБ (Ф. 178. № 3271), относящийся к последней четверти XV – началу XVI в. (БЛДР. Т. 7. С. 553).

аще покаемся вседушевно престати от греха, и возставит нам Господь тебе, государя нашего, яко же древле Моисиа и Иисуса и иных, свободивших Израиля. Тебе же подасть нам Господь свободителя *новому Израилю* (курсив мой. – А. К.), христоименитым людем, от сего окаанного, хвалящагося на ны, новаго фараона, поганаго Ахмата. Но его велеречие покорит Господь под нозе твои и послет ти способники, агелы своя и святыя мученикы, и смятут их, и погибнут”<sup>24</sup>.

В итоге система аналогий у Вассиана имеет следующий вид: новый Израиль – новый богоизбранный русский народ; Моисей – Иван III; фараон – Ахмат, Исход – избавление русского народа от ордынского ига<sup>25</sup>.

Стоит отметить, что “вторым Моисеем” Ивана III называет смоленский епископ Варсонофий в своей речи по поводу взятия Смоленска русскими войсками. Такой чести московский князь удостоился за то, что он, по словам Варсонофия, избавил народ от “закона латыньская державы, яко же древле Израиль от работы фараоня”<sup>26</sup>.

Выражение “новый Израиль” встречается и в Великих Минеях четых (далее: ВМЧ), составленных в 1529–1541 гг. по инициативе и при активном участии Макария, который в то время занимал кафедру новгородского архиепископа. В Прологе на праздник Собора архангела Михаила (8 ноября) в составе ВМЧ

24 Там же. С. 396.

25 В Ветхом Завете Моисей и израильский народ не вступают в какое-либо вооруженное столкновение с фараоном. Бог посылает на египтян казни, а затем проводит свой народ через Чермное море, в пучинах которого войско фараона гибнет. У Вассиана же борьба с “новым фараоном” Ахматом понимается исключительно как вооруженная борьба, требующая проявления мужества и самопожертвования. Эта особенность рассуждений Вассиана наделяет дополнительными характеристиками образ Моисея, а точнее, “нового Моисея”. Если в момент выхода из Египта библейский Моисей не являлся военачальником и у него не было своего войска (не случайно в книжных миниатюрах, иллюстрирующих Исход, Моисей никогда не облачен в воинские доспехи, а Израиль представлен мужчинами, женщинами с детьми, стариками, но не воинами), а после перехода через море все войны Израиля ведет уже Иисус Навин, то “новый Моисей” Иван III мыслится именно как военачальник, совмещающая в себе характеристики и пророка Моисея, и Иисуса Навина. Видимо, поэтому следом за Моисеем, как основным прототипом “нового Моисея”, Вассиан называет и Иисуса Навина. Отсюда и божественная помощь является в виде активного участия ангелов и мучеников, которые “сметут” всех врагов Его народа.

26 ПСРЛ. Т. XXI. С. 590.

говорится, что Бог оставил попечение над прогневавшими его евреями "и призва нас от язык веровати и быти *новому Израилю* христотезоименитым и христуумным... и такового и божественнаго архистратига Михаила... поставе отголе нам *избранным христианом* великаго предстателя и спаса" (курсив мой. – А.К.)<sup>27</sup>. В данном случае под новым Израилем могут пониматься все православные христиане, однако вполне возможно, что составители ВМЧ имели в виду прежде всего русский народ. Основание для такого предположения дает фрагмент из "Слова о законе и благодати" митрополита Илариона, которое было включено в состав ВМЧ под 15 июля<sup>28</sup>. В нем князь Владимир назван "вторым Моисеем", а его государство "новым избранным народом, Русской землей"<sup>29</sup>. Следует также отметить, что определение "новый Израиль" упоминается в тексте, прославляющем архангела Михаила, и в прочной увязке с темой Исхода. Получается, что русский народ, в качестве нового богоизбранного народа, получает себе в покровители ангельского "чиноначальника" архангела Михаила.

В основной части Никоновской летописи, созданной в конце 20-х – начале 30-х гг. XVI в. при митрополите Данииле, выражение "новый Израиль" ни разу не используется. По мнению Б.М. Клосса, летопись митрополита Даниила, в которой описание событий заканчивалось на 1520 г., во второй половине 50-х гг. XVI в. была переработана с учетом новой концепции происхождения правителей Руси от императора Августа (в это время создается отдельный, Патриарший список летописи)<sup>30</sup>. К летописному своду митрополита Даниила делаются добавления из официальных Воскресенской летописи и "Летописца начала царства" в редакции 1556 г.<sup>31</sup>. Б.М. Клосс считает, что работа по редактированию Никоновской летописи, в результате которой и был создан Патриарший список, велась по прямому указанию митрополита Макария<sup>32</sup>.

В "Летописце начала царства" в составе Никоновской летописи тема божественной помощи избранному народу затрагивает-

27 ВМЧ. Ноябрь. СПб., 1897. Вып. 7. С. 253.

28 См.: Miller D. The Velikie Minei Chetii and the Stepennaia Kniga of Metropolitan Makarii and the Origin of Russian National Consciousness // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Bd. 26 (1979). P. 276.

29 См.: Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? P. 602.

30 См.: Клосс Б.М. Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII вв. М., 1980. С. 191.

31 Там же.

32 Там же. С. 193.

ся, в частности, в связи с казанским походом Ивана IV 1551 г., в результате которого было освобождено 60 тыс. русских пленников. Это избавление от татарского рабства русских православных христиан у автора летописца вызвало прямые ассоциации с Исходом древнего израильского народа из египетского плена: “Збысться древняя благодать: якоже древле Создатель Израильтеский род Моисеом из Египта изведе, такоже и ныне Христос царем нашим православным изведе из работы Казаньские множество душ христианьских”<sup>33</sup>. Для летописца очевидно, что Бог никогда не оставляет свой народ в беде и само Божественное участие в судьбе народа может являться знаком его избранничества.

Выражение “новый Израиль” неоднократно употребляется в Степенной книге царского родословия, созданной в 1560–1563 гг. по поручению митрополита Макария монахом Чудова монастыря Афанасием<sup>34</sup>. При написании Степенной книги был использован Патриарший список Никоновской летописи, прославлявший род московских великих князей, ведущих свое происхождение от императора Августа<sup>35</sup>. Автор Степенной книги использует это выражение в описании самых разных событий русской истории, но всякий раз оно связано с темой Исхода.

Так, дважды оно встречается в рассказах о взятии Корсуни Владимиром и о крещении Руси: “Яко же древле Моисеи изведе Израиля от работы из Египта, взят с собою и кости Иосифа Прекраснаго, тако и Владимир, идый ис Хирсоня, хотя извести *новаго Израиля* (курсив мой. – А.К.), державу царствия своего, от работы кумиробесиа, тако же взят с собою и многочисудесныя мощи святаго... Климента, папы Римскаго...”<sup>36</sup>. “И тако вси изыдоша от воды просвещени душею и телом, радующеся и славяще и хваляще Христа Бога, яко спасе их, яко же древле Израиля от работы рукою Моисеовою, тако и ныне *новаго Израиля* (курсив мой. – А.К.), русьския люди, рукою Владимировою равноапостольнаго самодержца”<sup>37</sup>.

33 ПСРЛ. Т. XIII. С. 170. Обратим внимание на использованное автором сопоставление: Создатель изводит род израильский, Христос – души христианские. Здесь заметно его стремление подчеркнуть мысль, что если раньше избранным Богом народом были евреи, то после пришествия в мир Сына Божия таким народом становятся уверовавшие в Него христиане.

34 См.: *Васенко П.Г.* “Книга Степенная царского родословия” и ее значение в древнерусской исторической письменности. СПб., 1904. Ч. 1. С. 168–212.

35 См.: *Клосс Б.М.* Никоновский свод и русские летописи... С. 192.

36 Степенная книга царского родословия. М., 2007. С. 289.

37 Там же. С. 294.

Афанасий использует выражение “новый Израиль” и в описании чудесного избавления Руси от нашествия Тимура (“Паки сугубляет (Темир Аксак. – А.К.) безбожное свое воинство, паки огорчается на крестияньский род, на новаго Израиля ко своей ему погибели, яко же древний фараон...”<sup>38</sup>) и в рассказе о взятии Казани (“Милосердый же Бог... Израиля же немокрено сквозе море проведе, тако и zde Той же Бог подвиже благочестиваго царя Ивана, его же рукою хотя свободити новаго Израиля, христоименитыя люди, от пленения Татарска...”<sup>39</sup>).

Желая подчеркнуть участие Бога в судьбе русского воинства, штурмовавшего Казань, Афанасий проводит сопоставление между Иваном IV и пророком Моисеем: “Подобно Моисею, иже во время брани со Амаликом руце простер на высоту и не преста от молитвы... тако и сей *новый Моисей* (курсив мой. – А.К.) во время брани на поганых татар никако уже не уклонися от церкви, ни от слезных молитвы преста, доньдеже совершиися божественная литургия”<sup>40</sup>.

Как в библейской истории Бог внял Моисею, который в течение всей битвы с Амаликом, стоя с расprostертыми руками, молил Бога о помощи своему народу, так и во время битвы русских войск с татарами пастырь нового избранного народа, “новый Моисей”, Иван IV непрестанно возносил молитвы Богу за свой народ<sup>41</sup>.

Еще в одном значении определение “новый Израиль” предстает в текстах Степенной книги, в которых восхваляется род ве-

38 ПСРЛ. Т. XXI. Ч. II. С. 439.

39 Там же. С. 644.

40 Там же. С. 646. Обратим внимание на то, что в данном отрывке Иван IV именуется “новым Моисеем”. Впервые термин “новый Моисей”, так же как и “новый Израиль”, употребляет инок Фома в похвале князю Борису Александровичу. В другой раз он появляется спустя более ста лет на страницах Степенной книги.

41 В подобном же качестве мольщика за свой народ, каким изобразил Ивана IV Афанасий, спустя несколько десятилетий патриарх Иов в “Повести о житии царя Федора Иоанновича”, написанной им до 1604 г., представит царя Федора Ивановича. Согласно “Повести”, Федор Иванович, отправив войско, возглавляемое Борисом Федоровичем Годуновым, против крымского хана Мурат-Гирея, весь день пробыл в молитве, “якоже убо и древле великий боговидец Моисей избранное Израилтеское воинство изооружив и отпусти на нечестиваго Аммалика, сам же, на гору возшед, молитвы и моления возношаше всех Содетелю и Владыце... такоже и сей великий самодержец непрестанныя к Богу молитвы и моления возсылая, да в мире и в тишине сохранит богохранимую державу царствия его непоколебимую...” (ПСРЛ. Т. XIV. С. 13).

ликого князя Владимира Святославича: “Яко же семя Авраамле и Исаково и Израилево никто же не может исчести, тако и семя блаженнаго Владимира, *новаго Израиля* (курсив мой. – А. К.). По божественому Давиду „зело бо утвердишися владычества их, и паче песка умножатся“<sup>42</sup>; “И яко же древле возлюби Бог и благослови и умножи семя праведнаго Авраама, тако и zde, в новой благодати в Русьстей земли, возлюби Бог и благослови и умножи *новаго Израиля* (курсив мой. – А.К.), семя, праведнаго Василиа... иже и доньне вси тщахуся угодная Богу сотворити“<sup>43</sup>. Здесь ясно видно, что название “новый Израиль” соотносится Афанасием с собственным именем патриарха Иакова, вследствие чего новым Израилем у него становится как сам князь Владимир, благочестивый прародитель русских князей, так и все его “праведное” семя – великие русские князья вплоть до Ивана IV<sup>44</sup>. Именно подвиги потомков Владимира, среди которых, по словам Афанасия, были и мудрые правители, и славные военачальники, и мученики, а также те, чьи добрые дела еще “не явлены”, и воспеваются на страницах Степенной книги.

Таким образом, в Степенной книге царского родословия термин “новый Израиль” употребляется во всех своих основных значениях. Он используется в качестве собственного имени князя Владимира, названия его рода, для обозначения Русского государства, а также всего русского народа.

К образу Израиля обращаются в своих посланиях, адресованных друг другу, Андрей Курбский и Иван Грозный<sup>45</sup>. Хотя оба автора не используют выражение “новый Израиль”, а обходятся более простой формой “Израиль”, они хорошо понимают, что речь идет именно о Московском царстве. “Почто, царю, сильных во Израили побил еси и воевод, от бога данных ти на враги твоя, различными смертьми расторгл еси...?” – спрашивает Грозного Курбский<sup>46</sup>. “А сильных есми во Израили не побили, и не вем, кто есть сильнейший во Израили, понеже бо Руская земля правится божиим милосердием, и пречистые богородицы милостию, и всех святых молитвами...”, – отвечает в своем послании царь<sup>47</sup>. А

42 Степенная книга царского родословия... С. 334.

43 Там же. С. 380.

44 Израилем именовал князя Дмитрия Донского автор “Слова о житии великого князя Дмитрия Ивановича”: “Израиля ли ты възглаголю?” (БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 224).

45 Первое послание А. Курбского, а также ответ на него Ивана IV относятся к 1564 г.

46 Первое послание Курбского // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 7.

47 Там же. С. 26.



дальше Иван Грозный пишет: “А всего тебя еси не лишивали и от божия земли не отогнали, но сам еси себя от своих лишил... не божия земля тебя от себе отогна, но ты себе от божия земли отверг и на еи пагубу возстал еси” (курсив мой. – А.К.)<sup>48</sup>. Очевидно, что под Израилем понимается Русское государство, а русская земля называется “божией землей”.

Заслуживает внимания обращение Ивана IV к образу пророка Моисея. В первом послании Курбскому Грозный, опровергая доводы опального князя о необходимости царю опираться на мудрых советчиков (в число которых в свое время входил и поп Сильвестр), приводит в качестве примера пророка Моисея, наделенного Богом всей полнотой власти над своим народом: “Вспомяни же, егда бог извождаше Израиля из работы, егда убо священника постави владети людьми, или многих рядников? Но единого Моисея, яко царя, постави владателя над ними...”<sup>49</sup>. Таким образом, у Ивана IV Моисей становится образцом жесткого единовластного правителя, который в своих поступках отчитывается исключительно перед Богом. Очевидно, что таким же правителем видел себя и сам Иван, воспринимавшийся современниками как новый Моисей.

Выражение “новый Израиль” часто употребляется в сочинениях, описывающих события Смутного времени. В своем “Временнике”, в названии первой же его главы, дьяк Иван Тимофеев прямо называет Россию Новым Израилем, который населяет “божий народ”: “Самодержавная вправду царствия благочестивых иже царствоваша по благодати новому Израилю, велицей России (курсив мой. – А.К.), при нашем роде, преимея во всех”<sup>50</sup>. Иван Андреевич Хворостинин называет израильянами русский народ, который, приняв крещение, узрел истинного Бога, стал просвещенным, каким прежде был народ еврейский: “Мы убо воистини нарицаемь израильяне новопросвещенныя... Израиль бо сказуеться ум зря Бога; тако и мы верою чистою зрим Бога в Троицы единоначалии и живот и живущее царство бесконечное”<sup>51</sup>.

В изобразительном искусстве и архитектуре наиболее ранними памятниками, в которых нашла свое отражение идея богоизбранности русского народа и государства, являются иконы второй половины XVI в. “Страшный суд” из Национального му-

48 Там же. С. 41.

49 Там же. С. 21.

50 Временник Ивана Тимофеева. СПб., 2004. С. 10.

51 РИБ. Т. XIII. С. 541.

зея Швеции (Стокгольм)<sup>52</sup> и Воскресенского собора в Тутаеве<sup>53</sup>, “Благословенно воинство небесного царя” (ГТГ)<sup>54</sup> и “Церковь воинствующая” (Музеи Кремля), росписи “Золотой палаты” (1547–1553)<sup>55</sup> и Архангельского собора (1564–1565)<sup>56</sup> Московского Кремля, храм Покрова на Рву (1554–1560)<sup>57</sup>, барельефы Царского места из Успенского собора Московского Кремля (1551)<sup>58</sup>, а также миниатюры Лицевого летописного свода<sup>59</sup>. В число этих памятников следует также включить проект грандиозного Храма Святая Святых, представлявшего собой точную копию Храма Воскресения в Иерусалиме, который в царствование Федора Ивановича при активном участии Бориса Годунова планировалось возвести в Московском Кремле.

В иконах “Страшный суд” из Стокгольма и Тутаева, “Благословенно воинство небесного царя” и “Церковь воинствующая” воплотилось представление об особом статусе русского народа как избранника Божьего. В составе композиции “Страшный суд”

- 52 См.: *Kjellin H. Ryska ikoner i svensk och norsk ägo. Stockholm, 1956. P. 298–299; Abel U. Icons: Catalogue. Stockholm, 2002. P. 74.*
- 53 Икона находится в зимней церкви собора. Прорись опубликована: *Цодикович В.К. Русское искусство XVIII – начала XX в. в немусейных собраниях Ульяновской области. Каталог. Ульяновск, 1991.*
- 54 См.: *Сорокатый В.М. Икона “Благословенно воинство небесного царя”. Некоторые аспекты содержания // Древнерусское искусство: Византия и Древняя Русь. К 100-летию А.Н. Грабаря (1896–1990). СПб., 1999. В статье дана исчерпывающая историография по данной иконе.*
- 55 См.: *Опись стенописных изображений (притчей) в Золотой палате Государева Дворца, составленная в 1672 году // Забелин И.Е. Материалы для истории, археологии и статистики города Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 1238–1255.*
- 56 См.: *Самойлова Т.Е. Тема избранного народа в росписи Архангельского собора // Библия в культуре и искусстве. М., 1995. С. 124–136.*
- 57 См.: *Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси. М., 1966; Баталов А.Л., Успенская Л.С. Собор Покрова на Рву (храм Василия Блаженного). М., 2002.*
- 58 См.: *Соколова И.М. Мономахов трон. М., 2001.*
- 59 Среди исследователей нет единого мнения по вопросу о времени создания Лицевого летописного свода. Так, М.Б. Клосс полагает, что свод создавался на протяжении 1568–1576 гг. в Александровской слободе (см.: *Клосс М.Б. Никоновский свод и русские летописи... С. 206–265; Клосс М.Б. Предисловие к изданию 2000 // ПСРЛ. М., 2000. Т. IX. С. IX*). Н.П. Лихачев, а вслед за ним и А.А. Амосов, относили работу над сводом к 70-м – началу 80-х гг. XVI в. (см.: *Лихачев Н.П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб., 1899. Ч. 1. С. CLXXV–CLXXX; Амосов А.А. Лицевой летописный свод Ивана Грозного. М., 1998. С. 184*).

на "стокгольмской" и тутаяевской иконах присутствует изображение Исхода евреев из египетского рабства. Подобно авторам рассмотренных выше литературных произведений, иконописцы переосмыслили образ Исхода, наполнив его новым содержанием, вмещающим в себя идею о новом народе Божьем, который у мастера иконы из Стокгольма прямо именуется "богоизбранным новым Израилем". На иконе "Страшный суд" из стокгольмского музея, написанной, предположительно, между 1564 и 1572 гг., новый богоизбранный народ (новый Израиль), ведомый пророком Моисеем в небесный град, состоит прежде всего из тех, кто готов отдать свою жизнь за православную веру и стать воинами-мучениками<sup>60</sup>. Включенный в композицию и размещенный в ее верхнем регистре (над изображением ангелов) этот переработанный образ Исхода приобрел новое, онтологическое значение, став вневременным священным действием, своего рода "Великим Исходом" избранного народа, который будет спасен Богом и сможет, минуя Его суд, унаследовать уготованное ему Небесное царство.

Интересно отметить на "стокгольмской" иконе изображение Моисея, где он показан вооруженным воином, скачущим перед своим войском на белом коне. Изображение Моисея в боевом облачении ясно указывает на желание иконописца показать его в первую очередь как воина-победителя и избавителя от рабства вверенного ему Богом народа. Возможно, что в образе Моисея автор "стокгольмской" иконы также хотел представить Ивана IV – пастыря и избавителя нового богоизбранного русского народа.

В наиболее завершенной форме заложенные в иконах "Страшный суд" из Стокгольма и Тутаяева идеи воплотились в грандиозной иконе "Благословенно воинство небесного царя", происходящей из Успенского собора Московского Кремля. По мнению В.В. Морозова, эта икона "представляет апогей теории богоизбранности российского самодержавия во всех ее проявлениях" – теории, положенной в основу и Степенной книги<sup>61</sup>. Соз-

60 См.: Конотоп А.Б. Композиция "Шествие к небесному Иерусалиму" на иконе "Страшный суд" из Национального музея Швеции (источниковедческие проблемы). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 2007. С. 21.

61 См.: Морозов В.В. Икона "Благословенно воинство" как памятник публицистики XVI века // Государственные музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. 4: Произведения русского и зарубежного искусства XVI – начала XVIII в. М., 1984. С. 29. См. также: Квливидзе Н.К. Икона "Благословенно воинство небесного царя" и ее литературные параллели // Искусство христианского мира. М., 1998. Вып. 2; Квливидзе Н.К. "Благословенно

датели этого уникального памятника стремились показать, что путь нового богохранимого народа в уготованное ему Царство Божие (небесный Иерусалим), как и древнееврейского народа в землю обетованную, лежит через подвиг самопожертвования в борьбе с его врагами. Повышенное внимание к тематике мученичества во второй половине XVI в. было вызвано военными действиями, которые непрерывно вело Русское государство. Это борьба с Казанью, Астраханью, крымским ханом, а затем затяжная Ливонская война и, наконец, война внутри страны с “изменниками” и “отступниками” в период опричнины. Все эти войны рассматривались как религиозные войны за веру. В таких условиях самопожертвование на поле брани в борьбе с неверными (а в их число входили и мусульмане-татары, и вероотступники литовцы и поляки, а также царские изменники, которые в глазах Ивана IV представлялись отступниками от православной веры) становилось деянием, равным подвигу мученика, за которое должно последовать и соответствующее воздаяние.

Иллюстраторы Лицевого летописного свода, желая указать на избранность народа, прибегают к иллюстрации божественного участия в наиболее трагичные моменты в его истории. Сначала Бог оказывает помощь воинам Древнего Израиля, ангельское воинство (иллюстрации подвигов Иисуса Навина и Гедеона составляют большую часть хронографической части свода), а затем и русским ратникам<sup>62</sup>. Художники, украшавшие рукопись свода, основное внимание сосредоточили именно на воинской тематике<sup>63</sup>. Как и у иконописцев рассмотренных выше икон, ратный подвиг приобретает у иллюстраторов Лицевого свода особый сакральный смысл, становясь высочайшей добродетелью. Здесь с особой силой звучит идея избранности русских князей и их воинов, которые никогда не остаются без поддержки “небесного воинства”<sup>64</sup>.

воинство небесного царя” // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 5. С. 324–325; *Сорокатый В.М.* Икона “Благословенно воинство небесного царя”... С. 414.

62 См.: *Подобедова О.И.* Московская школа живописи при Иване IV. М., 1972. С. 73.

63 По подсчетам О.И. Подобедовой, 1/3 миниатюр свода посвящена воинской тематике, еще 1/3 изображает батальные сцены (Там же. С. 75).

64 Например, на миниатюрах к Житию Александра Невского в составе Лицевого летописного свода, иллюстрирующих битву на Неве и Ледовое побоище, мы видим ангельское войско, участвующее в сражениях на стороне русских воинов. Интересно отметить, что если в миниатюре с изображением Ледового побоища конные ангелы, облеченные в броню и с мечами в руках, сражаются бок

Та же тематика воинствующей церкви легла в основу и иконы “Благословенно воинство небесного царя”. В 60-е гг. XVI в. главным противником Русского государства становятся католики и протестанты. Поэтому, по словам О.И. Подобедовой, “тема „Воинствующей церкви” распространяется на весь цикл исторических известий, связанных с победой на западных рубежах, а отсюда и действия Ивана IV органически явились продолжением заранее предначертанной миссии”<sup>65</sup>.

Во фресках Золотой палаты тема богоизбранности Русского государства была одной из главных (если не самой главной) во всей системе росписи как самой палаты, так и ее сеней. Составившие иконографическую программу росписи идеологи и украсившие фресками стены и своды палаты художники стремились подчеркнуть божественное происхождение царской власти, а также постоянное участие Бога в судьбе Его народа. Используемый ими прием сопоставления истории Древнего Израиля и его царей (в росписи сеней) с событиями из русской истории (в самой Золотой палате), несомненно, должен был привить мысль о переходе статуса избранного народа от евреев к русским, а статуса боговенчаных царей от царей Древнего Израиля сначала к киевским, а затем и московским великим князьям<sup>66</sup>.

По мнению О.И. Подобедовой, росписи Золотой палаты “читаются как некое напоминание об избранности и божественном предначертании пути народа, как аналогия судьбам народа, которым управлял Иван IV”<sup>67</sup>. Образ Исхода был выбран художниками для иллюстрации идеи богоизбранности народа, а богоизбранность царской власти раскрывалась через образы ветхозаветных царей и батальные сцены<sup>68</sup>.

Фрески Архангельского собора Московского Кремля созвучны идеям, воплотившимся в росписях Золотой палаты: русские

о бок с воинами Александра, то на одной из иллюстраций к Невской битве показаны только парящие ангелы с занесенными над головами противника мечами. Александр же со своими соратниками стоит за лещадками гор и взирает на то, как небесные ратники безжалостно секут противника.

65 Там же. С. 75.

66 Там же. С. 66; Rowland D. Moscow – The Third Rome or the New Israel? P. 606; см. также: Флайер М. К семиотическому анализу Золотой палаты Московского Кремля // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI век. СПб., 2003. С. 178–187.

67 Подобедова О.И. Московская школа живописи... С. 66; Роулэнд Д. Две культуры – один тронный зал // Древнерусское искусство. Русское искусство позднего средневековья. XVI век. СПб., 2003. С. 195.

68 Подобедова О.И. Московская школа живописи... С. 66.

князя – ставленники Божии и вожди нового избранного народа, “нового Израиля”<sup>69</sup>. Мастера, украсившие собор, стремились прославить родословие русских князей как продолжение родословия библейского<sup>70</sup>, что, как было показано выше, находит свое отражение и в литературных произведениях. “Основным содержанием росписи, – замечает Т.Е. Самойлова, – становится идея спасительной миссии христианского государства с его царем и со всем родословием последнего”<sup>71</sup>.

В Покровском соборе, построенном в память о победе московского войска над казанскими татарами, по мнению М.А. Ильина, нашли место “горделивые чувства, ...рожденные силой и славой Московского государства, и представление о Москве как о новом центре – „новом Иерусалиме“, несущем спасение всему православному миру”<sup>72</sup>. Особое значение в этом соборе имел придел, посвященный, как и тверская надвратная церковь, входу в Иерусалим<sup>73</sup>. М.А. Ильин предположил, что это посвящение можно сопоставить с триумфальным въездом покорителя Казани Ивана IV в Москву в октябре 1552 г.<sup>74</sup>. “Грозный, – пишет Ильин, – торжественно въехал в Москву подобно Иисусу Христу, въехавшему в Иерусалим – в свой дом и город”<sup>75</sup>.

Подтверждением особого статуса Покровского собора, по наблюдению А.Л. Баталова, может служить и тот факт, что его строительство внесло изменение в чин “хождения на осляти” в неделю Ваий. С 1560 г. шествие, которое символизировало въезд Иисуса Христа в Иерусалим, происходило от Успенского собора к собору Покрова на Рву, который в контексте нового чинопоследования стал олицетворением самого Иерусалима<sup>76</sup>.

69 См.: Самойлова Т.Е. Тема избранного народа... С. 127.

70 Там же. С. 132.

71 Там же. С. 133.

72 Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси. Светские основы каменного зодчества XV–XVII вв. М., 1966. С. 49.

73 По названию этого придела весь собор во второй половине XVI в. часто называли Иерусалимом (см.: Снегирев В.Л. Памятник архитектуры храм Василия Блаженного. М., 1953. С. 130; Ильин М.А. Пути и поиски истории искусства. М., 1970. С. 92).

74 См.: Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси... С. 51; Ильин М.А. Пути и поиски истории искусства... С. 92; Ильин М.А. О наименовании пределов собора Василия Блаженного // Новое в археологии. Сборник статей, посвященный 70-летию А.В. Арциховского. М., 1972. С. 292.

75 Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси... С. 52.

76 См.: Баталов А.Л. Идея многопрестольности в Московском каменном зодчестве середины – второй половины XVI века // Русское искусство позднего Средневековья. Образ и смысл. М., 1993. С. 112.

Покровский собор, помимо Иерусалима земного, символизировал и Иерусалим небесный, жилище праведных, где нашли вечный покой русские воины, сложившие свои головы при взятии Казани<sup>77</sup>. Таким образом, этот собор олицетворял собой храм-город – “вышний Иерусалим”, которым он почтил память своих доблестных сынов<sup>78</sup>.

А.Л. Баталов и Т.Н. Вятчанина замечают, что идейно-символический замысел собора возник в книжной среде, “но наряду с книжными представлениями об Иерусалиме народное сознание подвергло самым парадоксальным перевоплощениям богословские понятия, связанные с символическими осмыслениями Иерусалима”<sup>79</sup>. Покровский собор одновременно являлся символом земного Иерусалима (как и в храме Воскресения в Иерусалиме, его центром является увенчанная шатром ротонда<sup>80</sup>), нового Иерусалима – Москвы, а также небесного Иерусалима, священного Сиона, где пребывают святые (башнеобразные приделы могли символизировать его башни, а промежуточные – “селения праведных”)<sup>81</sup>.

Новейшие работы исследователей показывают, что представления о новом избранном Богом народе, во главе которого поставлен боговенчаный русский царь, руководила и создателями так называемого Мономахова трона – молельного места Ивана IV, установленного в юго-восточной части Успенского собора Московского Кремля<sup>82</sup>. По мнению М. Флайера, этот трон был призван подчеркнуть “сущность русского монарха как правителя, Богом поставленного над новым богоизбранным народом”<sup>83</sup>. Архитектурная форма места, особенно его верхняя часть, сделанная в форме шатра, вызывает ассоциации с иерусалимскими храмами Воскресения Господня и Соломона, а также с напрестольными сионами, которые воспринимались как подо-

77 См.: Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси... С. 52;

Ильин М.А. Пути и поиски историка искусства... С. 93.

78 См.: Ильин М.А. Пути и поиски историка искусства... С. 94

79 Баталов А.Л., Вятчанина Т.Н. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI–XVII вв. // Архитектурное наследство. М., 1988. № 36. С. 35.

80 См.: Иоаннисян О.М. Храмы-ротонды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М., 1994. С. 113; Баталов А.Л., Вятчанина Т.Н. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца... С. 34.

81 См.: Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси... С. 52.

82 См.: Флайер М. “Мономахов трон” Ивана Грозного // Иконостас. Происхождение – развитие – символика. М., 2000. С. 610; Соколова И.М. Мономахов трон... С. 30.

83 Флайер М. “Мономахов трон” Ивана Грозного... С. 610.

бия “небесного Иерусалима”<sup>84</sup>. Его создание и установка в главном соборе Московского Кремля являлись частью программной сакрализации первого русского царя<sup>85</sup>. Расположенный перед иконостасом рядом с висевшей на южной стене собора иконой “Благословенно воинство небесного царя”, Мономахов трон должен был показать, что богопомазанный русский царь Иван IV является пастырем, который, как новый Моисей, призван вести вверенный ему народ к Богу в небесный Сион, образом которого и служил иконостас.

Как показывает анализ всего комплекса памятников (литературных, изобразительных и архитектурных), важной идеологической составляющей процесса становления и укрепления Русского государства являлось провозглашение русского народа новым избранником Божиим. Для этой цели русские книжники в своих сочинениях стали употреблять специальный термин “новый Израиль”, который использовался ими для определения и нового богоизбранного народа, и богоспасаемого царства во главе с помазанником Божиим русским царем, и в качестве собственного имени князя (главным образом Владимира Святого), а также всего родословия происходивших от него великих русских князей.

По всей видимости, впервые появившись в середине XV в. как характеристика жителей тверского княжества (чей князь назывался “великим” и мог претендовать на роль великого князя всей Руси), определение “новый Израиль” получает широкое распространение в середине – второй половине XVI в. как обозначение всего русского народа. Стремление утвердить в общественном сознании представление о России как о “новом Израиле” отразилось не только в литературе, но и в изобразительном искусстве и архитектуре. С другой стороны, следует учитывать и теологическое основание этого понятия. “Новым Израилем”, т. е. новым народом, снискавшим себе любовь и покровительство Бога, становятся все христиане, заключившие новый завет с Ним через святое крещение (мысль, отразившаяся в сочинении митрополита Илариона, а в XVI в. в ВМЧ и в Степенной книге). Но в сознании русского человека XVI в. после 1553 г. Московское царство осталось тем единственным царством, в котором сохранилась чистота истинной христианской веры. Поэтому, когда в

84 Соколова И.М. Мономахов трон... С. 30. М. Флайер замечает, что полное отсутствие христианской символики в декорации молебельного места Ивана IV заставляет говорить о его ассоциации не столько с храмом Вознесения, сколько с храмом Соломона (см.: Флайер М. “Мономахов трон” Ивана Грозного... С. 607).

85 Флайер М. “Мономахов трон” Ивана Грозного... С. 610.



ВМЧ говорится о народе христианском, то эти слова относятся именно к русскому народу.

Важно отметить, что стремление видеть в России "Новый Израиль" складывается в тот исторический период, когда страна, преодолевая последствия многовекового ордынского ига и тяжелой удельной раздробленности, ведя постоянные войны с внешними врагами, собиралась в единое централизованное государство, которое с середины XVI в. становится царством. Учитывая особенности средневекового мышления, такие впечатляющие перемены не могли свершиться без божественного участия и не вызвать ощущения того, что Бог выбрал в качестве своего народа русский народ<sup>86</sup>.

Однако, как показывает один сербский памятник второй четверти XV в., осознание своего народа в качестве богоизбранного могло осуществляться книжниками прямо в противоположных исторических условиях. В Житии деспота Стефана Лазаревича, составленном около 1433 г. Константином Костенецким (Костенечским), богоизбранным народом называется сербский народ, который также провозглашается "новым Израилем", а его правитель Стефан Лазаревич – новым Моисеем<sup>87</sup>. Это житие написано в одно время с Посланием тверского инок Фомы, но если у Фомы особое расположение Бога к Тверскому княжеству проявилось в дарованных ему спокойствии, процветании и благополучии, то у Константина Костенецкого, напротив, богоизбранность Сербии, последней из балканских стран оставшейся независимой, отмечена ее отчаянной борьбой с турками. Само же турецкое нашествие рассматривалось Константином не как наказание за грехи, но как ниспосланное Богом испытание<sup>88</sup>. Таким образом, сербский книжник использовал идею богоизбранности в каче-

86 Интересно отметить, что на иконе "Страшный суд" из Швеции присутствует заимствованная из интерполированной редакции "Откровения" Мефодия Патарского надпись, в которой, в частности, говорится, что после суда над Антихристом "осужден будет род жидовский", который утратил божественное расположение.

87 См.: *Кувев К., Петков Г. Събрани съчинения на Константин Костенечки // Исследование и текст. София, 1986. С. 362–363, 420.* Древнейший список жития находится в библиотеке Зографского монастыря на Афоне, а отрывок из него – в РГБ (Музейное собр. № 3070). Существует предположение, что древнейший (Зографский) список, датируемый 1431–1433 гг., и пространная редакция (в списках, созданных в 1433–1439 гг.) являются двумя авторскими редакциями (см.: *Турилов А.А. Этническое и культурное самосознание сербов в конце XIV – XV веке // Этническое самосознание славян в XV в. М., 1995. С. 158).*

88 *Турилов А.А. Этническое и культурное самосознание... С. 160.*

стве средства ободрения и утешения народа-избранника, находившегося в трагическом положении.

Этот пример показывает, что идея сакрализации очень емкая и она может быть использована в самых разных исторических условиях: как в периоды национального подъема и укрепления государственности, так и в моменты наиболее тяжелых испытаний, требующих мобилизации всех духовных и физических сил народа. В первом случае на божественное расположение указывает сама историческая действительность; во втором – ощущение себя избранниками зиждется на глубоком убеждении в том, что, посылая напасти, Бог, как и во времена Моисея, испытывает свой народ, но никогда не оставляет его без своей поддержки.

## “ПОСЫЛАЕМ КУПЦА НАШЕГО КОРОЛЕВСКОГО ВЕЛИЧЕСТВА АРОНА МАРКОВИЧА В ПАНСТВА ВАШИ ГОСУДАРСТВА МОСКОВСКОГО”: К ИСТОРИИ ТОРГОВЫХ ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ РОССИЕЙ И ПОЛЬШЕЙ В 1630-Х ГГ.

Произошедшее в первой трети XVII в. обострение русско-польских отношений привело к кратковременной войне с Речью Посполитой за утраченные смоленские земли в 1632–1634 гг. Смоленская война оказалась неудачной для России и не сняла имевшихся противоречий с соседней Польшей, результатом чего стало длительное военное противостояние между двумя государствами в 1654–1667 гг.

В ходе военных действий в России оказалось значительное число пленных (“иманы во языцех”), среди которых находились и польско-литовские евреи, составлявшие у себя на родине одну из крупнейших в мире иудейских религиозных общин (начало интенсивного процесса ее формирования было положено еще в конце XII в., а расцвет пришелся на XIV–XVI вв.). В отечественной истории подобное событие, связанное с более или менее массовым превращением евреев в русских подданных, состоялось, пожалуй, впервые. Проживавшие в Белоруссии и Литве евреи представляли собой корпорацию с особым юридическим статусом и традиционным образом жизни. Отношения польской иудейской общины с различными государственными органами и шляхтой строились на сложной и запутанной системе соглашений, определявших права и обязанности евреев и создававших легальную базу их хозяйственной и общинной деятельности. Местные иудеи пользовались свободой вероисповедания и правом создания автономных общин, им разрешалось заниматься экономической деятельностью, а также селиться в большинстве регионов страны.

Война нарушила их сложившийся уклад в политических, юридических и экономических рамках Речи Посполитой, а ряд евреев оказался в русском плену. При этом к “старозаконным” полякам (как они сами себя называли) применялись те же правила, которые были установлены и для остальных захваченных в плен мирных жителей. Однако наличие в Московии большого числа иноземцев и иноверцев заставило русское правительство задуматься об урегулировании сложившейся ситуации. Поэтому вскоре после окончания военных действий в Литве встал вопрос о дальнейшей их судьбе, требовавший законодательного разрешения. Сохранилась приказная переписка, касающаяся

вопроса о пленных, попавших в период русско-польской (Смоленской) войны 1632–1634 гг. на территорию Московского государства: поляках, литовцах, “немецких людях” (в России той эпохи “немцами” именовали выходцев из Западной Европы), черкасах (так русские источники XVI и XVII вв. называют украинских казаков и жителей Украины) и, наконец, евреях. Как следует из этих документов, в 1634 г. царь Михаил Федорович повелел их “сыскивать и отпускать” за границу в Литву, кроме крестившихся и желающих остаться в России<sup>1</sup>.

Как известно, процесс укоренения последних в новой стране имел вполне определенную специфику: практически все осевшие во внутренней России евреи были вынуждены креститься, поскольку проживание иноверцев-иудеев здесь со времен царя Ивана IV Васильевича Грозного, утверждавшего, что они русских людей “от христианства отводили и отравные зелья в наши земли привозили, и пакости многие людям нашим делали”<sup>2</sup>, было строжайше запрещено. (Так как до него договоры между российским и польско-литовским правительствами о взаимном допущении купцов не заключали в себе ограничений для евреев, то последние неоднократно приезжали в московские пределы на общих основаниях, например при великом князе Василии III.) Некоторые из них воспользовались сложившейся ситуацией и, приняв православие, постепенно растворились в окружающем населении<sup>3</sup>. Впрочем, имеются документальные свидетельства того, что и в этот период в Великороссию приезжали польские евреи, исполнявшие поручения королевского двора и казны<sup>4</sup>. Уже вскоре после окончания первой русско-польской войны отдельные представители зажиточного еврейского купечества упоминаются в межгосударственной переписке, причем на самом высоком уровне.

- 
- 1 Российский государственный архив древних актов (далее: РГАДА). Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы Приказного стола. Стб. 102. Ч. 1. Л. 1.
  - 2 Памятники дипломатических сношений Московского государства с Польско-Литовским. Ч. II // Сборник Императорского Русского исторического общества. СПб., 1887. Т. LIX. Ч. 21. С. 341–342.
  - 3 См.: Гессен Ю. История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 10.
  - 4 Подробнее об этом см.: Гессен Ю. Триста лет назад: Евреи в Московском государстве до и после Смуты // Восход. СПб., 1913. № 9. С. 34–38; Гессен Ю. Евреи в Московском государстве в XV–XVII вв. // Еврейская старина. СПб., 1915. Вып. I (январь–март). С. 1–19; Вып. II (апрель–июнь). С. 153–173.

Так, в грамоте польского короля Владислава IV<sup>5</sup> к царю Михаилу Федоровичу от 12 ноября 1637 г. (документ № 1) содержалась просьба о разрешении приехать в Россию фактору и королевскому купцу Арону Марковичу с целью покупки разной "рухляди" и прочих товаров для королевского обихода и отпуске его обратно в Польшу (грамота была доставлена в Москву с гонцом 12 января 1638 г.)<sup>6</sup>. Король, в частности, писал: "Посылаем фактора и купца нашего королевского величества Арона Марковича, жида города нашего столного Великого князства Литовского Вилна, в панства Ваши, брата нашего, государства Московского для скупенья розных футор и товаров на властную нашего королевского величества потребу. А он те ж, яко купец, многих дорогих товаров везет з собою для проданья в господарства Ваши, брата нашего"<sup>7</sup>. При этом монарх ссылался на прежние dokonчальные грамоты и договоры, в которых говорилось о разрешении польским и литовским "купецким людям" приезжать в Московию с любыми товарами, торговать здесь без взимания пошлин и свободно возвращаться к себе на родину. (В свое время, в 1550 г., Сигизмунд II Август<sup>8</sup> также просил Ивана Грозного позволить еврейским купцам торговать, "как по старине", но, как сказано выше, польский монарх получил отрицательный ответ.) Известно также, что к Поляновскому мирному договору с Польшей 1635 г. был приложен указ Михаила Федоровича, в котором предписывалось отпустить из Сибири пленных поляков, которые захотят вернуться на родину: в нем говорилось, что перешедшие в православие поляки и евреи могут, если пожелают, остаться в России; подчеркивалось также, что это касается и не крестившихся. Однако царь потребовал, чтобы послан был католик, а не "жидовин, коих никогда в Москве не бывало"<sup>9</sup>.

Спустя короткое время А. Маркович все же появился в пределах России с коммерческой целью, но эта попытка вновь оказалась для него неудачной. Об этом свидетельствует второй публикуемый здесь документ. 1 января 1639 г. на имя царя Михаила Федоровича направляется отписка вяземских воевод – стольника

5 Владислав IV (1595–1648) – в 1632–1648 гг. король польский и великий князь литовский; в Смутное время, в 1610 г., был признан Боярской думой русским царем.

6 РГАДА. Ф. 79. Сношения России с Польшей. Оп. 2. Д. 38. Л. 1–4.

7 Там же. Л. 1.

8 Сигизмунд II Август (1520–1572) – в 1548–1572 гг. король польский и великий князь литовский.

9 Цит. по: История евреев России / Глава авт. кол. Л. Прайсман. М., 2005. С. 48.

князя Г.С. Куракина<sup>10</sup>, Д.А. Заметцкого<sup>11</sup> и дьяка И. Кудрина<sup>12</sup> о высылке за рубеж, в г. Дорогобуж (Великое княжество Литовское), виленского купца-еврея Арона Маркова, привезшего в г. Вязьму в декабре 1638 г. на продажу три воза тканей: сукно, тафта, бархат и проч.<sup>13</sup>. Подробную роспись товаров “вилнивца” тогда же (12 декабря) подал воеводам в съезжей избе таможенный и кабацкий голова И. Ляпин. Как следует из воеводского рапорта, инициаторами высылки Маркова стали литовские купцы, сообщившие на Гостинном дворе стрелецкому голове Г. Семичову, “что де тот Арон родом жидовин”. В свою очередь, глава местных стрельцов доложил об этом вяземскому воеводе “с товарищи”. В результате уже спустя неделю, 20 декабря, еврейский торговец был выслан за границу в Литву. Таким образом, в данном конкретном случае для российских властей еврейство Арона Марковича оказалось более значимым, нежели его права иностранного купца.

Данный факт свидетельствует о том, что в правление Михаила Федоровича, так же как и во второй половине XVI в., власти относились к евреям с особой неприязнью, препятствуя их приезду с товарами из-за рубежа. Несмотря на то что правители Речи Посполитой настаивали, чтобы евреев пропускали хотя бы до Вязьмы, русскому посольству, отправленному в Варшаву в 1638 г., поручено было заявить польскому правительству, что “жидам отнюдь в Россию не въезжать”. В свою очередь, русские купцы не питали симпатий не только к полякам, но и к прочим иноземцам; польско-литовским же торговцам разрешили бывать только в пограничных городах, а в Москву и близлежащие города ездить им было запрещено.

Во второй половине XVII в., в царствование Алексея Михайловича, наблюдается процесс некоторой активизации торговли России с другими странами, в том числе посредством еврейских купцов и мещан. Можно сказать, что существовал ограниченный круг “избранных” евреев, занимавшихся продажей привоз-

10 Куракин Григорий Семенович – стольник, затем боярин, князь; воевода в 1637–1638 гг. в г. Вязьме, в 1646 г. – в г. Тобольске, в 1657–1661 гг. – в г. Новгороде Великом, в 1662–1667 гг. – в г. Казани.

11 Заметцкий (Замыцкий, Замытцкий, Замытский) Данило Андреевич – воевода в 1614 г. в Боровске, в 1615 г. – в Брянске, в 1616–1617 гг. – в Муроме, в 1619 г. – в Можайске, в 1626–1628, 1630–1631, 1637–1638 гг. – в Вязьме (товарищ – заместитель воеводы), в 1632–1635 гг. – в Тобольске.

12 Кудрин Исаак – подьячий, затем дьяк; воевода в 1629–1630 гг. в Каргополе и Турчасове, в 1636–1638, 1652–1654 гг. – в Вязьме (товарищ воеводы), в 1639–1641 гг. – в Казани, в 1650 г. – в Новгороде Великом.

13 РГАДА. Ф. 141. Приказные дела старых лет. Оп. 1. 1638 г. Д. 44. Л. 4–4 об.

имых ими иностранных товаров и поставлявших их к московскому царскому двору<sup>14</sup>. Причем это происходило несмотря на то, что после заключения 13 января 1667 г. Андрусовского мирного договора с Польшей иностранцев в Московии стали подвергать новым стеснениям. Кстати, в это же время на территории Левобережной Украины (Малороссии), перешедшей по договору к России от Польши, в конце XVII в. сложилось немногочисленное оседлое еврейское население, торговавшее на ярмарках и арендовавшее в поместьях панские шинки и корчмы. Предложения властей евреям покинуть русскую территорию и перебраться в соседнюю Речь Посполитую практически не возымели действия. Но это исключение из общего правила распространялось лишь на западные окраинные земли. Центральная Россия по-прежнему оставалась свободной от иудеев.

В последующие правления ситуация практически не изменилась. Хотя экономические интересы царского двора требовали разрешать отдельным иностранцам, в том числе евреям Польши и Литвы, приезжать по коммерческим делам, в целом доступ их в пределы государства тогда был значительно затруднен, поскольку московские власти стремились оберегать народный быт и православие от влияния иноверцев и всячески противодействовали появлению чужеземцев. Для польско-литовских евреев, осуществлявших торговлю с Россией, пограничным пунктом был определен г. Смоленск. Именной указ царя Федора Алексеевича "Об отсылке в Посольский приказ евреев, приехавших утайкою в Москву с товарами" от 12 сентября 1676 г.<sup>15</sup> и вслед за ним Торговый устав от 11 сентября 1677 г.<sup>16</sup> вполне четко определяли: "Которые евреяны впредь приедут с товары утайкою к Москве и учнут являться и товары свои записывать в Московской большой таможене, и тех евреян из Приказа Большаго приходу<sup>17</sup> присылать в Посольской приказ<sup>18</sup>, и товаров их в таможене не записы-

14 РГАДА. Ф. 276. Коммерц-коллегия. Оп. 1. Д. 1737. Л. 1. См.: *Шугуров М.Ф.* История евреев в России // Русский архив. 1894. Кн. I. Вып. 1. С. 65–66.

15 Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1-е (II-1). СПб., 1830. Т. II. № 662.

16 РГАДА. Ф. 276. Коммерц-коллегия. Оп. 1. Д. 1737. Л. 1. См.: *Шугуров М.Ф.* История евреев в России // Русский архив. 1894. Кн. I. Вып. 1. С. 65–66.

17 Приказ Большого прихода – центральное учреждение Русского государства. Известен с 1554/55 г. Ведал сбором окладных доходов: таможенных, лавочных, ямских, оброчных, пищальных денег. В 1680 г. слит с Приказом Большой казны, существовавшим до 1718 г.

18 Посольский приказ – центральное учреждение Русского государ-

вать, для того что, по указу великаго государя, евреян с товары и без товаров из Смоленска пропускать не велено”. Десятилетие спустя “Трактат вечного мира между империею Всероссийскою и короною Польскою” от 26 апреля 1686 г. еще более ужесточил соответствующее законоположение: “Обоих великих государей... торговым людям, кроме жидов, ...ездить на обе стороны со всякими товары незаказанными...”<sup>19</sup>. Нелишне заметить, что кроме приезжих торговцев в Московском государстве (в том числе в столице) проживало большое число евреев, которые попали сюда в качестве военнопленных, а затем получили свободу; как правило, приняв христианство, они селились в различных московских слободах: Немецкой, Мещанской, Бронной, а затем сливались с окружающим населением.

---

ства. Возник в 1549 г. и ведал сношениями с иностранными государствами, сбором таможенных и кабацких денег в гг. Вязьме и Можайске и полоняничных со всего государства, а также иностранными купцами и ремесленниками во время пребывания их в России, донскими казаками и служилыми татарами. Во второй половине XVII в. под его общим управлением состояли приказы Великой России, Малороссийский, Смоленский и Владимирская, Галицкая, Новгородская и Устюжская четверти. Посольский приказ был упразднен в 1720 г.

19 РГАДА. Ф. 276. Оп. 2. Д. 61. Л. 69.



**Грамота “просительная” польского короля Владислава IV к царю Михаилу Федоровичу о разрешении приехать в Россию фактору и королевскому виленскому купцу-еврею Арону Марковичу с целью покупки разной “рухляди” и прочих товаров для королевского обихода и отпуске его обратно в Польшу**

12 ноября 1637 г.

Мы, наяснейший и великий государ Владыслав Четвертый, Божью милостью, король Полский, великий князь Литовский, Руский, Пруский, Жомойтский, Мазоветский, Киевский, Волынский, Подолский, Смоленский, Подляский, Черниговский, Полоцкий, Витепский, Мстиславский, Ифлянский и инных, а Шветский, Кготский, Вандалский дедичный король, княже Финляское и иных – брату нашому, великому государу, Божью милостью, цару и великому князю Михаилу Федоровичу всея Руси самодержцу Владымерскому, Московскому, Новгородскому, цару Казанскому, цару Астраханскому, цару Сибирскому, государу Псковскому, и великому князю Тверскому, Югорскому, Пермскому, Вятскому, Болгарскому и инных, государу и великому князю Новагорода Низовские земли, Резанскому, Ростовскому, Ярославскому, Белоозерскому, Удорскому, Обдорскому, Кондынскому и всея Сиверные страны повелителю, и государу Иверское земли, Карталинских и Грузинских царей, и Кабардинские земли, Черкасских и Горских князей, и иных многих государств государу и обладателю.

Его царскому величеству чиним знаменито сею грамотою нашою, што посылаем фактора и купца нашего королевского величества Арона Марковича, жида города нашего столного Великого княжства Литовского Вилна, в панства Ваши, брата нашего, государства Московского для скупенья розных футор и товаров на властную нашего королевского величества потребу. А он те ж, яко купец, многих дорогих товаров везет з собою для проданья в господарства Ваши, брата нашего. Потому што в грамотах докончальных и в нашем обоих великих государей утверженью про купцов написано в тые слова: “А купцом полским и литовским и со всяких земель Коруны Полское и Великого княжства Литовского в городы Российского государства прыеждчяти со всякими товарами, которые царствующаго града Москвы и замосковных городов, и торговати на всякий товар; а приехати им и отехати доброволно без всяких зачепок; а в неволю воеводам и дьякам и всяким приказным людем товаров на обе стороны не имати, и инных никаких пошлин с купецких людей на обе стороны не имати”.

Жадаем тогда Вас, брата нашего, чтоб сей грамоте нашей веру дал и до панств Вашего царского величества, брата нашего, пустити, футор и иных речей и товаров, которых фактор наш будет легкой розумет, скупить не боронил и без всякого затруднения любви ради братерское допустить велел; и по закупенью назад до панств нашего королевского величества со всеми людьми и животы, пры ним будущими, и всякими товарами, там закупленными, не беручы никаких пошлын от тых товаров, которые на нас, государа, закуплены будут, и не чынечы никакое о/б/маны и хитросты, везде без всякого задержаню доброволно пропускати; и отехати велел, чтоб ему до нашего королевского величества поспех вскоре был.

Писан в городе нашем Варшаве лета от Рожества Господа и Спаса нашего Исуса Христа тысяча шестьсот тридцать семого, месяца ноября двенатцатого дня. Панованья королевств наших Полского пятого, а Шветского – шостого году.

*На л. 1 об. надписи:*

“Брату нашему, великому государу, Божью милостью, цару и великому князю Михаилу Федоровичу всея Руси самодержцу Владимирскому, Московскому, Новгородскому, цару Казанскому, цару Астраханскому, цару Сибирскому, государу Псковскому, и великому князю Тверскому, Югорскому, Пермскому, Вятскому, Болгарскому и иных, государу и великому князю Новгорода Низовские земли, Резанскому, Ростовскому, Ярославскому, Белоозерскому, Удорскому, Обдорскому, Кондынскому и всея Сиверные страны повелителю, и государу Иверское земли, Карталинских и Грузинских царей, и Кабардынское земли, Черкасских и Горских князей, и иных многих государств государу и обладателю”;

“Грамота Владислава, короля Полского и великого князя Литовского, какова прислана з гонцом с Марком Турнитским ген/варя/ в 12 д/ень/ /7/146 (1638) год. Печать меньшая литовская”.

*На л. 4 помета:*

“Списывал переводчик Николай Бантыш-Каменский”.

РГАДА. Ф. 79. Сношения России с Польшей. Оп. 2. Д. 38. Л. 1–1 об.

*Рукопись, подлинник, копия (л. 3–4).*

\* Видный русский историк-архивист Н.Н. Бантыш-Каменский с 1783 до 1814 г. служил управляющим Московского архива Коллегии иностранных дел (впоследствии – Московский главный архив Министерства иностранных дел – МГАМИД, ныне в составе РГАДА) и занимался описанием фондов, составляя описи и обзоры архивных материалов.

**Отписка вяземских воевод Г.С. Куракина, Д.А. Заметцкого и И. Кудрина царю Михаилу Федоровичу о высылке за рубеж, в г. Дорогобуж (Литва), виленского купца-еврея Арона Маркова, привезшего в г. Вязьму в 1638 г. на продажу три воза тканей**

1 января 1639 г.

Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии холопи твои Гришка Куракин, Данилко Заметцкой, Исачко Кудрин челом бьют.

В нынешнем, государь, во 7147 /1638/ году декабря в 12 день в Вязме в съезжей избе подал нам, холопом твоим, таможенной и кобатцкой голова Иван Ляпин роспис, а в росписи, государь, иво написано: "Декабря ж в 10 день явил литовской купец вилинец Арон Марков на трех возех товару дватцат половинок сукна еренкового, дватцат четьи ребобра, семдесят аршин тафты, пят аршин бархоту, тканица жемчюжная, три тысечи рублей денег с ним три пяхолка". И декабря ж, государь, в 16 день сказывал нам, холопом твоим, голова стрелецкой Григорей Семичов, а ему де сказывали на Гостине дворе литовские купцы розных городов, про того вилневца про Арона Маркова, что де тот Арон родом жидовин.

И мы, холопи твои, голове стрелетцкому Григорию Семичову того жидовина Арона Маркова велели из Вязмы выслати за рубеж. И декабря, государь, в 20 день тот жидовин Арон из Вязмы в Дорогобуж выслан.

*На л. 4 об. помета:*

"Государю царю и великому князю Михаилу Федоровичю всеа Русии. /7/147-г/о/ генваря в 1 день с вяземским стрелцом с Онофрейком Борисовым".

РГАДА. Ф. 141. Приказные дела старых лет. Оп. 1. 1638 г. Д. 44. Л. 4-4 об.

*Рукопись, подлинник.*

## АНТИИУДЕЙСКИЕ МОТИВЫ В НЕКОТОРЫХ СОЧИНЕНИЯХ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО\*

Симеон Полоцкий (1629–1680) – центральная фигура в русской религиозной и культурной жизни 1664–1680 гг. Родившийся в Белоруссии и получивший образование в православной Киево-Могилянской академии, а также в иезуитских коллегиях Вильны и родного Полоцка, Симеон был одним из самых выдающихся деятелей культуры эпохи Барокко (неолатинской и польской) при дворах Алексея Михайловича и Федора Михайловича (ученика Симеона). Как педагога, проповедника, религиозного полемиста и поэта Симеона совершенно справедливо считают одним из тех, кто стремился приспособить культуру Речи Посполитой к московским реалиям, в особенности в придворной среде и в церковных кругах. В каждую область своей деятельности Симеон приносил те образцы поведения, привычек и навыков, которые он приобрел в Речи Посполитой. Хотя, по всей видимости, в новой ситуации он должен был изменить некоторые из них, тем не менее нельзя не увидеть, как полученный им в католической Польше опыт осваивался русской культурой второй половины XVII в.<sup>1</sup>

Цель настоящей статьи имеет частный характер: составить представление об отношении Симеона Полоцкого к евреям и иудаизму, которое он выразил в своих сочинениях. Наш вывод заключается в том, что отношение Симеона к евреям и их религии мало отличалось от отношения к ним той культуры, в

\* Перевод А.М. Шпирта.

1 И.А. Татарский (*Татарский И.А. Симеон Полоцкий. Его жизнь и деятельность. М., 1886. С. 30–33*) и Л.Н. Майков (*Майков Л.Н. Симеон Полоцкий // Очерки из истории русской литературы XVII–XVIII вв. СПб., 1889. С. 2*) соглашаются с тем, что в конце 1640-х гг. молодой Полоцкий учился в Киево-Могилянской академии, а в начале 1650-х гг. продолжил свое образование в иезуитских коллегиях. С.Т. Голубев (*Голубев С.Т. Отзыв о сочинении В.О. Эйнгорна “Очерки из истории Малороссии в XVII в. и сношения малороссийского духовенства с московским правительством во время царствования Алексея Михайловича” // Записки Императорской Академии Наук по историко-филологическому отделению. 1902. Т. 6. № 2. С. 113*) и К.В. Харлампович (*Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. С. 380*) указывают, что этими коллегиями могли быть иезуитские академии в Вильне и в Полоцке.

которой он вырос и в которой провел свои зрелые годы; и эта культура совмещала как западнохристианские, так и восточнохристианские традиции.

Работа опирается на сохранившиеся письма Симеона, а также на его литературное и рукописное наследие, включающее в себя сборник стихотворений "Вертоград многоцветный", антистарообрядческий трактат "Жезл правления" (Москва, 1667), два тома проповедей "Обед душевный" (Москва, 1680) и "Вечера Душевная" (Москва, 1681).

По интересующей нас теме эпистолярное наследие Симеона Полоцкого представляет наименьшее значение, наибольшее дают его богословские и гомилетические произведения.

Письма Полоцкого, а также опись книг его библиотеки не содержат почти никаких сведений по его отношению к евреям и их вере. В почти 40 письмах Полоцкого, которые я просмотрел и опубликовал, нет никаких упоминаний о евреях или иудаизме. Более того, религиозные темы в них почти не поднимались, за исключением отступничества брата Симеона Луки (Лукаша) и описания бедственного состояния православной церкви в Белоруссии<sup>2</sup>.

В отличие от неполного обзора книг Полоцкого А. Хиппислея в сохранившемся в рукописном виде описании рукописного наследия Симеона П.М. Строевым упоминается, что среди рукописей Синодальной коллекции Государственного исторического музея (Ms. 289) находятся два переведенных (или написанных?) Полоцким антииудейских трактата:

"Беседа преизрядная, содержащая словопрения иудейская неверием исполненная верою православно-кафолическою";

"Беседа 2-я, содержащая задания некоего Иудея против Христа Господу из словес евангельских и ответы христианския". Она начинается со слов:

"Евреи некий, ненавидяй Мессия Христа Господа, читающего благовестие" (Ms. 1677. К. 276–302) – это "Книга Петра Ал-

2 См. об этом: Dulce est et videre Fumos Patriae – Four Letter by S. Polacki // Harvard Ukrainian Studies. 1985. Vol. 9. № 1/2. P. 166–181; "Nieskoro" prawi "munsztuk do tych trąb otrzymacie". On Lazar Baranovyč's "Truby sloves propovidnych" and Their Nonpublication in Moscow // Journal of Ukrainian Studies. 1992. Vol. 17. № 1–2. P. 205–216; Correspondence Between Two Capitals – S. Polacki's Letters to Varlassm Jasyns'kyj // Harvard Ukrainian Studies. 1993. Vol. 17. № 3/4. P. 341–364; Ad Patrios Lares – S. Polacki's Letters to F. Utčycki and G. Dronić // Canadian Slavonic Papers. 1995. Vol. 37. № 3–4. P. 393–414; Renovatus amor – Correspondance Among S. Polacki, Lazar Baranovyč, Meletij Fylymonovyč, Antonij Radyvylov'skyj and Meletij Dzyk // Harvard Ukrainian Studies (forthcoming).

фонса, родом Еврения, обратившагося ко Христу Господу и написавшаго против Иудеом из языка латинского переведена на словенский в лето 7188 (1680) в царствующем граде Москве, трудолюбием многогрешнаго иеромонаха Симеона Полоцкаго. В 18 главах”.

За этими антииудейскими текстами следуют два антиисламских трактата. Первый – из “того же Петра Алфонсо о законе сарацынстем”, второй – отрывок из *Speculum Istoriale* Винцентия Бургундского<sup>3</sup>.

Если источники первого антиеврейского сочинения нам неизвестны, то название второго трактата ясно указывает на то, что Полоцкий использовал *Tractatus zelus Christi contra Iudaeos, Sarracenos et infideles* (первое издание появилось в 1450 г.). Это сочинение было написано Педро де ла Кавальверия (1415–1461), потомком крещеных иудеев, принадлежавших к знаменитому роду испанских евреев. После крещения родители Педро достигли высоких должностей при дворе арагонского короля Альфонса V<sup>4</sup>.

Факт наличия подобного рода полемической литературы в Московском государстве в 1670-е гг. весьма любопытен. Дальнейшее исследование в книгохранилищах России, Украины, Литвы и Польши должно прояснить пути появления этих текстов, а обращение к историческим событиям тех лет, вероятно, поможет нам понять причины, которые подвигли Симеона Полоцкого написать или перевести эти антииудейские сочинения.

В научной и популярной литературе Полоцкого считают основателем современной русской традиции литературного стихосложения. Поэтическое наследие Симеона действительно поражает. Это 20 тыс. стихотворных строф, написанных силлабическим стихосложением, которое было принято в польской барочной поэзии. Поэтические сочинения Симеона Полоцкого собраны в двух больших, до сих пор полностью не опубликованных рукописных коллекциях: “Рифмологионе”, в котором собраны стихотворения, приуроченные к разным событиям, и в “Вертограде Многоцветном”, состоящем из множества стихотворений нравственно-дидактического характера. В последнем сборнике по крайней мере один текст соответствует предмету настоящей работы.

3 Ср.: *Hippisley A. Simeon Polotsky's Library // Oxford Slavonic Papers. 1983. Vol. 16. P. 52–61; Строев П.М. Библиографический словарь и церковные к нему материалы // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. 1882. Т. 29. № 4. С. 256.*

4 См.: *Encyclopedia Judaica. 1971. Vol. 5. Col. 264.*

Это стихотворение под названием "Жид". Оно состоит из двух четверостиший и одного двустишия, в которых сочетаются как богословские, так и социальные антиеврейские мотивы:

Жид

Яже полза в сад дробных рыб щуку впуцати  
 Та – между христианы жида водворяти.  
 Щука малыя рыбы несытно глощает,  
 жид люди убогия лихвами сньдает

Яко Авеля Каин брата си любляше,  
 Тако жидовин любит христианство наше.

Что в нѣдра своя есть змия влагати,  
 то в градъ вѣрныхъ есть жида держати.  
 Змий жаломъ тѣло смертно уськает,  
 жид хулы словомъ душу прободает<sup>5</sup>.

Удивительно, что, давая выражение своим горячим антиеврейским чувствам, других подобного рода стихотворений Полоцкий в этом сборнике не поместил. Ни в одном до настоящего времени опубликованном стихотворении и ни в одном из стихотворений в рукописном варианте "Вертограда", которые мы могли просмотреть, нет ничего похожего на приведенное выше стихотворение. Со временем, возможно, новые антииудейские стихотворения Симеона Полоцкого будут найдены и прольют новый свет на его отношение к евреям и иудаизму.

В антистарообрядческом "Жезле" слово "жид" встречается лишь дважды. Первый раз это слово используется как обвинение против тех, кто использует и читает напечатанные за границей церковные книги, а во второй раз – против тех, кто изменил слова некоторых молитв. Можно предположить, что использование слова "жид" здесь является результатом полемического характера сочинения, в котором автор на передний план выносит обвинения и, таким образом, носит исключительно риторический характер<sup>6</sup>.

В отличие от поэтических и полемических сочинений, в своих гомилетических произведениях Полоцкий весьма часто обращается к библейским и новозаветным евреям. Более 200 проповедей Полоцкого заключены в двух сборниках: "Обед душевный" и "Вечера душевная".

5 Polockij S. Vertograd mnogocvetnyj / Ed. by A. Hippisley, L.I. Sazonova // Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B. Editionen. Neue Folge Band 10/II. Vol. 2. P. 50–51.

6 См.: Полоцкий Симеон. Жезл правления. М., 1667. С. 50.

В “Обеде”, насчитывающем 688 страниц, содержатся воскресные проповеди, а “Вечеря”, которая насчитывает более 700 страниц, состоит из проповедей на так называемые “господские” и богородичные праздники, в том числе включающие в себя проповеди на Великий четверг и Страстную пятницу. В этих проповедях мы находим обильные ссылки на “жидов” (очень редко), “евреев” (обычно в контексте цитирования Священного Писания) и “иудеев” (в преобладающем количестве).

Подробный анализ ссылок на евреев и иудаизм выходит за пределы нашего исследования, поэтому я осмелюсь ограничиться только самыми важными мотивами или основными тенденциями, которые можно увидеть при самом поверхностном чтении текстов, входящих в эти два гомилетических сборника.

Как и следует ожидать, отсылки на евреев и их религию обычно носят негативный характер. В них евреи по причине их духовной слепоты, неблагодарности и неверия обличаются за отказ признать Иисуса Мессией. Их вера несовершенна. Евреи убили Христа (выражение “богоубийцы”, как правило, чаще всего встречается в проповедях на Страстную пятницу)<sup>7</sup>. Евреи – “богоненавистницы” (проповедь на Страсти Христовы)<sup>8</sup>, “жестоковейные” и т. д. Они из зависти зарыли крест Господень (проповедь на праздник Воздвижения Креста Господня)<sup>9</sup>, ворчат по поводу поста и спрашивают о его смысле и значении (проповедь на Сырную неделю)<sup>10</sup>. Самаритянки чтят Христа, в то время как евреи отвергают его<sup>11</sup>. Вместо Христа евреи признают Антихриста и возносят ему хвалу (вторая проповедь на 35-е Воскресение после Пятидесятницы). Приведенные выше выражения характерны для Полоцкого и в других случаях, когда он пишет о евреях и иудаизме. Ни одно из них не было оригинальным. Вместе с тем дальнейшее исследование и систематизация подобных антиеврейских высказываний даст нам представление о месте таких выражений в антииудейской литературе.

Между тем не все высказывания о евреях и иудаизме носят негативный оттенок. По крайней мере в двух случаях евреи выступают как образцы для подражания, которым надо следовать. В первом случае (общая проповедь на Воскресение) Полоцкий сравнивает строгое соблюдение евреями субботы, в частности

7 Полоцкий Симеон. Обед душевный. С. 661. Источником подобного эпитета является 9-я песнь из трипеснеца Великой пятницы: “Пагубное соборище богомерзких лукавнующих богоубийц сонмище”.

8 Там же. С. 658.

9 Там же. С. 45.

10 Там же. С. 312.

11 Там же. С. 548.



подчеркивая полное прекращение в этот день выполнения тяжелых работ, и противопоставляет верность евреям заповедям поведению православных<sup>12</sup>. Второй случай – это пример из проповеди на День памяти 7 святых мучеников Маккавеев. Полоцкий приводит в пример Елеазара, который выбрал мученическую смерть, но не съел свинину. Для Симеона, как и для христианской традиции – это символ негибкости и стремления соблюсти максимальную строгость в соблюдении заповедей<sup>13</sup>.

Наш анализ антиеврейских мотивов в творчестве Симеона Полоцкого не является исчерпывающим. В настоящей статье приведены наиболее характерные для Полоцкого еврейские образы. Многие вопросы об антииудейских образах в творчестве Симеона Полоцкого нуждаются в дальнейших исследованиях. Мы надеемся, что настоящая статья подняла ряд вопросов и смогла ответить на некоторые из них.

---

12 Там же. С. 684.

13 *Полоцкий Симеон. Вечеря душевная...* С. 427. Симеон Полоцкий цитирует 2 Мак. 6: 7, текст которого нельзя найти в православном синодальном тексте Библии, но можно обнаружить в Вульгате и польских переводах. См.: *Jankowska L., Kozak B. Wzgarda godności u czci pragnienia kazanie rymowane z wczesnej poezji Samuila Piotrowskiego-Sitnianowicz-Symeona z Połocka // Barok. 1998. Т. 5. № 2 (10). S. 202.*

## ОБРАЗ ЕВРЕЕВ В УКРАИНСКОЙ ИКОНЕ XIV–XVIII ВВ.<sup>1</sup>

Настоящая статья посвящена характеристике образа евреев в украинском сакральном искусстве с XIV по XVIII в.<sup>2</sup> Мы не ставили своей целью детальное исследование костюма<sup>3</sup> или углубленное изучение тех или иных аспектов в истории иконописи. Наша цель более скромная – анализ некоторых аспектов восприятия евреев в христианском мировоззрении через призму их изображения в украинской иконописи. При раскрытии подобной тематики мы ставили перед собой три задачи: во-первых, показать роль, значение и место ветхозаветного нарратива в украинской средневековой сакральной живописи; во-вторых, найти отражение в иконописи “еврейства” Христа, Богоматери и других новозаветных героев и, наконец, в-третьих, обнаружить в украинской иконописи полемические антиеврейские мотивы.

### Ветхий Завет в украинской иконографии

В христианском и в том числе в украинском сакральном искусстве ветхозаветные персонажи исполняют роль предвестников Нового Завета, символизируя встречу Ветхого и Нового Завета. Наиболее яркий тому пример – изображения пророков на фоне молящейся Богоматери. На украинских иконостасах икона Одигитрии в окружении 12 пророков<sup>4</sup>, каждый из которых держит

1 Английский оригинал статьи Д.-П. Химки был опубликован: *Himka J.-P. Jews in Ukrainian Sacral Art of the Fourteenth Through Eighteenth Centuries // Jews and Slavs. Jews, Ukrainians and Russians. Essays on Intercultural Relations / Ed. by W. Moskovich and L. Finberg. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2008. P. 211–218. Перевод с англ. А. Шпирта.*

2 Статья подготовлена при финансовой поддержке International Research & Exchanges Board Государственного департамента США (программа № 8) и National Endowment for the Humanities. Выражаю глубокую благодарность Ирине Шульц из Национального Киево-Печерского историко-культурного заповедника за помощь в подготовке статьи, а также Анне-Лоуренц Каудано.

3 См. краткий очерк: *Друзюк-Скоп Г., Скоп Л. Образ галицийского еврейства XIV–XVIII вв. в украинской иконописи. М., 1996.*

4 См.: *Tkáč Š. Ikony zo XVI–XIX storočia na severovýchodnom Slovensku. Bratislava, 1982. P. 93. Ill. 13; Kłosińska J. Ikony, Muzeum Naro-*

свиток с пророчествами о рождении мессии, как правило, помещалась в поместном ряду (чине на уровне дверей) (ил. 1). Подобного рода иконы встречаются также в Сербии, России и Румынии<sup>5</sup>. В Западной Украине<sup>6</sup> в XVII в. пророки создавали самый верхний иконостасный чин<sup>7</sup> (ил. 2).

Моисей и Илия появляются на иконах Преображения Господня, которые составляют праздничный чин иконостаса<sup>8</sup> (ил. 3).

Иконы пророка Илии на Украине не были так распространены, как на Балканах или в России<sup>9</sup> (ил. 4). Первосвященники Мельхиседек и Аарон, служившие прообразом христианского

---

dowe w Krakowie. Katalogi zbiorów. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie, 1973. T. 1. S. 168–170; *Гординський С.* Українська ікона XII–XVIII ст. Філадельфія, 1973. С. 98. Ил. 58; С. 110. Ил. 76; С. 127. Ил. 100; С. 143–146. Ил. 122–125; С. 148–149. Ил. 127–128; С. 152. Ил. 133; С. 167. Ил. 150; С. 172. Ил. 156; *Овсіючук В.* Українське малярство X–XVIII ст. Проблеми колору. Львів, 1996. С. 222, 236, 238, 262, 278; *Biskupski R.* Ikony ze zbiorów Muzeum Historycznego w Sanoku. Warszawa, 1991. Ill. 28–30, 35–37, 43, 46, 51. Икона Богоматери появляется также на гравюрах: *Логвин Г.Н.* З глибин. Гравюри українських стародруків XVI–XVIII ст. Київ, 1990. Ил. 121. См.: прекрасное исследование иконы Божьей Матери и пророков: *Kruk M.P.* Zachodnioruskie ikony Matki Boskiej z Dzieciątkiem w wieku XV i XVI. Kraków, 2000. Гл. 2 и 3.

- 5 На сербских и русских иконах Богоматерь изображена сидящей на троне в окружении пророков; на сербских, мунтянских и украинских иконах изображена Одигитрия. См.: *Weitzmann K. et al.* The Icon. New York, 1987. P. 284, 338, 350–351, 370, 381, 383, 395.
- 6 Под “Западной Украиной” в настоящей статье мы имеем в виду исторические регионы Галиции, включая Лемковщину (теперь на территории Польши) и Закарпатья, включая Пряшевщину (теперь на территории Словакии).
- 7 Об эволюции западноукраинских иконостасов см.: *Konstantynowicz J.B.* Ikonostasis. Studien und Forschungen. Lviv: Buchhandlung der Ševčenko Gesellschaft der Wissenschaften, 1939. Vol. 1. P. 235–265. Об иконостасном чине украинских иконостасов: *Міляева Л.* Стінопис Потелиха. Визвольна боротьба українського народу в мистецтві XVII ст. Київ, 1969. С. 48–49; *Grešlik V.* Ikony Šarišského Múzea v Bardejove. Bratislava: Ars Monument, 1994. S. 58. *Овсіючук В.* Українське малярство X–XVIII ст. С. 375; *Biskupski R.* Ikony ze zbiorów Muzeum Historycznego w Sanoku... Ill. 98.
- 8 См.: *Овсіючук В.* Українське малярство X–XVIII ст. С. 121; *Biletskyi P., Vladych L.* Ukrainian Painting. Leningrad, 1976. Ил. 5.
- 9 См.: *Kłosińska J.* Ikony... S. 196–99; *Biskupski R.* Ikony ze zbiorów Muzeum Historycznego w Sanoku... Ил. 96; *Ком С.* Волинська ікона XVI–XVIII ст. Каталог та альбом. Київ; Луцк, 1998. Ил. 23.

священства, обычно изображались на северной и южной дяконовских дверей иконостаса<sup>10</sup> (ил. 5).

Наиболее популярный ветхозаветный иконописный сюжет – ветхозаветная Троица (Гостеприимство Авраама), на которой обычно изображаются три ангела<sup>11</sup>, а иногда также Авраам и Сара<sup>12</sup> (ил. 6). Эта икона была широко распространена по всему православному миру. Ветхозаветные сюжеты и образы, непосредственно не связанные с новозаветной семантикой, появляются также на иконах архангела Михаила. Чаще всего это иконописный сюжет о жертвоприношении Исаака и вхождении евреев в Землю Обетованную (ил. 7–9)<sup>13</sup>. Различные варианты икон с изображением чудес архангела Михаила хорошо известны в византийской традиции<sup>14</sup>. Весьма редко в украинской иконографии можно найти другие ветхозаветные сюжеты. На одной из икон середины XVII в. изображен Даниил в пещере со львами<sup>15</sup>. С этого времени также сохранилась миниатюра, изображающая Моисея со скрижалями Завета<sup>16</sup>. На этой миниатюре особенно интересно то, что ветхозаветные евреи изображены в одеждах современных художнику польско-украинских евреев, а не в архаических библейских одеяниях (ил. 10). В ерминии XVIII в. Дионисия Фурноаграфиота даны инструкции по написанию и изображению более 200 ветхозаветных сцен и образов, однако в украинской иконографии такое богатство ветхозаветных сюжетов не нашло должного применения<sup>17</sup>.

## Еврейские мотивы в новозаветной иконографии

Образы, изображенные на иконостасе, в том числе на праздничном чине, имели своими прототипами библейских героев еврей-

10 *Друзюк-Скоп Г., Скоп Л.* Образ галицийского еврейства... С. 8. *Skrobucha H.* Icons in Czechoslovakia. London; New York; Sydney; Toronto, 1971. Ил. 50.

11 *Grešlík V.* Ikony Šarišského múzea... С. 43.

12 *Kłosińska J.* Ikony... С. 61–66; *Гординський С.* Українська ікона... С. 65. Ил. 22; С. 98. Ил. 62; *Ком С.* Волинська ікона... Ил. 39.

13 *Kłosińska J.* Ikony... С. 210–11; *Tkáč Š.* Ikony... С. 94–105.

14 *Dionysios of Fournà.* The "Painter's Manual" of Dionysius of Fournà / Trans. P. Hetherington. London, 1974. P. 65.

15 *Овсіючук В.* Українське малярство X–XVIII ст. С. 342.

16 Церковні старожитності XVI–XVII ст. у зібранні Національного киево-печерського історико-культурного заповідника. Каталог виставки. Київ, 1999. Ил. 39. В этом каталоге рукописный псалтырь датирован 1614 г. Однако миниатюры более позднего происхождения (информация от Ирины Шульц, 31 августа 1999 г.).

17 *Dionysios of Fournà.* The "Painter's Manual"... P. 18–28.

ского происхождения: Иисус, Богоматерь, Иоанн Креститель, 12 апостолов (включая 4 евангелистов). Однако с учетом религиозных различий между евреями и христианами, Нового и Ветхого Завета, репрезентация их как евреев крайне проблематична. Между тем исследование этноисторических “маркеров еврейства” новозаветных иконописных образов представляется весьма плодотворным. Наиболее яркое выражение еврейского происхождения Богоматери и ее сына Иисуса обнаруживается в описании их генеалогии. Существует весьма интересная икона Рождества XVIII в., на которой изображено генеалогическое древо Христа<sup>18</sup> (ил. 11). Эта икона была создана школой Киево-Печерского монастыря, которая отличалась своим новаторством. Более традиционным и широко известным как в восточном<sup>19</sup>, так и в западном христианстве<sup>20</sup> является мотив Древа Иессеева (Ис. 11). Этот мотив также появляется на некоторых украинских иконах и фресках<sup>21</sup>. Однако следует сказать, что свое наибольшее развитие мотив Древа Иессеева находит в других формах украинского сакрального искусства, особенно с XVII в. Так, Древо Иессеево вырезали на царских

- 
- 18 См.: Скарби Києво-Печерської лаври. Альбом. Київ, 1998. С. 101. Ил. 64.
- 19 См.: *Dionysios of Fournà. The “Painter’s Manual”...* P. 31 (см. также: P. 26–27: “Генеалогия святых предков”). Репродукция греческой фрески XIII в. “Древо Иессеево” из монастыря Богоматери Панагия Мавриотисса около Касторьи приведена в: *Pelekanides S., Chatzidakis M. Kastoria. Byzantine Art in Greece: Mosaics – Wall-Paintings. Athens: Melissa, 1985. P. 83.* Грузинская икона XIV в. с изображением Древа приведена в: *Weitzmann K. The Icon...* P. 122.
- 20 Например, самый нижний ряд в известном алтаре Вита Ствоша в Мариакком соборе в Кракове – Древо Иессеево.
- 21 Когда в середине XVII в. сын антиохийского патриарха Макария Павел посетил Украину, в церкви Успения в Киево-Печерском монастыре находилась икона Древа Иессеева. См.: *Павел Алеппский. Путешествие антиохийского патриарха Макария в Украину в середине XVII в., описанное его сыном Павлом Алеппским / Пер. Г. Муркоса. Киев, 1997. С. 64.* Приношу благодарность Ирине Шульдц за то, что она обратила мое внимание на этот источник. В Национальном музее во Львове находятся две иконы XVII в. с изображением Древа Иессеева, см.: *Драган М. Українська декоративна різьба XVI–XVIII ст. Київ, 1970. С. 79.* Икона Древа Иессеева сохранилась также в церкви Св. Георгия в Дрогобыче, см.: *Giemza J. Malowidła ścienne jako element wystroju drewnianych cerkwi w XVII wieku // Sztuka cerkiewna w diecezji przemyskiej. Materiały z międzynarodowej konferencji naukowej 25–26 marca 1995 roku / Pod red. J. Giemzy i A. Stepana. Łańcut, 1999. S. 149.*

вратах<sup>22</sup>, вышивали на епитрахили<sup>23</sup>, инкрустировали золотом и серебром на Евангелиях<sup>24</sup>. Оно также служило орнаментом на титульных страницах других религиозных книг<sup>25</sup> (ил. 12). На этих изображениях еврейская родословная Марии и Иисуса восходит к Иессею, а через него к Давиду и Соломону.

На иконах Благовещения Деву Марию часто изображали с мотком пурпурных нитей, которые она пряла для храмовой завесы<sup>26</sup> (ил. 13). Наиболее ярко связь Богоматери с Ветхим Заветом проступает на иконах Сретения. Храм является олицетворением еврейской религии, а дева Мария участвует в иудейском обряде, который совершает священник Захария<sup>27</sup> (илл. 14). Тематически близка к Сретению икона Введения во Храм, на которой младенца Иисуса приносят в Храм для совершения обряда обрезания<sup>28</sup>

- 22 См.: Драган М. Українська декоративна різьба... С. 78–79, 124, 126–127, 130–131, 173. В соборе Бориса и Глеба в Чернигове (сейчас Черниговский государственный историко-культурный заповедник) сохранилось вырезанное аугсбургскими мастерами на серебряных царских вратах Древо Иессеево (1701). Информация от Ирины Шулы 31 августа 1999 г.
- 23 Две вышитые эпитахелии сохранились в Национальном Киево-Печерском культурном заповеднике. См.: Новицька М. Датовані епітрахілі Лаврського музею 1640–1743 // Український музей. 1927. № 1. С. 53. Эпитахелий с изображением Древа Иессеева конца XVII в. из Чернигова находится на постоянной экспозиции в Черниговском государственном историко-культурном заповеднике. В этом музее хранится 19 эпитахелий, на семи из них вышито Древо Иессеево (2 эпитахелия датированы концом XVII, а пять началом XVIII в.). См.: Зайченко В.В. Гапти XVII–XIX ст. у збірці Чернігівського історичного музею. Чернігів, 1991. С. 7.
- 24 Арендар Г. Срібні оправы Евангелии XVII–XIX ст. // Родовід. 1996. № 14. С. 87.
- 25 Драган М. Українська декоративна різьба... С. 79.
- 26 Ikony. Najpiękniejsze ikony w zbiorach polskich / Icons: The Most Beautiful Icons in the Polish Collections / Pod. red. J. Kułakowskiej. Olszanica, 2001. Ил. 64–66.
- 27 Kłosińska J. Ikony... S. 100–104; Овсійчук В. Українське малярство X–XVIII ст. С. 173 (миниатюры из Киевского псалтыря 1397 г. С. 294, 403).
- 28 Овсійчук В. Українське малярство X–XVIII ст. С. 281. Міляева Л. Стінопис Потелиха... С. 51; Grešlik V. Ikony Šariškého Múzea... S. 36. Также следует обратить внимание на одну из икон белорусской иконописной школы, на которой можно увидеть могеля, человека, делающего обрезание, см.: Высоцкая Н.Ф. Жываніс Беларусі XII–XVIII стагоддзяў. Фреска, абраз, партрет. Мінск, 1980. Ил. 99. По мнению Г. Дрюзюк-Скопа (Дрюзюк-Скоп Г., Скоп Л. Образ галицийского еврейства... С. 9–11), на иконах Сретения и Введения во

(ил. 15). Наконец, другой иконой, символизирующей связь ново-заветных героев с их еврейским окружением, является икона Входа Господня в Иерусалим (ил. 16–17). На ней Иерусалим может изображаться как еврейский город, а его жители, евреи, предстают перед зрителем в своих традиционных одеждах<sup>29</sup>. Подобного рода иконы были особенно широко распространены и на латинском Западе<sup>30</sup>. Между тем следует отметить, что в иконографии нет ничего, что бы выражало связь с еврейством апостолов и даже Иоанна Крестителя, которого считают последним из пророков.

### Полемические образы

Полемика христианства с иудаизмом стара, как и само христианство. Антиеврейские мотивы отразились в сакральном христианском искусстве, в том числе и в украинской иконописи. Антиеврейская тематика наиболее ярко проявляется в трех иконописных сюжетах: Страсти Христовы, Успение и Страшный суд. Реже антиеврейская полемика отражается в иконах, посвященных мученичеству св. Стефана.

В западноукраинских иконах Страстей Христовых соединились как традиционные византийско-православные, так и римско-католические иконографические элементы<sup>31</sup> (ил. 18). Страстные иконы могут изображать несколько сцен. На этих иконах, как правило, изображается участие евреев в аресте, в пытках и казни Мессии. На иконах страстного цикла присутствие евреев обязательно, как, например, в сцене, изображающей Христа перед первосвященниками Анной<sup>32</sup>, Каиафой<sup>33</sup> и царем

---

Храм иногда изображали действительный интерьер синагоги и в одном случае даже местного раввина (храмовая икона из села Вовкив, Музей архитектуры и быта во Львове).

29 *Свенцицька В. І., Сидор О.Ф.* Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII ст. у музейних колекціях Львова. Львів, 1990. Ил. 49; *Овсійчук В.* Українське малярство X–XVIII ст. С. 304, 378; Церковні старожитності... Ил. 9.

30 *Schreckenberg H.* The Jews in Christian Art: An Illustrated History. London, 1996. P. 132–135, 138, 140.

31 *Kłosińska J.* Ikony... S. 134–140. См. замечательную работу Агнешки Гронек об украинской иконографии Страстей Господних: *Groniek A.* Ikony Męki Pańskiej: O przemianach w malarstwie ukraińskim w wiekach XVI–XIX. Krakow, 2007.

32 *Овсійчук В.* Українське малярство X–XVIII ст. С. 300.

33 *Овсійчук В.* Українське малярство X–XVIII ст. С. 322; *Свенцицька В. І., Сидор О.Ф.* Спадщина віків. Українське малярство XIV–XVIII ст. ... Ил. 72.

Иродом<sup>34</sup>. Евреи изображаются в подчеркнута еврейских одеждах, например, в сценах подкупа Иуды<sup>35</sup> (ил. 19). Евреи могут бичевать<sup>36</sup>, надевать терновый венец<sup>37</sup> или распинать Христа<sup>38</sup>. На таких иконах иногда приводится цитата из Матфея (Мф. 27: 25), которая указывает на ответственность евреев за смерть Христа: “Кровь его на нас и на детях наших”<sup>39</sup> (ил. 20).

На украинских землях нам известна лишь одна икона св. Стефана. Это закарпатская икона XVII в.<sup>40</sup> (ил. 21). Те, кто побивает камнями Стефана, одеты в современные для иконописца еврейские одежды. Акцент на еврейском происхождении убийц христианского мученика проявляется в западноевропейской живописи<sup>41</sup>.

На иконе Успения часто (хотя и не всегда) изображается апокрифическая история об еврее Афонии. Иудейский священник Афоний пытался опрокинуть тело Марии с одра, однако, как только он прикоснулся к нему, невидимый ангел отсек ему кисти. Афоний раскаялся в своем неверии в Христа, и кисти рук вновь приросли к его рукам<sup>42</sup> (ил. 22–23). Сцена с Афонием стала традиционной для византийских икон Успения. Дионисий Фурнографит для этого типа икон признал ее неотъемлемым эле-

34 Овсійчук В. Українське малярство X–XVIII ст. С. 300.

35 Історія українського мистецтва в 6 томах. Київ, 1968. Т. 3: Мистецтво другої половини XVII–XVIII ст. С. 162. Ил. 129; Міляева Л. Стінопис Потелиха... С. 134; Гординський С. Українська ікона... С. 176. Ил. 161.

36 Овсійчук В. Українське малярство X–XVIII ст. С. 323; Історія українського мистецтва... Т. 3. С. 163. Ил. 130.

37 Гординський С. Українська ікона... С. 176. Ил. 162.

38 Історія українського мистецтва в 6 томах. Київ, 1967. Т. 2: Мистецтво XIV – першої половини XVII ст. С. 254. Ил. 173.

39 См., например, икону Страсти Господни из Котани 1737 г.: Muzeum Zamku w Łańcucie. Dział sztuki cerkiewnej. Инв. 1573–1575; и ср. с македонским аналогом – фреска в церкви Богородицы в Периплентосе в Охриде (см.: Балабанов К., Николовски А., Корнаков Д. Споменици на културата на Македонија. Скопје, 1980. С. 250).

40 Tkáč Š. Икону... С. 198–199. Ил. 118–119.

41 Schreckenberg H. The Jews in Christian Art... P. 182.

42 Wenger A. L'Assomption de la T.S. Vierge dans la tradition byzantine du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle. Études et documents, Archives de l'Orient Chrétien. Paris, 1955. Vol. 5. P. 234–239; Apocalypses apocryphae: Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis / Ed. by K. von Tischendorf. Hildesheim, 1966. P. 110–111. Об образе Афония см.: Revel-Neher E. The Image of the Jew in Byzantine Art / Trans. D. Maizel. Oxford; New York; Seoul; Tokyo, 1992. P. 81–83.



ментом<sup>43</sup>. Изображение Афония и его отрезанных рук получает распространение в украинских иконах Успения<sup>44</sup>.

Наиболее интегральную еврейскую полемику можно найти на иконах Страшного суда<sup>45</sup>. На этих иконах мы читаем очевидное послание: несмотря на все ветхозаветные пророчества, исполнившиеся в Христе, евреи отвергли его, распяли и в результате будут наказаны в аду. На этих иконах евреи находятся по левую сторону от Господа и часто изображаются в виде грешников, ввергнутых в Геенну – огненную реку. Перед ними изображен Моисей, который в одной руке держит скрижали, а другой рукой указывает на Христа, который возвращается судить человечество. Чаще всего евреи лишь одни из первых в группе различных народов (на иконах изображаются также татары, турки, немцы, мавры и другие)<sup>46</sup>, но они единственные из тех, кого выделяет Моисей (ил. 23). Изображение Моисея и евреев встречается на русских, румынских и украинских иконах. На Украине этот иконописный сюжет известен уже с XV в.

На западноукраинских иконах Моисей держит свиток, на котором можно прочесть нечто вроде: “Смотри, о, окаянный жидовин, на того, кого ты распял”<sup>47</sup> (ил. 24). На других украин-

43 Dionysios of Fournia. The “Painter’s Manual”... P. 50.

44 См.: *Tkáč Š. Ikony...* S. 200. Ил. 121; *Гординський С. Українська ікона...* С. 193. Ил. 187; *Овсійчук В. Українське малярство X–XVIII ст.* С. 340; *Свенцицька В.І., Сидор О.Ф. Спадщина віків...* Ил. 51; *Skrobucha H. Icons in Czechoslovakia...* Ил. 14. См. также прекрасные репродукции Успения в белорусской иконописи: *Высоцкая Н.Ф. Жывапіс Беларусі...* С. 39–41, 53–55.

45 По мнению Элизабет Ревель-Неэр, на византийских иконах Страшного суда евреи отсутствовали (см.: *Revel-Neher B. The Image of the Jew in Byzantine Art...* P. 80–81).

46 См.: *Himka J.-P. On the Left Hand of God: ‘Peoples’ in Ukrainian Icons of the Last Judgment (in forthcoming).* Для более широкого сравнения см.: *Garidis M. La représentation des ‘nations’ dans la peinture post-byzantine // Byzantion. 1969. Vol. 39. P. 86–103;* а также: *Grabar A. La représentation des ‘peuples’ dans les images du Jugement Dernier, en Europe orientale // Byzantion. 1980. Vol. 50. P. 186–197.*

47 На иконе из села Вовче (Турковский район Львовской области) из запасника Национального музея во Львове приведена следующая надпись: “Видите, окаяние жидове, егоде вы распясте на крести”. На иконе из села Долина 1560-х гг. (также в запасниках Национального музея во Львове): “Прийдите и видите Исуса назаранина. Его вы осудили, на кресту его распили”. На иконе XV в. из Мшанца (Старосамборский район), находящейся на постоянной экспозиции в львовском Национальном музее: “Рече Моисей: окаянии жидове, видите егоже вы распясте”. На другой иконе XV в. из села Ванивка, также хранящейся в запасниках львовского Националь-

ских иконах Моисей обычно держит скрижали. На одной во-лынкой иконе Страшного суда начала XIX в. на скрижалях написано: “V III VII”, что в сумме символизировало Декалог<sup>48</sup>. На иконе из Киевской области или Левобережной Украины середины XVIII в. на скрижалях также были изображены римские цифры<sup>49</sup>. В свою очередь, икона XVII в. из киевского Михайловского Златоверхого монастыря содержит в себе загадку. Моисей держит скрижали, на которых нарисованы буквы: “А ИЕ Г Г Б Т И Т от ЕИРФ”<sup>50</sup>. Мы можем предположить, что имелось в виду следующее: “Аз есмь Господь Бог твой, Изведый Тя от Египта и руку фараона”. Речь идет о комбинации цитат из Исхода (20: 2) и 2-й Книги Царств (2 Цар. 17: 7), которые означали, что евреи не смогли сохранить верность божественным заповедям. Наконец, мы также можем отметить одну западноукраинскую икону, на которой изображен Моисей с черными скрижалями. Черный цвет скрижалей мог стать следствием неудачной реставрации. С другой стороны, если мы имеем дело не с браком, то речь может идти или о символике Ветхого Завета, или о символе духовной слепоты евреев<sup>51</sup>.

В украинской иконографии мы не находим многих распространенных в западноевропейском сакральном искусстве антиеврейских сюжетов, таких как аллегорическое изображение Церкви и Синагоги<sup>52</sup>, связи евреев с Антихристом, убийство отцом-евреем принявшего крещение сына, осквернение еврейми икон или причастного хлеба, а также изображения ритуального убийства христианского младенца или легенды об Агасфе-

ного музья: “Окаянии, жестокости, суровии ненавистницы жидове”. На иконе из села Станыли (Дрогобычский район Львовской области), датируемой второй половиной XVI в. и находящейся на постоянной экспозиции в львовском Национальном музее: “Видите, окаянии жидове, егоже вы распясте”.

48 Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник. Инвентарный номер KPL ЗН. 1888.

49 Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник. Инвентарный номер KPL ЗН. 2002.

50 Национальный художественный музей Украины. Киев. Инвентарный номер I-13. Икона воспроизведена в: Шедевры українського іконопису XII–XIX ст. Київ, 1999. № 30.

51 Эта икона была создана Марком Домажирским-Шестаковичем в 1720-е гг. и хранится в запасниках львовского Национального музея.

52 Изображение Церкви и Синагоги встречается в византийской иконографии, хотя не было распространенным. При этом изображение Синагоги никогда не приобретало такого негативного оттенка, какой оно приобрело в западноевропейской иконографии (см.: *Revel-Neher E. The Image of the Jew in Byzantine Art...* P. 91–94, 109).

ре. В украинской иконографии мы также не найдем тех карикатурных черт, которые часто придавали еврейским образам в западноевропейские мастера<sup>53</sup>. Вместе с тем следует отметить, что на иконах, полемически противопоставлявших иудаизм и христианство, Ветхий и Новый Завет, евреев чаще изображали в современных еврейских одеждах, в то время как на других иконах ветхозаветные евреи были облачены в архаичные библейские одежды.

## Заключение

В каждой украинской церкви иконы с ветхозаветными образами размещались или на стенах, или на иконостасе. Большинство из этих икон были связаны с новозаветной символикой. В иконописи прослеживается очевидная связь Иисуса и Богородицы с ветхозаветной историей, однако последователи Христа и апостолов четко отделялись от евреев. Это отделение было обусловлено конфликтом между иудаизмом и христианством, истоки которого восходят к новозаветным временам. На некоторых иконах евреи изображались как убийцы Христа (Страсти, Страшный суд), как враги христианства (мученичество св. Стефана, Успение), которые за свои грехи будут страдать или страдают в аду (Страшный суд). Главным источником антиеврейских мотивов в украинском сакральном искусстве была византийская иконографическая традиция, в то время как на иконах Страстей Господних мы отмечаем очевидное западноевропейское влияние. Украинская иконопись имела консервативный характер, лишь в редких случаях в ней обнаруживаются новые образы, переработка старых образцов в любом случае происходила крайне осторожно. Конечно, со временем влияние западноевропейской живописи возрастало, однако оно касалось лишь внешних форм. Консервативный характер украинской иконописи, несомненно, оказывал большое влияние на манеру изображения евреев в церковном сакральном пространстве.

---

53 Об отсутствии карикатурных черт у еврейских образов в византийской иконографии см.: *Schreckenberg H. The Jews in Christian Art... P. 77–83* (сравнение с западноевропейским сакральным искусством см.: *Revel-Neher E. The Image of the Jew in Byzantine Art... P. 100–110*).



1. Одигитрия. Перв. пол. XVI в.



2. Иконостас. 1766 г.



3. Преображение Господне.  
1575–1600 гг.



4. Пророк Илия. Перв. четв. XVIII в.



5. Аарон. 1656 г.



6. Ветхозаветная Троица. 1670–1700 гг.



7. Архангел Михаил. 1550–1580 гг.

8. Вступление евреев  
в Землю Обетованную (деталь)



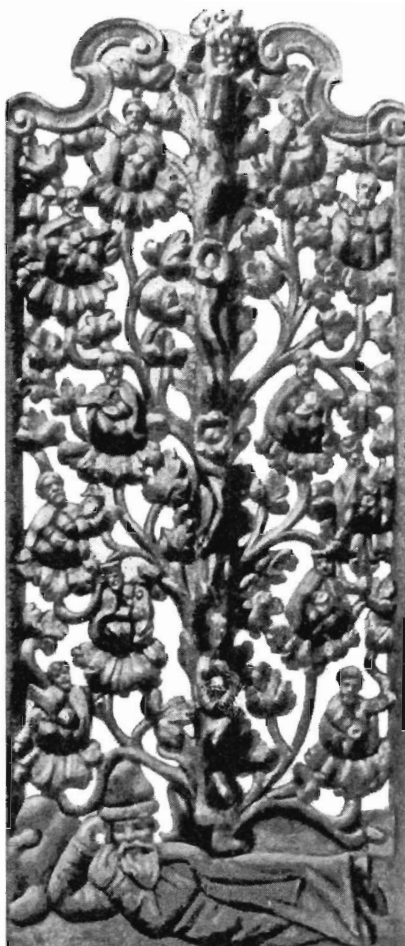
9. Жертвоприношение Исаака (деталь)



10. Моисей получает Скрижали Завета. Сер. XVII в.



11. Рождество Христово с генеалогическим древом. Сер. XVIII в.



12. Древо Иессеево на царских вратах. Втор. пол. XVIII в.



13. Благовещение. XV в.



14. Сретение. 1397 г.



15. Обрезание Господне.  
Около 1608 г.



16. Вход в Иерусалим. Нач. XVII в.



17. Вход в Иерусалим (деталь)



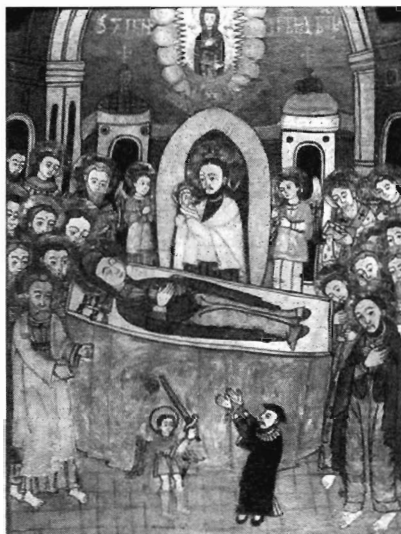


18. Страсти. Кон. XVI – нач. XVII в.



19. Страсти (деталь). 1620–1640 гг.

20. Страсти (деталь).  
Кон. XVI – нач. XVII в.21. Побиение камнями св. Стефана  
(деталь). XVII в.



22. Успение XVII в.



23. Страшный Суд (деталь). 1660–1680 гг.



24. Страшный Суд (деталь). XV в.

## СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦІЙ

1. Одигитрия (с пророками). Перв. пол. XVI в. Церковь св. Параскевы Тырновской в Панишчове. Исторический музей в Саноке. Польша.  
*Ovsíčuk V.* Українське малярство X–XVIII ст.: Проблеми кольору. Львів: Інститут народознавства НАНУ. 1966. С. 236, 238.
2. Иконостас. 1766 г. Церковь Трех Иерархов в Збое. Шаришский музей иконы в Бардеёве. Словакия.  
*Grešlík V.* Ikony Šarišského Múzea v Bardejove. Bratislava: Ars Monument. 1944. S. 58.
3. Преображение Господне. 1575–1600 гг. Яблонов, Львовская область. Национальный музей во Львове. Украина.  
Живопись Украины: альбом / Авт.-сост. П.А. Белецкий, Л.В. Влфдичю Л.: Аврора, 1976. Ил. 5.
4. Пророк Илия. Перв. четв. XVIII в. Церковь св. Креста в Варе. Исторический музей в Саноке.  
*Biskupski R.* Ikony ze zbiorów Museum Historycznego w Sanoku. Warszawa: KSAT, 1991. III. 96.
5. Аарон. 1656 г. Куров. Шаришский музей иконы в Бардеёве. Словакия.  
*Skrobucha H.* Icons in Czechoslovakia. London; New York; Sidney; Toronto: Hamlyn, 1971. Plate 50.
6. Ветхозаветная Троица. 1670–1700 гг. Шашова. Шаришский музей иконы в Бардеёве. Словакия.  
Из.: *Grešlík V.* Ikony Šarišského Múzea v Bardejove... S. 43.
- 7–9. Михаил Архангел. Изображение гибели египтян в Черном море, вступление евреев в Землю Обетованную и жертвоприношение Исаака. 1550–1580 гг. Церковь св. Деметрия в Ровне (предположительно). Шаришский музей иконы в Бардеёве. Словакия.  
*Tkáč S.* Ikony zo 16.–19. storočia na severovýchodnom Slovensku. Bratislava: Tatran, 1982. S. 94, 97, 99; ill. 14, 17, 19.
10. Моисей получает Скрижали Завета. Середина XVII в. Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник.  
Церковні старожитності XVI–XVII століть у зібранні Національного Києво-Печерського історико-культурного заповідника. Каталог виставки. Київ: Акцент, 1999. Ил. 39.

11. Рождество Христово (с генеалогическим древом). Середина XVIII в. Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник.  
Скарби Києво-Печерської Лаври. Альбом. Київ: Мистецтво, 1998. С. 101. Ил. 64.
12. Дерево Иессеево на царских вратах. Псары. Втор. пол. XVIII в.  
*Драган М.Д.* Українська різьба XVI–XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1970. С. 131.
13. Благовещение (деталь). XV в. Вулка Жмиевка. Музей народного зодчества в Санок. Польша.  
*Czajkowski J., Grądziela R., Szczepkowski A.* Ikona katpacka. Sanok: Muzeum Budownictwa Ludowego w Sanoku. 1998. III 3.
14. Сретение. 1397 г. Иллюстрация из Киевской Псалтыри XIV века. Российская национальная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Санкт-Петербург. Россия.  
*Овсійчук В.* Українське малярство X–XVIII ст. ... С. 173.
15. Обрезание Господне. Около 1608 г. Церковь Архангела Михаила из Шаришского Штъявника.  
*Grešlik V.* Ikony Šarišského Múzea v Bardejove... S. 36.
16. Вход в Иерусалим. Начало XVII в. Волянь. Национальный Киево-Печерский историко-культурный заповедник.  
Церковні старожитності XVI–XVII століть... Ил. 9.
17. Вход в Иерусалим (деталь). Иерусалимские евреи. Перв. пол. XVII в. Русельчице. Музей-замок в Ланьцуте. Польша.  
Фото автора.
18. Страсти. Кон. XVI – нач. XVII в. Белые Ослavy. Ивано-Франковская область. Национальный художественный музей в Киеве. Украина.  
*Spirit of Ukraine: 500 Years of Painting: Selections from the State Museum of Ukrainian Art, Kiev: An Exhibition Organized by the Winnipeg Art Gallery in Honour of the Centenary of Ukrainian Settlement in Canada.* Winnipeg: Winnipeg Art Gallery, 1992. P. 125.
19. Страсти (деталь). Иуда предает Христа. 1620–1640 гг. Церковь Святого Духа. Потелих.  
*Міляева Л.* Стінопис Потелиха. Визвольна боротьба українського народу в мистецтві XVII ст. Київ: Мистецтво, 1969. С. 134.

20. Страсти (деталь). "Кровь Его на нас и на детях наших". 1737 г. Котань. Музей-замок в Ланьцуте. Польша.  
Фото автора.
21. Побиение камнями св. Стефана (деталь). XVII в. Церковь Св. Василия в Крайне Чиерно. Словакия.  
*Tkáč S. Ikony zo 16.–19. storočia... III. 119.*
22. Успение. XVII в. Церковь Богоматери в Миролье. Slovakia.  
*Tkáč S. Ikony zo 16.–19. storočia... S. 201; III. 121.*
23. Страшный Суд (деталь). 1660–1680 гг. Вышний Орлик. Шаришский музей иконы в Бардеёве. Словакия.  
Фото автора.
24. Страшный Суд (деталь). XV в. Вановка. Национальный музей во Львове.  
Фото автора.

## КРОВАВЫЙ НАВЕТ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ\*

Предметом настоящей статьи является исследование отношения Русской Православной церкви (здесь и далее термин “православный” применяется как синоним русской православной традиции) к обвинениям евреев в ритуальных убийствах (т. е. обвинениям евреев в том, что они убивают христиан, в первую очередь детей, с ритуальными целями – для использования их крови в ритуальных или магических практиках). Основным выводом моей работы заключается в том, что вера в совершение евреями ритуальных преступлений не была ярко выражена ни в православном богословии, ни в русском фольклоре вплоть до XIX в. До этого времени представление о том, что евреи совершают ритуальные убийства, было распространено лишь в мире Римско-Католической церкви, а также среди православного населения Речи Посполитой. Однако уже в XIX в. представления о том, что евреи совершают подобного рода преступления появляются в Российской империи и до сегодняшнего дня разделяются частью православных священников и мирян. В статье анализируются источники подобных представлений, их проникновение в Восточную Европу, а также их восприятие и отторжение православным духовенством и обществом.

В декабре 1994 г. я получил весьма необычное задание. В это время я писал книгу о судьбе расстрелянной в 1918 г. в Екатеринбургe большевиками царской семьи. В ходе работы мне удалось поговорить с заместителем Генерального прокурора Российской Федерации Владимиром Соловьевым, которому было поручено изучение обнаруженных в лесу под Екатеринбургом останков Николая II и его семьи. В это время журналисты писали, что патриарх Русской православной церкви Алексий II попросил Генерального прокурора расследовать гипотезу ритуального характера убийства венценосной семьи. Для всех послы патриарха был ясен: русские праворадикальные круги уже долгое время убеждали, что “евреи убили царя” и что он и его семья стали мучениками за православную веру. Это бредовое убеждение подкреплялось свидетельством о якобы обнаруженной на стене

\* Перевод с англ. М.В. Дмитриева и А.М. Шпирта.

“рунической” надписи, отрывка из поэмы “Валтасар” Г. Гейне. С точки зрения русских националистов, эта надпись указывала на ритуальный характер преступления<sup>1</sup>. Более того, часть православного духовенства и людей правых взглядов разделяла взгляд на то, что Николай II и его семья были убиты евреями-фанатиками по религиозным мотивам и с ритуальными целями. Когда я выразил обеспокоенность по тому поводу, что патриарх может разделять мнение о том, что в расстреле царской семьи присутствовали ритуальные мотивы, Владимир Соловьев попросил меня написать доклад по этому вопросу, что я и сделал.

Я привожу эту историю для того, чтобы еще раз подтвердить устойчивость представлений о кровавом навете. Вероятно, для многих обывателей нет ничего удивительного в том, что православное духовенство до сих пор разделяет и поддерживает кровавые наветы. В дореволюционной России, в которой православие было государственной религией, происходил ряд процессов по кровавым наветам: в Велиже, в Саратове, Кутаиси, Вильне, и, пожалуй, наиболее известное из этих дел – дело Бейлиса в Киеве. Широко распространено мнение о том, что в этих процессах будто бы известную роль играло православное духовенство и что вера в кровавый навет была устойчивым мотивом православных верований. На самом деле, как будет показано в моей статье, кровавый навет лишь медленно проникал в православные верования, оставаясь преимущественно “западным” культурным мотивом. Даже тогда, когда он был воспринят православным духовенством, его источники были не теологическими, а политическими. В Средние века Православная церковь продолжала смотреть на евреев в абстрактных категориях как на богоубийц, которые в конце времен смогут искупить свою вину. В практическом плане православное духовенство было обеспокоено пропагандой иудаизма, которую якобы вели евреи среди православного крестьянства (“жидовствующие”). В то же время на Руси не получили серьезного распространения характерные для западного антииудаизма представления о кровавом навете и осквернении причастия, а также ненависть христиан к Талмуду. Следует также отметить, что, из-за долгого отсутствия евреев на территории России, в отношении православного духовенства к евреям доминировало богословское начало, под которым подразумевались евреи библейских времен, а взгляд православного духовенства на реальные еврейские общины был абстрактным и расплывчатым.

Это положение стало меняться в результате трех разделов Польши, после которых в Российской империи постепенно сложилась самая большая в мире еврейская община. В это время

1 Summers A., Mangold T. The File on the Tsar. London, 2002.

русское общество познакомилось со многими антиеврейскими предрассудками, которые уже долгое время в известной мере существовали среди католического и униатского населения. Среди них был кровавый навет, который к этому времени был хорошо известен в Речи Посполитой<sup>2</sup>. Благодаря этому факту этот средневековый предрассудок проник и в Российскую империю. Большинство русских чиновников (за единичными исключениями) на обвинения евреев в ритуальных убийствах смотрели с большим недоверием, и вера в кровавый навет распространялась весьма медленно. Только после того как вера в кровавый навет укоренилась в русском обществе и стала частью развивавшегося на протяжении всего XIX в. русского антисемитизма, эта вера стала разделяться Православной церковью, которая была неотъемлемой частью русского общества и была подчинена государству. К концу XIX в. вера в кровавый навет получила широкое распространение среди православного духовенства, хотя и не была систематической. В значительной степени благодаря прессе вера в кровавый навет становится частью народных представлений даже на тех территориях, на которых не было или почти не было евреев.

### Истоки кровавого навета

Кровавый навет и сопутствующие мотивы осквернения причастия и ритуального каннибализма – это образы, укоренные в культуре Римско-Католической церкви. Признания евреев, обвиненных в ритуальных преступлениях, свидетельствуют не о реальных практиках самих евреев, а том, что еврейские общины в Средние века находились в крайне опасном и неустойчивом положении. “Доказательства” вины основывались либо на добытых в результате пыток показаниях, либо на ложных свидетельствах<sup>3</sup>. Обвинения евреев в ритуальных убийствах были частью более общего процесса по демонизации евреев, который во всех

2 См.: *Węgrzynek H. “Czarna legenda” Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.*

3 См.: *Po-Chia Hsia R. Trent 1475: Stories of a Ritual Murder Trial. New Haven, 1992.* О том, как были добыты признательные показания евреев в Тренто и о развитии обвинений в осквернении причастия см.: *Rubin M. Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews. New Haven; London, 1999; Stacey R.C. From Ritual Crucifixion to Host Desecration: Jews and the Body of Christ // Jewish History. 1998. Vol. 12. № 1. P. 11–28; Lampert L. The Once and Future Jew: The Croxton Play of the Sacrament, Little Robert of Bury and Historical Memory // Jewish History. 2001. Vol. 15. № 3. P. 235–255.*



деталей в свое время был прекрасно описан Д. Трахтенбергом и Г. Лангмуиром<sup>4</sup>. Формат данной статьи не позволяет подробно остановиться на многих аспектах кровавого навета, но на одном из них – связи кровавого навета с особой культурной средой, порожденной западным христианством, – на наш взгляд, стоит остановиться более подробно.

Первое обвинение евреев в ритуальном убийстве произошло в 1144 г. в Англии, в Норвиче. Согласно сообщению монаха, крещеного еврея Теобальда из Кентерберри<sup>5</sup>, христианский мальчик Вильям был убит евреями в Страстную пятницу, а мучения, которым он подвергался, имитировали муки Христа. Хотя никакого расследования не проводили и каких-либо доказательств причастности евреев к смерти мальчика собрано не было, в результате этой истории культ Вильяма стал частью католического церковного календаря<sup>6</sup>. Следующий кровавый навет последовал в 1168<sup>7</sup>: тогда евреев обвинили в смерти Гарольда из Глочестера. Из Англии обвинения евреев в убийствах христиан распространились по всей Европе. Кровавые наветы имели место в 1171 г. в Блуа, Понтуазе, Брене, а в 1182 г. уже в испанской Сарагосе. Англия продолжила оставаться страной, в которой произошло наибольшее количество кровавых наветов: в 1181 г. в Бьюри-Сент-Эдмонде, в 1192 г. в Винчестере. Один из наиболее известных эпизодов произошел в Линкольне в 1255 г.: в этом году местных евреев обвинили в смерти маленького Хью. Легенда о Хью вошла в английские баллады, а в XIV в. была увековечена в знаменитых “Кентенберийских рассказах” Чосера<sup>8</sup>.

Такие серьезные обвинения не могли не привести к социальным беспорядкам и еврейским погромам. Чтобы каким-то образом разобраться с народными волнениями, которые вспыхнули после кровавого навета в 1234 г. в Фульде, император Фридрих II созвал совет ученых и известных крещеных евреев

4 См.: *Trachtenberg J. The Devil and the Jews. New Haven, 1943; Langmuir G. Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley, CA, 1990.*

5 По другим сведениям, Теобальд был из Кэмбриджа (*примеч. переводчика. – А. Ш.*).

6 См.: *Langmuir G.I. Thomas of Monmouth: Detector of Ritual Murder // The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. by A. Dundes. Madison, WI; London, 1991. P. 3–40.*

7 Согласно другим источникам, в 1160 г. (*примеч. переводчика*).

8 См.: *Jacobs J. Little St Hugh of Lincoln: Researches in History, Archaeology, and Legend // The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. by A. Dundes. Madison, WI; London, 1991. P. 41–71.* Якобс описывает обнаруженную в соборе города Линкольна в 1791 г. рацию святого “мученика”.

для того, чтобы те определились по поводу обвинений евреев в убийствах христианских детей. В 1247 г. Иннокентий IV издал энциклику *Lachrymabilem Judaeorum Alemannie*, в которой запретил обвинять евреев в том, что на Страстную пятницу они убивают христиан<sup>9</sup>. Хотя папство выступало против кровавого навета, католическое духовенство поддержало возникшие на “низовом уровне” культы. Наиболее знаменитым примером стал Симон из Тренто, представленный как “жертва ритуального убийства”. Кровавый навет 1475 г. в Тренто имел особое значение, так как по нему было проведено масштабное расследование, вышедшее за границы одного государства, которое закончилось “признанием” обвиненных евреев и их трагической публичной казнью. Из Трента культ Симона распространился по всей Священной Римской империи<sup>10</sup>.

Оказалось, что для обвинения далеко не всегда нужно (или возможно) было предъявить мертвое тело. Самой известной “жертвой ритуального убийства” в испанской истории стал Эль Ниньо из Ла Гардии, чья смерть была обнаружена в 1490 г., но тело так и не было найдено – скорее всего, потому, что такого мальчика вовсе не существовало. Это, однако, не помешало появлению культа, существующего вплоть до сегодняшнего дня. Инквизиторы, принимавшие участие в расследовании, были горды тем, что этот кровавый навет стал одной из причин, которые побудили Фердинанда и Изабеллу в 1492 г. изгнать евреев из Испании<sup>11</sup>.

Самые ранние обвинения евреев в убийстве христианских детей возникли из-за убежденности в фанатизме и нетерпимости евреев, и вначале в этих обвинениях отсутствовали ритуальные элементы (Хью в пересказе Чосера был убит евреями, которые пришли в ярость из-за того, что мальчик, пересекая еврейский квартал по дороге в школу, распевал Псалмы)<sup>12</sup>. Между тем в по-

9 См.: *Trachtenberg J. The Devil and the Jews...* P. 132–134. Текст папской энциклики приведен в: *Roth C. The Ritual Murder Libel and the Jews.* London, 1935. P. 97–98.

10 О распространении культа Симона см.: *Po-Chia Hsia R. Trent 1475...* P. 132–135.

11 См.: *Shepard S. The Present State of the Ritual Crime in Spain // The Blood Libel Legend: A Casebook in Anti-Semitic Folklore / Ed. by A. Dundes.* Madison, WI; London, 1991. P. 167.

12 По этой причине я не соглашаюсь с характеристикой истории об Евстратии Постике из Киевского патерикона, данной Д. Трахтенбергом, как о случае ритуального убийства. См. мою дискуссию по этому поводу: *Klier J. The Origins of the “Blood Libel” in Russia // Newsletter of the Study Group on Eighteenth-Century Russia.* 1986. Vol. 14. P. 16. О литературных легендах вокруг Хью см.: *Bebbington B. Little Sir Hugh: An Analysis // The Blood Libel Legend: A Casebook in*

следующие годы магический элемент в этих обвинениях был очень сильным. Народные поверья о том, что кровь обладает особой магической силой в колдовстве, помогали распространению кровавого навета по всей Европе. В 1401 г. магистрат города Фрайбурга объявил, что христианская кровь позволяет евреям избавляться от присущего им зловония (*foetor judaicus*), а также продлевает жизнь. В 1476 г. в Регенсбурге полагали, что кровь помогает евреям предотвращать проказу. Более полный перечень верований дает процесс в Трнаве в 1494 г.: евреи якобы считали, что христианская кровь помогает заживлению пореза после обрезания, используется как возбуждающее средство и облегчает боль при менструациях, которые бывают не только у женщин, но и у мужчин; использовать христианскую кровь якобы было сакральной обязанностью евреев. К XVI в. сложилось представление, будто евреи, пародируя обряд соборования, совершали помазание кровью христиан своих умирающих родственников – чтобы они были спасены в том случае, если бы Христос в самом деле оказался Мессией<sup>13</sup>.

### Кровавый навет в Восточной Европе

Перечень мест, в которых евреев обвиняли в использовании христианской крови, может быть прекрасным показателем миграции кровавого навета по Европе, включая ее восточную часть. Распространение кровавого навета на немецких землях побудило евреев искать защиты у имперских и местных властей. Христианские власти неоднократно издавали специальные грамоты, в которых они запрещали неоправданно обвинять евреев в использовании ими христианской крови. Такие запреты стали неотъемлемой частью средневековых еврейских привилегий. По мере продвижения евреев на польские земли, общины добивались такой же поддержки у местных правителей. Получаемые ими грамоты обычно были дословными копиями немецких документов. В одной из них, в грамоте 1264 г. калишского князя Болеслава, запрещалось обвинять евреев в совершении ритуальных убийств (п. 30). В случае ложного обвинения, обвинителю грозила смертная казнь<sup>14</sup>.

Anti-Semitic Folklore / Ed. by A. Dundes. Madison, WI; London, 1991. P. 72–90.

- 13 Это сочинение было опубликовано в 1914 г. по следам процесса над Бейлисом. См.: Книга монаха Неофита. Христианская кровь в обрядах современной синагоги. СПб., 1914.
- 14 См.: Кацис А. Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса. М.; Иерусалим, 2006.

Тем не менее кровавый навет распространился в Польше, особенно по мере развертывания католической Контрреформации, с параллельным распространением обвинений в осквернении причастия<sup>15</sup>. Обвинения евреев в ритуальных убийствах стали столь частыми, что в 1758 г. Ваад Четырех земель (высший орган еврейского самоуправления в Речи Посполитой) был вынужден послать своих представителей в Рим. Папство подтвердило свое желание отмежеваться от кровавого навета и вновь запретило обвинять евреев в использовании ими христианской крови. Между тем традиция кровавого навета оказалась крайне прочной. В последних исследованиях по истории кровавого навета в Польше приводятся данные о 81 обвинении евреев в ритуальных убийствах между 1547 и 1787 гг. Из них 16 случаев имели место в XVI в., 33 в XVII в. и 32 в XVIII в.<sup>16</sup>

Всплеск обвинений в ритуальных убийствах сопровождался появлением особой литературы, посвященной кровавому навету. Иезуитский полемист и прославленный оппонент православия Петр Скарга в своей книге “Жития святых” (Вильно, 1579) поместил житие Симона из Тренто. Наиболее известная книга этого жанра была написана П. Моецким и вышла в Кракове в 1598 г. Она называлась “Еврейские жестокости, убийства и суеверия” (*Zydowskie okrucienstwa, mordy y zabobony*) и являла собой компендиум сведений о якобы совершенных в истории ритуальных убийствах, который позднее пополнялся и переиздавался. XVIII век в Польше стал золотым веком для этого жанра литературы, которая своим широким распространением во многом обязана нападкам франкистов на ортодоксальных евреев.

Первая книга такого рода была написана Я. Серафимовичем и называлась “Еврейская злоба против Бога и католической веры”. Это сочинение было издано впервые якобы в 1710 г., однако, как утверждали обличители евреев, весь его тираж был выкуплен евреями и уничтожен. Серафимович был своего рода “звездой”, ибо он представлялся как обратившийся в христианство бывший раввин, который сам якобы совершал обряд ритуальных убийств. Он ввел в оборот “сведения” о новых обрядах использования христианской крови, например об окроплении христианской кровью новорожденных младенцев. Он утверж-

---

С. 54. Об использовании сочинения Неофита во время процесса см.: Там же. С. 158–192.

15 В своей книге Мир Рубин показывает тесную связь между обвинениями в осквернении причастия и кровавым наветом, однако в то же время демонстрирует различия между этими обвинениями.

16 См.: *Guldon Z., Wijaczka J. The Accusation of Ritual Murder in Poland, 1500–1800 // Polin. 1997. Vol. X. P. 139.*

дал, что требование ритуального убийства христиан содержится в талмудическом трактате “Зивхелев”.

В 1758 г. книга Серафимовича была переиздана католическим священником Г. Пикульским. Она пользовалась успехом и была вновь издана в 1760 г. Возможно, это был отклик на публичную диспутацию между “талмудистами” (ортодоксальными евреями) и франкистами во Львове в июле–августе 1759 г., во время которой обсуждался, среди прочего, вопрос о кровавом навете<sup>17</sup>. Готовясь к дискуссии, франкисты приготовили книгу, которую они называли “Талмудические ошибки” (*Błędy talmudowe od samych żydów uznane i przez nową sektę sąwscienciuchów czyli Contra-Talmudystów wyjawione*) и которая стала своего рода складом, где последующие авторы черпали нужную им информацию о ритуальных убийствах.

В Московском государстве обвинения в ритуальных убийствах отсутствовали, отчасти по причине почти полного отсутствия евреев. После установления русского контроля над Правобережной Украиной (во время Северной войны 1700–1721 гг.), где было несколько еврейских общин, евреев несколько раз обвиняли в ритуальных убийствах, но ни к одному из них русские власти не отнеслись всерьез<sup>18</sup>. Тем не менее литература, посвященная кровавому навету, стала появляться и на русском языке. Стоит взглянуть на пути распространения этой литературы. В 1758 г. униатский Почаевский монастырь на Волыни опубликовал на польском языке книгу, посвященную ритуальным убийствам, а затем, в 1772 г., последовал ее русский перевод. Он был издан еще раз под названием “Басни Талмудовы или ‘противо-талмудистов открытия” в 1794 г.<sup>19</sup> В 1787 г. в Санкт-Петербурге вышла книга “Обряды жидовские производимые в каждом месяце у сьпвсциэциухов”, которая основывалась на польском оригинале, изданном в Могилеве. “Басни” и “Обряды” являлись вариациями “Талмудовых ошибок”, однако из последней книги были удалены наиболее фантастические утверждения “Ошибок”, чтобы сделать “Обряды” более убедительной для образованного читателя. По оценке Юлия Гессена петербургский вариант “Ошибок” был опубликован “просто как любопытный рассказ о жизни чужого народа”<sup>20</sup>.

17 См.: *Dubnow S. History of the Jews...* Vol. 1. P. 216–217.

18 См.: *Строклицкая-Терешкович В.В.* Первый ритуальный процесс в России (1702 г.) // *Еврейская старина*. 1918. Т. X. С. 7–26.

19 См.: *Кузьмин И.О.* Материалы к вопросу об обвинениях евреев в ритуальных преступлениях. СПб., 1913. С. 271.

20 *Гессен Ю.И.* На арене кровавого навета в России. Происхождение ритуальной литературы на русском языке // *Еврейская летопись*. 1923. № 1. С. 8–10.

Перевод “Обрядов” сопровождался интересной ошибкой. Оригинальное польское издание ясно указывает на франкистов как тех, кто выдал страшную еврейскую тайну. В русском переводе франкисты превратились в обвиняемую секту, и эта ошибка пошла на пользу большинству ортодоксальных евреев, которые были дистанцированы от группы убийц<sup>21</sup>. После того как “Обряды жидовские” в 1800 г. были переизданы в казенной типографии Смоленской губернии, это стало знаком превращения соответствующих представлений в общее место. Вместе с переходом польских евреев под власть России, элементы польских традиций антисемитизма начали проникать в Россию.

На еврейскую пасху в 1799 г. в Сенненском уезде Могилевской губернии вблизи еврейской корчмы нашли труп девочки. В преступлении были обвинены четыре еврея. Они должны были предстать перед судом в ближайшем городе. Однако могилевский губернатор перевел дело в департамент уголовных дел главного суда Белоруссии в Витебске на том основании, что непредвзятость сенненской судейской коллегии была под вопросом из-за участия в ней евреев (согласно законодательству 1785 г., евреи могли быть членами муниципальных судов). Ясно, что власти считали это дело чем-то большим, чем расследование заурядного убийства. Чиновнику Стукову поручили провести секретное расследование по поводу народных поверий о том, что евреям для ритуальных целей нужна христианская кровь. В этом деле Стукову помогал еврей-выкрест по имени Костинский, утверждавший, что в еврейском религиозном кодексе “Шулхан-Арух” он нашел подтверждение кровавому навету. Стуков обнаружил польскую книгу, в которой приводилась цитата из талмудического трактата “Изыфелев”, чтобы доказать, что христианская кровь нужна евреям для приготовления мацы. По всей видимости, книга, название которой он перевел как “Открытие таинственных дел еврейских через раббинов, принявших христианский закон”, являлась версией “Еврейской злости” Я. Серафимовича в изложении Пикульского.

Арестованные в ходе сенненского дела четыре еврея не были осуждены за ритуальное убийство, однако усилия Стукова не остались бесплодными. В это время в Могилевскую губернию прибыл известный поэт Г.Р. Державин. Он был направлен сюда как один из членов Сената, которых посылали время от времени в провинцию для проведения инспекций. Державин не был рад своей миссии; он был убежден, что это кабальное поручение имело целью оправдать конфискацию имений бывшего фаворита императрицы С.Г. Зорича. Миссия была обоснована жалобой

21 См.: Там же. С. 8.

шкловских евреев, арендаторов имений Зорича, на действия последнего<sup>22</sup>. Стуков послал поэту копию своего доклада, а Державин, в свою очередь, написал императору Павлу, чтобы узнать, следует ли ему продолжать расследование по делу Зорича: обвинения опирались на показания евреев, данные под присягой, и если признать, что евреи – это “раса”, способная на ритуальное убийство, их присяга была бы признана недействительной. На Павла обвинения евреев в ритуальных убийствах произвели впечатление, достаточное для того, чтобы потребовать комментариев у доктора Авраама Бернгарда. Опровержение последним мифа о ритуальных убийствах убедило Павла, и он приказал Державину продолжить расследование<sup>23</sup>.

Собранные данные пригодились позднее. В 1800 г. Г.Р. Державин вернулся в Белоруссию для того, чтобы расследовать причины голода. Он также подготовил обширный проект по реформированию всех аспектов жизни еврейского населения Российской империи. Обсуждая моральный уровень белорусских евреев, Державин вновь поднял вопрос о кровавом навете. На этот раз он был много более скептичен:

“Там же то есть в сих кагалах, исполняются или по крайности, теперь только защищаемы бывают те христианские кровопролития, в коих Иудеи по разным временам и царствам подозревались и поныне по архивам замечаются, что видеть можно из приложений под литерою Д, хотя я, с моей стороны, о сих кровопролитиях думаю, что если они и бывали где-либо в древности то не иначе как токмо по исступлению некоторых их фанатиков, но счел однако за нужное не выпустить их из виду”<sup>24</sup>.

Очевидный скептицизм Державина был уравновешен присоединением к проекту приложения, в котором были перечислены случаи обвинения евреев в ритуальных убийствах. Этот список был, по всей видимости, позаимствован из доклада Стукова, пользовавшегося сочинением Г. Пикульского, который, в свою очередь, использовал книгу Я. Серафимовича.

Из этой же среды в 1800 г. вышло еще одно сочинение, которое будет иметь значение для распространения кровавого навета. Это была греческая рукопись, которая называлась “Книга монаха Неофита”. Ее авторство приписывается крещеному еврею, бывшему раввину, который принял крещение и стал монахом. Она характерна как одна из немногих книг по кровавому навету, появившихся в греческом православном ареале. Ирония состоит в том, что эта книга во время дела Бейлиса являлась главным ис-

22 См.: Державин Г.Р. Записки. М., 1860. С. 719–720.

23 См.: Гессен Ю.И. На арене кровавого навета... С. 12–13.

24 Державин Г.Р. Сочинения. СПб., 1978. Т. VII. С. 286.

точником для “экспертизы” католического священника Юстина Пранайтиса. Сам Пранайтис усматривал значимость этой работы в том факте, что ее копию он нашел в библиотеке Санкт-Петербургской Духовной академии. Эта книга принадлежала к тому жанру соответствующей литературы, который представлял дело от имени бывшего еврея, который якобы от самих евреев знал об их тайной потребности в христианской крови, сам участвовал в ритуальном убийстве и поэтому раскрыл “рецепт” использования полученной крови в пасхальной маце – “доказательство”, ставшее неотъемлемым мотивом всей антиеврейской литературы, посвященной кровавому навету.

### **Кровавый навет в Российской империи**

Вопреки распространенному мнению о Российской империи как о стране-рассаднике кровавых наветов, процессов по делам о ритуальным убийствах, которые имели бы серьезные последствия и резонанс в масштабах всей страны, было немного. Краткий анализ наиболее известных дел позволяет нам сделать ряд наблюдений по поводу обвинений евреев в ритуальных убийствах в “православной России”. Все эти случаи соответствуют одной общей модели: антиеврейские обвинения появляются на местном уровне, как правило, среди католического или униатского населения, местные власти подходят к таким делам с априорными представлениями о том, что евреи, в принципе, способны совершать ритуальные убийства; известную роль играют признания евреев-выкрестов, людей с весьма сомнительными моральными качествами и вовсе без претензий на образованность. Лишь в этот момент в дело вмешивались российские центральные власти. Они обыкновенно смотрели на такие обвинения со скептицизмом, но, исходя из того, что имеют дело с уголовным преступлением, требовали проведения тщательного расследования, которое составляло основу процесса. Столичные власти считали необходимым также поручить кому-либо составление доклада о достоверности самого предположения о возможности совершения евреями ритуального убийства. При этом православное духовенство весьма редко выступало экспертом: расследования уголовных дел не входили в компетенцию церкви, население региона не было православным, в самой церкви не было опыта изучения подобных случаев. Не было ни одного случая, в котором православное духовенство выступило бы движущей силой кровавого навета.

Наиболее известными процессами по кровавым наветам были следующие:



Гродненское дело (1816–1817), в котором евреи местности в районе Гродно были обвинены в убийстве с ритуальными целями четырехлетней девочки Марии Адамович. В составлении обвинения властям помогал выкrest, некто Савицкий, подготовивший записку о ритуальном использовании евреями христианской крови. Ссылки на ритуальные мотивы (и ряд других сопутствующих обвинений) были элиминированы из процесса по повелению Александра I, который приказал “найти настоящих виновников” преступления. Таким образом он прореагировал на жалобы так называемых “депутатов еврейского народа”. Позднее Александр подтвердил указ министра духовных дел А.Н. Голицына о том, чтобы власти не предпринимали уголовных расследований на основе обвинений в ритуальном убийстве<sup>25</sup>.

Велижское дело (1823–1835) началось после убийства возле Велижа, местечка в Витебской губернии, трехлетнего мальчика Федора Емельянова. На поздних этапах расследования обратившийся в христианство еврей Грудинский представил “доказательства” из еврейских религиозных книг. Генерал-губернатор сыграл большую роль в продвижении вперед расследования. Обвиненные в преступлении евреи были в конце концов освобождены в 1835 г., хотя Николай I высказал озабоченность тем, не существует ли среди евреев на самом деле практика ритуальных убийств<sup>26</sup>.

Саратовское дело (1852–1856) стало первым случаем кровавого навета за пределами черты оседлости. Были обнаружены тела двух убитых мальчиков с видимыми следами совершенного обрезания. Движущей силой процесса был один из чиновников в Министерстве внутренних дел, некто Дурново. Обвиняемыми оказались солдаты-евреи, принявшие православие, из местного гарнизона. Расследование затронуло буквально всех евреев региона, в общей сложности более сорока человек были арестованы. Власти анализировали все еврейские книги и рукописи, которые смогли найти, создав специальную комиссию. Арестованные солдаты были признаны виновными. Саратовское дело побудило профессора Даниила Хвольсона опубликовать в 1861 г. работу “О некоторых средне-

25 См.: Гессен Ю.И. К истории средневековых обвинений // Книжки “Восхода”. 1902. Т. XXII. № 4. С. 58.

26 См.: Гессен Ю.И. Велижская драма. Из истории обвинения евреев в ритуальных преступлениях. СПб., 1904; а также статья Ю.И. Гессена в “Еврейской энциклопедии” (Еврейская энциклопедия. Т. 5. С. 398–406).

вековых обвинениях против евреев<sup>27</sup>. Однако в целом саратовское дело широко в прессе не освещалось<sup>28</sup>.

Шавлинское (Тельшяйское) дело (1861) – процесс в Шавлинском уезде Ковенской губернии стоит особняком по нескольким причинам. Это был первый кровавый навет, во время которого еврейская пресса подвергла жесткой критике достоверность обвинений. В защите обвиненных главную роль сыграл молодой *маскил* (сторонник еврейского Просвещения, *Гаскалы*) и будущий поэт, писавший свои стихи на иврите, Лев Гордон. Начиная с этого дела, тема ритуальных убийств стала освещаться русской журналистикой<sup>29</sup>.

Кутаисское дело (1879) – это первый процесс по обвинению в ритуальном убийстве, который рассматривался в новой судебной системе, созданной реформой 1865 г. В сельском районе Грузии молодая девушка Сара Модебадзе исчезла из дома накануне Пасхи и позднее была найдена мертвой. В убийстве были обвинены девять евреев-хасидов. Единственным основанием для подозрений был факт, что евреи ходили дорогой, которая вела в то место, где было найдено тело девушки. Ритуальные мотивы преступления присутствовали в первоначальном обвинительном заключении, однако, когда дело пошло в суд, эти мотивы отошли на задний план, и обвиняемые евреи были оправданы. Кутаисское дело широко освещалось в российской прессе, что способствовало распространению идеи кровавого навета в России. Кутаисский процесс привел к умножению публикаций, посвященных ритуальным убийствам. В частности, в 1880 г. вышло новое издание книги Д. Хвольсона<sup>30</sup>.

Погром в Нижнем Новгороде (1884) стал одним из самых жестоких погромов в период с 1881 по 1884 г. Несколько евреев были зарублены топорами. Погромщики были “заведены” слухом о том, что евреи якобы похитили христианского ребенка. Еврейская община Нижнего Новгорода была малочисленной и находилась далеко за пределами черты оседлости. События в Нижнем Новгороде показали, насколько велика была роль прессы в распространении антиеврейских обвинений<sup>31</sup>.

27 Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. Историческое исследование по источникам. СПб., 1880.

28 См. статью Ю.И. Гессена в “Еврейской энциклопедии” (Еврейская энциклопедия. Т. XIV. С. 1–9).

29 См.: *Stanislawski M. For Whom Do I Toil? Judah Leib Gordon and the Crisis of Russian Jewry.* Oxford, 1988. P. 42–44.

30 См.: *Klier J. Imperial Russia's Jewish Question 1855–1881.* Cambridge, 1995. P. 427–433.

31 См.: *Klier J. Imperial Russia's...* P. 433.

В деле Блондеса (1900–1902) разбирательство покушения виленского парикмахера Давида Абрамовича Блондеса на служанку (В. Грудзинскую) переросло в процесс о попытке ритуального убийства. Грудзинская заявила, что слышала, будто евреи “добывают кровь для их мацы”. Первоначально Блондес был осужден за покушение на служанку; пересмотр результатов дела в Сенате привел к оправданию Блондеса. Процесс против Блондеса проходил на фоне ухудшения отношений между поляками и евреями в Царстве Польском и в черте оседлости<sup>32</sup>.

Кишиневский погром (1903) произошел во время православной пасхальной недели в столице Бессарабии Кишиневе. Считалось, что одной из причин погрома стало обвинение в ритуальном убийстве в Дубоссарах (город в Херсонской провинции, в 30 километрах от Кишинева) четырнадцатилетнего Михаила Рыбаченко. Репортажи кишиневской газеты “Бессарабец” об этом процессе накаляли атмосферу<sup>33</sup>.

Процесс Бейлиса (1911–1913), происходивший в Киеве, стал самым известным судебным делом по обвинению еврея в ритуальном убийстве в российской истории. Он стал таковым оттого, что правительственные чиновники, и особенно чиновники из Министерства юстиции, настойчиво пытались представить Менделя Бейлиса виновным в ритуальном убийстве мальчика Андрея Ющинского. Адвокаты Бейлиса, добываясь его оправдания, оставили без внимания тот факт, что присяжные, оправдав Бейлиса, допускали тем не менее саму возможность ритуального убийства<sup>34</sup>.

В России стали также известны два других ритуальных навета. Первый – известное Дамасское дело (1840), которое описывалось Д. Хвольсоном и известным публицистом-юдофобом Ипполитом Лютостанским<sup>35</sup>. Вторым был процесс в венгерском Тисаэсларе (1883), который широко обсуждался в российской прессе<sup>36</sup>. В русской печати также появлялись репортажи о деле Хилснера (1899–1900) в Чехии.

32 О ходе дела см.: Еврейская энциклопедия. Т. IV. С. 661–664.

33 См.: *Judge. E.H. Easter in Kishinev: Anatomy of a Pogrom.* New York; London, 1992.

34 Делу Бейлиса посвящено невероятное количество литературы. См. наиболее важные работы: *Tager A.C. Царская Россия и дело Бейлиса.* М., 1934; *Samuel M. Blood Accusation: the Strange History of the Beiliss Case.* Philadelphia, 1966; и новую работу Л. Кациса (*Кацис Л. Кровавый навет...*).

35 См.: *Frankel J. The Damascus Affair. “Ritual Murder”. Politics, and the Jews in 1840.* Cambridge, 1997. P. 424; *Klier J. Imperial Russia’s Jewish Question...* P. 418–436.

36 См.: *Klier J. Imperial Russia’s Jewish Question...* P. 434–435.

На основе того, что изложено выше, можно сделать несколько обобщений об истории кровавого навета в России.

1. В расследовании дел по обвинениям евреев в ритуальных убийствах главной движущей силой были государственные органы, и они редко обращались к церковным инстанциям с просьбами об оценке обвинений

Российские правящие круги, как правило, скептически относились к обвинениям евреев в ритуальных убийствах, однако требовали расследовать каждый отдельный случай. В этом отношении хорошим примером служит Александр I. 6 марта 1817 г., реагируя на гродненское дело и на петицию представителей еврейской общины, Александр одобрил подготовленный министром просвещения и духовных дел А.Н. Голицыным и разосланный всем губернаторам правительственный циркуляр, которым предписывалось не принимать к расследованию обвинения в ритуальных убийствах, основанные лишь на предположении, что такие убийства совершаются. "По поводу оказывающихся и ныне в некоторых от Польши присоединенных губерниях изветов на евреев об умерщвлении ими христианских детей, якобы для крови, Его Императорское Величество, приемля во внимание, что таковые изветы и прежде неоднократно опровергаемы были беспристрастными следствиями и королевскими грамотами, высочайше повелеть изволил: объявить всем управляющим губерниям монаршую волю, чтоб впредь евреи не были обвиняемы в умерщвлении христианских детей без всяких улик, по одному предрассудку, что якобы они имеют нужду в христианской крови"<sup>37</sup>.

Тем не менее Александр не последовал своей собственной инструкции. В 1825 г., в то время, когда начали формироваться представления о ритуальных убийствах, проезжая через Велиж, император принял петицию от обвинителей евреев и распорядился тщательно расследовать обвинения. Местные власти использовали это поручение Александра для начала расследования, которое затянулось на многие годы и привело к арестам большинства еврейских общинных лидеров и даже к закрытию (по царскому указу) синагоги. Чем больше власти искали следы ритуальных убийств, тем больше они их находили. Однако чем более изощренными и экзотическими становились обвинения, тем легче их было опровергнуть. Так, прочитав отчет о расследовании в Велиже в 1827 г., Николай I распорядился: "Надо непременно узнать, кто были несчаст-

37 Цит. по: Гессен Ю.И. Велижская драма. С. 183–184.

ные сии дети; это должно быть легко, если все это не гнусная ложь”<sup>38</sup>.

В данном случае возобладал здравый смысл, и в 1835 г. Николай подписал постановление Государственного совета, которое окончательно закрыло дело. Было предписано освободить всех заключенных евреев и наказать обвинителей. Вместе с тем император отверг предложение Совета переиздать инструкцию А.Н. Голицина 1817 г. Николай угрожающе отметил:

“...разделяя мнение Государственного Совета, что в деле сем, по неясности законных доводов, другого решения последовать не может, как то, которое в утвержденном мною мнении изложено, считаю, однако, нужным прибавить, что внутреннего убеждения, чтоб убийство евреями произведено не было, не имею и иметь не могу. Неоднократные примеры подобных умерщвлений с теми же признаками, но всегда непонятными по недостатку законами требуемых доказательств, и даже ныне производимое весьма странное дело в Житомире, доказывают, по моему мнению, что между евреями существуют, вероятно, изуверы или раскольники, которые христианскую кровь считают нужною для своих обрядов, – сие тем более возможным казаться может, что, к несчастью, и среди нас, христиан, существуют иногда такие секты, которые не менее ужасны и непонятны. Например, сожигальщики и самоубийцы, которых неслыханный пример был уже при мне в Саратовской губернии. Словом, не думая отнюдь, чтоб обычай сей мог быть общим евреям, не отвергаю, однако, чтоб среди их не могли быть столь же ужасные изуверы, как и между нас, христиан”<sup>39</sup>.

Эта аналогия с представлениями о российских сектантах позволяет объяснить ту легкость, с которой русские правящие круги и русское общественное мнение допускали возможность ритуальных убийств. В России существовала богатая литература, содержащая истерические описания чудовищных практик таких сект, как скопцы, хлысты и молокане. Здравый смысл приводил к заключению, что и евреи, на которых чаще всего смотрели как на фанатиков, также могли быть способны на такие же действия. В 1863 г. в ведущей либеральной газете “Голос” объяснялось:

38 Цит. по американскому изданию: *Dubnow S. History of the Jews...* Vol. II. P. 80.

39 *Гессен Ю.И.* На арене кровавого навета... С. 27. Это замечание Николая I, по всей вероятности, относится к “Розысканию” тайного советника Департамента духовных дел и иностранных исповеданий Скрипицына, состоящее из обзора обвинений в ритуальных убийствах.

“Все религии, до сих пор еще не до конца очищенные от суеверий и предрассудков, дают примеры [человеческого жертвоприношения], и поскольку у всех религий есть свои фанатики, ни в коей мере не следует доверять тому, что и среди последователей учения Моисея найдутся свои собственные фанатики. Вполне возможно, что они не знают хорошо Талмуда, но, прослышав о предрассудках касательно христианской крови, решались на жестокие убийства”<sup>40</sup>.

Министру юстиции И.Г. Щегловитову, оркестрировавшему процесс над Бейлисом, приписывают следующие слова: “Разве мы не знаем, что даже среди христиан есть сектанты такого же рода? Так почему же аналогичное не было бы возможным среди евреев?”<sup>41</sup>. В 1892–1896 гг. русское общество было поражено так называемым Мултанским делом, в котором группу удмуртских крестьян обвиняли в убийстве путешественника-христианина с целью принести его в жертву языческим богам. Исследователь русского сектантства В. Бонч-Бруевич назвал этот процесс “кровавым наветом против христиан”<sup>42</sup>.

Поиск еврейских фанатиков, которые могли совершать ритуальные убийства, проходил на мрачном фоне параллельного поиска Министерством внутренних дел таких же фанатиков среди сектантов. В какой-то момент внимание властей привлекли хасиды. О них кратко писал Державин в своей записке. Основатель хасидского течения Хабад р. Шнеур Залман был арестован и препровожден в Санкт-Петербург по подозрению в государственной измене<sup>43</sup>. Обнаружение сектантского конфликта между хасидами и их противниками миснагедами привело к тому, что “Положение” о статусе евреев 1804 г. позволяло иметь в каждой еврейской общине по две синагоги. В 1840-е гг. хасидизм вновь привлек к себе внимание русских властей северо-западных областей (где хасидизм был распространен в меньшей степени, чем на юго-западе и поэтому, вероятно, был более заметен). Местные власти попросили полицию изучить деятельность хасидов, чтобы выяснить, не следует ли их рассматривать как “вредную секту”. Это был устоявшийся правовой термин, который использовался для обозначения групп радикальных православных сектантов, которых так

40 Голос. 1863. 23 июля.

41 Цит. по американскому изданию: Rogger H. The Beilis Case: Anti-Semitism and Politics in the Reign of Nicholas II // Jewish Policies and Right-Wing Politics in Imperial Russia. Berkley; Los Angeles, 1986. P. 51.

42 Цит. по: Кацис Л. Кровавый навет... С. 227–229.

43 См.: Дубнов С.М. Вмешательство русского правительства в антихасидскую борьбу (1800–1801) // Еврейская старина. 1910. Т. 3. С. 253.

опасались центральные власти. Вывод полиции гласил, что хасидизм не может быть признан “вредной сектой”<sup>44</sup>, но, тем не менее, возникла аналогия между хасидами и русскими сектантами. Более того, следует отметить, что всем, кто был знаком с риторикой сторонников Гаскалы (еврейского просветительского движения), обвинения хасидов в “фанатизме” и “обскурантизме” были хорошо известны. Во время Кутаисского дела в прессе часто подчеркивалось, что обвиняемые евреи являлись хасидами<sup>45</sup>. Полицейское расследование дела Бейлиса включало доклад о деятельности лидера движения Хабада<sup>46</sup>.

Как было отмечено выше, православные духовные лица в расследованиях “ритуальных” преступлений не играли значительной роли, ни в качестве инициаторов, ни в качестве экспертов. Общины, из которых исходили обвинения в ритуальных убийствах, были обыкновенно католическими или униатскими. Верхи Православной церкви относились весьма настороженно к мнению о том, что евреи совершают ритуальные убийства. Так, в 1854 г. преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии попросили оценить написанное полковым священником Эолом Ремизовым сочинение, предназначенное для ведения миссионерской работы среди молодых еврейских рекрутов, так называемых кантонистов. Откликаясь, вероятно, на саратовский процесс, в который были вовлечены солдаты-выкресты, Ремизов включил в свою брошюру главу, в которой рассказывал о случае, когда накануне еврейской Пасхи евреи убили язычника и выпили его кровь. Сомнения группы сотрудников Санкт-Петербургской духовной академии в достоверности ритуальных убийств послужило причиной, по которой эту рукопись к печати не допустили<sup>47</sup>. Во время саратовского дела власти попросили четырех преподавателей Санкт-Петербургской духовной академии помочь в оценке изъятых у евреев книг и рукописей. Их заключение гласило, что они не нашли в этих книгах ничего, что могло бы указывать на то, что евреи или кто-либо из евреев использовал христианскую кровь ради религиозных или суеверных целей<sup>48</sup>.

44 Нацыянальны архіў Рэспублікі Беларусь. Ф. 295. Оп. 1. Д. 1151 (1851–1853). Л. 113.

45 См. попытку оспорить обвинение в ритуальном убийстве, выдвинутом против хасидов: Одесский вестник. 1879. № 4.

46 Державний архів Київської області. Ф. 183. Оп. 5. Д. 5. Л. 5.

47 Российский военно-исторический архив. Ф. 405. Оп. 5. Ед. хр. 17, 973 (1854–1855). Л. 1–13. Следует отметить, что Ремизов был священником в церкви Св. Феодосия Киево-Печерского монастыря, которому знание католической традиции не было чуждым.

48 Еврейская энциклопедия. Т. XIV. С. 7–8.

Различные расследования, проводившиеся в рамках саратовского дела, породили весьма противоречивые тенденции. Светское расследование опиралось на литературную фантазию, замаскированную под исторические события, которая исходила из того, что в XVII в. евреи якобы действительно совершали ритуальные убийства<sup>49</sup>. А церковное расследование привело к появлению наиболее влиятельного опровержения кровавого навета в виде написанной Д. Хвольсоном монографии. Полезно помнить и том, что во время дела Бейлиса, которым церковь была более всего затронута, церковные круги не захотели или оказались неспособны представить свидетелей-экспертов. Таким “экспертом”, привлеченным к процессу, стал отец Ю. Пранайтис, католический священник из Туркестана. Три профессора из православных семинарий, А.А. Глаголев, И.Г. Троицкий и П.К. Коковцев, выступили против обвинения<sup>50</sup>.

2. Русское православное духовенство не играло заметной роли в разработке и в распространении кровавого навета

Как уже отмечалось выше, источником большей части сочинений, посвященных кровавому навету, была католическая традиция. Православные богословы и официальные православные издания играли очень незначительную роль в создании и распространении подобного рода сочинений. Более того, православные издательства издавали произведения, направленные против обвинений в ритуальных убийствах.

Ослабление цензуры в начале эпохи Великих реформ сделало возможной широкую дискуссию в прессе по еврейскому вопросу. В то же время саратовское дело завершилось двойственным итогом: “убийц” осудили, и это решение было подтверждено новым царем, Александром II. Это побудило одного из членов комиссии Санкт-Петербургской духовной академии Д. Хвольсона опубликовать упомянутую выше книгу “О некоторых средневековых обвинениях против евреев”<sup>51</sup>. После этого тема ритуальных убийств время от времени всплывала в прессе, и обычно это было связано с появлением того или иного обвинения в адрес евреев. Так, в ответ на процесс в Кутаиси Д. Хвольсон издал в 1880 г. расширенную версию своей книги.

49 Костомаров Н.И. Жидотрепание в начале XVIII в. // Киевская старина. 1883. № 1. С. 1–26; № 2. С. 477–492.

50 Дело Бейлиса. СПб., 1999. С. 18.

51 Хвольсон Д.А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. СПб., 1861. Эта книга была перепечатана из отдельных глав, изданных в популярном журнале “Библиотека для чтения”.



Автором, который более чем кто-либо другой, популяризировал идею кровавого навета среди русской читающей публики, был поляк Ипполит Лютостанский – классический образец шарлатана, которые столь часто появлялись в Новое время в связи с обвинениями евреев в ритуальных убийствах. Насколько может быть восстановлена заведомо неточная биография этого человека? Лютостанский (1835-?) был католиком, стал ксендзом в 1864 г., но в 1867 г. был лишен духовного сана из-за несоблюдения celibата. Он обратился в православие и какое-то время был монахом. В начале 1870-х гг. Лютостанский появился в Москве и начал выпускать богословские сочинения для широкой публики. В 1876 г. он опубликовал свой первый *succès de scandale*, “К вопросу об употреблении евреями-сектаторами христианской крови для религиозных целей в связи с вопросом общего отношения евреев к христианству”<sup>52</sup>. Эта книга, как и более позднее его сочинение “Талмуд и евреи”<sup>53</sup>, большей частью являлись компиляциями из малоизвестных сочинений Пикульского, Киарини и Скрипицына. В них содержится обычная претензия на эрудицию; приводятся пространные цитаты из еврейских книг, всегда в неверных переводах или с неверными ссылками<sup>54</sup>.

Эти и другие псевдоинтеллектуальные работы вызвали ответную реакцию. Если раньше в делах о кровавом навете решающую роль играли полуобразованные евреи-выкресты, которые предоставляли подтверждающие обвинения экспертные заключения, то в поздней Российской империи крещеные евреи стали убедительными оппонентами подобных обвинений. Мы уже встречались с Даниилом Хвольсоном, преподавателем Санкт-Петербургской духовной семинарии и героем известного анекдота<sup>55</sup>. Он неустанно критиковал сторонников кровавого навета, сохраняя должность в престижной православной семинарии.

Другой пример – карьера А.А. Алексева. А. Алексеев, урожденный Вульф Нахлас, происходил из хасидской семьи. Он был

52 Важно отметить, что все сочинения И. Лютостанского были опубликованы частными издательствами, ни одно из которых не принадлежало православной церкви.

53 *Лютостанский И.* Талмуд и евреи. М., 1879. Т. 1–3.

54 О работах Лютостанского подробнее см.: *Klier J.* Imperial Russia's... P. 423–427.

55 Однажды Хвольсона спросили: “Вы добровольно приняли православие?” Хвольсон ответил: “Конечно добровольно, так как лучше быть профессором в Санкт-Петербурге, чем меламедом в Шипешках”.

отдан в рекруты и, став кантонистом, принял православие. Алексеев был пламенным христианским миссионером среди евреев как во время воинской службы, так и после выхода в отставку по болезни. Узнав от одного из своих бывших офицеров о саратовском деле, Алексеев посвятил много энергии и времени, убеждая власти в ложности обвинения. В 1886 г. он опубликовал книгу на эту тему<sup>56</sup>. Историк Ю. Гессен утверждал, что простота языка и отказ от сложных аргументов (Алексеев был полным самоучкой) сделали эту книгу очень эффективным опровержением кровавого навета в глазах широкой публики<sup>57</sup>. Книга о ритуальных убийствах, как и другие сочинения Алексеева, написанные с целью убедить евреев в том, что Христос был еврейским мессией, была опубликована церковным издательством в Новгороде. Алексеев публиковался также в других православных церковных издательствах.

Еще один выкрест и будущий миссионер, Яков Брафман, получил много более мрачную репутацию в истории русской еврейской общины. Он был автором “Книги кагала”, тенденциозного перевода и толкования протокольных записей решений руководства минской еврейской общины в первые годы после установления русской власти в Белоруссии. Предложенная Брафманом теория существования некой “секретной талмудической муниципальной республики”, которая контролировала жизнь всех евреев и стремилась подорвать основы христианского мира, стала одним из “классических” текстов европейского антисемитизма XIX в. и прямой предшественницей “Протоколов сионских мудрецов”. Миссионерская деятельность Брафмана поддерживалась Православной церковью, а сам Брафман некоторое время преподавал древнееврейский язык в одной из православных семинарий. Брафман мог бы сыграть зловещую роль в распространении кровавого навета. Однако, несмотря на все свои антиеврейские выпады и высказывания, Брафман никогда не проявлял малейшего доверия к обвинениям евреев в ритуальных убийствах<sup>58</sup>.

В официальных церковных изданиях также не было пропаганды кровавого навета. В 1877 г. православный журнал “Странник”, чью аудиторию составляли в основном образованные читатели, опубликовал рецензию на книгу И. Лютостанского, написанную редактором издания о. С.В. Протопоповым. Он критиковал односторонность использованных Лютостанским источников, предложил

56 Употребляют ли евреи христианскую кровь с религиозной целью? Новгород, 1886.

57 См.: Еврейская энциклопедия. Т. I. С. 840.

58 О Брафмане см.: *Klier J. Imperial Russia's...* P. 263–283.

негативный, но сбалансированный взгляд на Талмуд, убеждал христиан быть милосердными и отвергнуть ложные обвинения<sup>59</sup>.

Вместе с тем нельзя утверждать, что кровавый навет не находил отклика в церкви; однако обвинения в ритуальных убийствах выдвигались скорее мирянами, чем духовенством. Н.П. Гиляров-Платонов, редактор консервативной газеты "Современные известия", получил образование в Московской духовной семинарии и позднее преподавал здесь как специалист по расколу и староверию. Вера в совершение евреями ритуальных убийств стала до некоторой степени навязчивой идеей Гилярова-Платонова, и эта тема довольно часто поднималась на страницах его газеты. К.П. Победоносцев, знаменитый своими реакционными взглядами обер-прокурор Св. Синода, также, вероятно, верил в теорию кровавого навета. Он даже попробовал ввести культ Гавриила Заблудовского ("жертвы" ритуального убийства конца XVII в.) в православный церковный календарь, но не справился с сопротивлением епископов, которые считали Гавриила "униатским" святым.

Этот эпизод, возможно, послужит ключом для понимания сомнений православного духовенства относительно ритуальных убийств и культа их "жертв". Этот мотив религиозной мысли, в своих основных чертах, воспринимался как вполне "католический" и "западный" и получил незначительный резонанс в сознании православных, для которых уже сама тема "евреев-богоубийц" была достаточным основанием для предрассудков. Сдержанность в отношении кровавого навета вряд ли была добродетелью, поскольку происходила из своего рода "антиэкumenизма"; ирония ситуации в том, что в данном случае разделение церковью оказалось "благом для евреев".

Особое внимание следует обратить на самый известный пример открытой поддержки кровавого навета – вышедший в 1914 г. сборник статей о деле Бейлиса религиозно-философского мыслителя В.В. Розанова под названием "Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови"<sup>60</sup> (этот пример особенно интересен и тем, что, готовя этот сборник, Розанов сотрудничал с известным православным философом П. Флоренским). Идеи В. Розанова, в сочетании с их акцентом на человеческую сексуальность, с его интересом к такому русскому сектантскому движению, как скопцы, и связями с русским декадентством, вряд ли представляют мейнстрим православной мысли того времени<sup>61</sup>.

59 См.: Странник. 1877. №2. С. 259–285.

60 Розанов В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914.

61 Об идеях В.В. Розанова подробнее см.: Кацис Л. Кровавый навет...;

3. Кровавый навет не был так тесно связан с антиеврейскими погромами, как об этом принято думать.

Если кровавый навет не был мотивом, который часто использовался православными элитами, то можно ли сказать, что он функционировал на уровне массового сознания? Современники, а за ними историки отмечали совпадение во времени между еврейскими погромами, которые стали частым явлением в правление двух последних царей, и празднованием православной Пасхи. Считается, что ситуация становилась еще хуже, когда празднование еврейской Пасхи приходилось на то же время, что и православная Пасха. Часто говорится, что православные пасхальные службы, говорящие о страстях Христовых, возбуждали религиозную ненависть к евреям, которая выливалась в погромы.

В самом деле, нет сомнения, что время Пасхи было временем обострения отношений между различными религиозными общинами империи. Еврейские общественные деятели были особенно восприимчивы к тем упоминаниям ритуальных убийств, которые были сближены во времени с Пасхой. Так, в 1881 г. они возмущенно прореагировали на появление в русских газетах непроверенных сообщений о похищениях христианских детей<sup>62</sup>. Однако, когда разразились погромы в 1881–1882 гг., ни один из еврейских публицистов не связал их с пропагандой кровавого навета. В этом отношении погромы 1881–1882 гг. наглядно отличались от событий в Кишиневе в 1903 г. В это время журналисты подчеркивали, что кровавый навет был частью широкой антисемитской кампании<sup>63</sup>. Одесса, где православные греки и евреи жили по соседству, была известна тем, что в лучшие годы пасхальный период сопровождался уличными драками и ссорами, а в худшие – погромами (1859, 1871 гг.). В тот же день Пасхи, когда в Елизаветополе вспыхнул первый еврейский погром, в Баку произошел похожий на погром кровавый конфликт между мусульманами и христианами. Как я постарался показать в другом исследовании, склонность к массовому насилию была не столько следствием ясно выраженных религиозных предрассудков, сколько результатом чрезмерного потребления алкогольных напитков во время Светлой недели<sup>64</sup>.

---

*Mondry H. Is the End of Censorship in the Former Soviet Union a Good Thing? The Case of Vasily Rozanov // East European Jewish Affairs. 2002. Vol. 32. № 2. P. 114–120.*

62 *Klier J. Imperial Russia's... P. 433.*

63 О погромах 1881 г. см.: *Klier J. Imperial Russia's... P. 433*; о погроме в Кишиневе см.: *Judge H. Easter in Kishinev... P. 44–48; Dubnow S. History of the Jews.... Vol. 3. P. 70–71.*

64 См.: *Klier J. Christians and Jews and the "Dialogue of Violence" in Late Imperial Russia // Religious Violence between Christians and*

Никак не поощряя религиозное насилие, православное духовенство, напротив, выступало одним из главных инструментов, использовавшихся правительством для успокоения умов<sup>65</sup>. Не кто иной, как известный своим антисемитизмом Победоносцев, в 1881 г. распорядился читать направленные против погромов проповеди и сам набросал поучение против погромов, которое должно было быть прочитано во всех православных церквях<sup>66</sup>. 32 священника были отмечены государственными наградами за инициативы по противодействию погромам 1881–1882 гг.<sup>67</sup>. Даже тогда, когда иерархов обвиняли в пассивности, как это было в случае с кишиневским епископом Иаковом в 1903 г., у нас нет весомых данных об участии духовенства в антиеврейской агитации и побуждении к погромам<sup>68</sup>. Представить себе иное положение значило бы не понимать место и функции государственной церкви в Российской империи.

## Заключение

Мы не ставили задачу провести пристрастное сравнение роли кровавого навета в православной и католической религиозных традициях. Воздерживаясь от обвинений евреев в ритуальных убийствах (в значительной степени из-за западного происхождения таких обвинений), Русская православная церковь сохраняла большой запас подозрительности, враждебности и страха в отношении евреев и иудаизма. Как указывают некоторые критики православия, современные русские православные богослужебные тексты сохраняют оскорбительные и провоцирующие высказывания о евреях, в то время как подобного рода терминология из католических богослужений уже давно удалена. Православное духовенство и прежде, и теперь способно озвучить в публичных выступлениях некоторые классические мотивы анти-

Jews: Medieval Roots, Modern Perspectives / Ed. by A.S. Abulafia. Houndmills, 2002. P. 157–170.

65 Aronson I.M. Troubled Waters: The Origins of the 1881 Anti-Jewish Pogroms in Russia. Pittsburgh, 1990. P. 140.

66 Ibid. P. 75, 140.

67 Ibid. P. 140.

68 Епископ Иаков утверждал, что “бесмысленно отрицать”, что некоторые евреи использовали христианскую кровь для ритуальных целей. Но это была только небольшая группа евреев, которую он называл “сектой хусидов”. Этот эрратив хусид/хасид, а также сам аргумент были весьма распространены среди антисемитской публики; тем не менее должно быть очевидным, что эти взгляды не являлись продуктом православного богословия (см.: Judge H. Easter in Kishinev... P. 47).

семитизма<sup>69</sup>. В некоторых православных приходах современной России “Протоколы сионских мудрецов” спокойно соседствуют на книжных прилавках с литературой о православном благочестии. Как отмечено выше, даже патриарх Алексей II поднимал вопрос о возможности ритуального характера убийства семьи последнего императора. Однако в действительности, как показано в настоящей статье, идея кровавого навета была чужда православной традиции. Кровавый навет должен быть оценен как продукт “католического” импорта, и его неуверенное использование православной церковью было своего рода “заученным жестом”. Чуждость кровавого навета православной традиции делает закономерным отвержение этой идеи официальной Православной церковью в современной России.

---

69 См., например: *Иоанн (Снычев), митрополит Петербургский и Ладужский. Самодержавие Духа. Очерки русского самосознания.* СПб., 1994.

## В ПОИСКАХ ИУДЕОХРИСТИАНСКОГО ИДЕАЛА БИБЛИИ: РОССИЙСКИЕ ЕВРЕИ И УКРАИНСКИЕ КРЕСТЬЯНЕ-ПРОТЕСТАНТЫ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ<sup>1</sup>

В 1893 г., отвечая американскому журналисту, Яков Гордин, один из основателей еврейской драматургии в США, извиняясь за свое плохое знание идиша, заметил: “Мой родной язык – русский, а не идиш. Мой вдохновитель и учитель – русский писатель, Лев Толстой”<sup>2</sup>. Чуть позже он объяснил, что вся его “американская” жизнь находится под влиянием того, что он пережил в России. Наиболее сильное впечатление на Гордина произвели произведения Толстого и встречи со штундистами, украинскими крестьянами-евангеликами, которые всем своим образом жизни утверждали правоту толстовских христианских идеалов<sup>3</sup>. Подобные взгляды на влияние российской литературы высказывали многие русские еврей-иммигранты, переселившиеся в США после 1881 г. Без российской литературной традиции трудно представить становление современной еврейской литературы в Америке. Что интересно в заявлении Гордина – это отмеченная связь влияния русской литературы и массового религиозного движения среди украинского крестьянства, известного под названием “украинский штундизм”<sup>4</sup>. Российские евреи, проживавшие в малороссийских (украинских) губерниях юга Российской империи,

1 Автор благодарит American Council of Learned Societies, IREX, Kennan Institute for Advanced Russian Studies и Mellon Foundation за финансовую поддержку в написании этой статьи, которая является частью большого научного проекта. Подробнее о проекте: Zhuk S.I. *Russia's Lost Reformation: Peasants, Millennialism, and Radical Sects in Southern Russia and Ukraine, 1830–1917*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004. P. 321–395.

2 Kaplan B. *Finding the Jewish Shakespeare: The Life and Legacy of Jacob Gordin*. Syracuse: Syracuse University Press, 2007. P. 13ff.

3 Ibid.

4 Немецкие колонисты-лютеране, приехавшие в Россию по приглашению Екатерины II, называли своих более пиетически настроенных единоверцев “штундистами”, поскольку те проводили свободные “часы” (die Stunden – по-немецки) дома за чтением и обсуждением Библии. В 1862 г. украинских православных крестьян, работавших у немецких поселенцев и перешедших в протестантизм, стали называть этим же именем. Смотрите первые документы Св. Синода об этом в: Российский государственный исторический архив (далее: РГИА). Ф. 796. Оп. 149. Д. 448. Л. 1–31.

подобно Гордину переехав в США, привезли туда свои впечатления и воспоминания, которые повлияли на становление всей еврейской культуры в Северной Америке. Более того, свидетельство Гордина о его сотрудничестве с крестьянами-евангеликами, сформировавшимися в русле традиционной православной христианской культуры имперской России, позволяет пересмотреть преобладающее и поныне в современной западной историографии утверждение об “агрессивном, вездесущем” российском антисемитизме пореформенной эпохи<sup>5</sup>. Данный очерк – это попытка, используя материалы источников из российских и украинских архивов, проследить формирование культурного диалога и весьма дружеских отношений между российскими евреями и украинскими крестьянами-евангеликами пореформенной России.

### Начало штундизма и евреи

Евангелическое христианское движение в украинских губерниях началось в 1860-е гг. и стало результатом культурного диалога между колонистами, немцами-протестантами и меннонитами, с одной стороны, и местными православными крестьянами и выросшими из православной традиции христианскими сектантами, с другой. В 1870–1880-е гг. большое влияние на украинских евангелистов оказали представители православной интеллектуальной элиты Российской империи. Завсегдатаи аристократических салонов Петербурга, последователи английского лорда Г. Редстока, полковник В.А. Пашков и другие принесли свою версию евангелического христианства, которая наряду с “немецко-хохлацкой Штундой”, повлияла на развитие российского протестантизма<sup>6</sup>. Также следует указать еще на одну интеллектуальную традицию российской элиты, которая сыграла значительную роль в поисках христианского идеала для простого населения Империи. Это были идеи графа Льва Николаевича Толстого. Многие последователи Толстого, такие как князь Дмитрий Хилков и Владимир Чертков, оказывали значительное влияние на российских (включая украинских) крестьян<sup>7</sup>.

5 Достаточно просмотреть книгу, используемую в качестве учебника по истории России в современных американских вузах: *Riasanovsky N.V., Steinberg M.D. A History of Russia: Seventh Edition.* New York: Oxford University Press, 2005. P. 366, 370ff.

6 См. подробнее об истоках штундистского движения: *Zhuk S.I. Russia's Lost Reformation...* P. 155–199.

7 См.: *Полнер Т.И. Лев Толстой и его жена. История одной любви.* М.: Наш дом, 2000. С. 143–144.



Среди поклонников Толстого были и российские евреи. Многие из них являлись социалистами, участниками революционного движения: Лев Дейч или Марк Натансон. Некоторые из евреев, последователи Толстого, отказались от революционного насилия и пытались найти идеал Толстого в синтезе христианства и иудаизма. В официальных документах Святейшего Синода и полиции эти евреи, обратившиеся к Новому Завету, назывались "новозаветными евреями". Многие из них оказались связаны и с украинскими штундистами<sup>8</sup>.

Согласно документам полиции и Святейшего Синода, российские евреи участвовали в штундистском движении с самого начала его существования. Так, в 1870 г. полицейский чиновник из Одесского уезда докладывал херсонскому губернатору о том, что еврейка из деревни Адамовка присоединилась к местной штундистской секте<sup>9</sup>. В 1875 г. православные периодические издания отмечали необычную активность евреев среди херсонских и киевских штундистов. Как объясняли журналисты, евреев "привлекал протестантский характер штундизма, его направленность на внутреннюю духовность, которая давно уже исчезла из еврейской религии". Подобный интерес евреев южных губерний России порой превращал их в активных членов штундистских общин<sup>10</sup>. Первые письменные свидетельства о херсонских штундистах упоминают семнадцатилетнего еврейского юношу Израеля, которого "пригласили присоединиться к штунде и креститься в новую веру" и который "следовал преданно повсюду" за главой украинских штундо-баптистов Иваном Рябошапкой. Рябошапка крестил этого еврейского юношу, одного из первых евреев, ставших баптистом<sup>11</sup>. Другой еврей, Иосиф (Иоська) Зеесерман, владелец трактира в селе Чаплинка (Таращанского уезда Киевской губернии), всячески помогал Герасиму Балабану, еще одному руководителю украинских штундистов. Эти сектанты и их единоверцы из соседних деревень использовали трактир Зеесермана для "штундистской агитации" среди посещавших его крестьян<sup>12</sup>.

8 См. подробнее: Zhuk S.I. Russia's Lost Reformation... P. 348ff. Ср.: Etkind A. Whirling with the Other: Russian Populism and Religious Sects // Russian Review. Vol. 62 (2003). № 4. P. 565–588.

9 См.: Алексий (Дородницын), еп. Материалы для истории религиозно-рационалистического движения на юге России во второй половине XIX века. Казань, 1908. С. 174.

10 Известие о штундизме // Православное обозрение. 1876. № 1. С. 810–811.

11 Киевская старина. 1884. № 10. С. 316–317.

12 См.: Петрушевский П. О штундизме // Труды Киевской духовной академии. 1884. Т. 1. С. 192.

Православная миссионерская организация Херсонской епархии в своем докладе за 1887–1888 гг. сообщала о пропагандистской деятельности крещеных евреев, превратившихся в “заядлых штундистских проповедников”. Православные миссионеры также жаловались на “одного неизвестного еврея, проповедовавшего штундизм” в деревне Ижицкое (Тираспольского уезда Херсонской губернии) в марте 1888 г. Согласно другому сообщению, “в маленькой деревне Солдатское Новоукраинского уезда еврейский проповедник, прежде крещеный в православие из иудаизма, а затем примкнувший к штунде, читал сугубо штундистские проповеди местным крестьянам”<sup>13</sup>.

Российская полиция обнаружила установление опасных связей между евреями и украинскими крестьянами со времен первых штундистских собраний еще в 1860-е и 1870-е гг. Известные российские революционеры-народники (и евреи, и русские), такие как Л. Дейч, И. Фесенко и Е. Брешко-Брешковская, пытались организовать свою пропаганду среди крестьян-сектантов, однако все их усилия были напрасны. Так, в феврале 1888 г. Лазарев и Дровогуб, два народника-еврея, попытались поселиться среди штундистов в Звенигородском уезде Киевской губернии и пропагандировать среди них социалистические идеи. Полиция сразу же арестовала их по доносу местных крестьян<sup>14</sup>. Как выяснилось, евреи были замешаны и в другие дела с участием религиозных сектантов. В 1875 г. еврей народник Лев Дейч жил среди молокан Тавриды и безуспешно пытался пропагандировать идеи социализма среди членов этой секты<sup>15</sup>. Другие еврей-революционеры пробовали подобный эксперимент среди херсонских и киевских штундистов в 1874–1875 гг. Наиболее опасный для полиции случай сотрудничества революционеров и сектантов – так называемый Чигиринский заговор 1877 г., когда группа революционеров-народников неудачно пыталась поднять крестьянское восстание в Чигиринском уезде Киевской губернии. В эту группу “южных бунтарей” входили по крайней мере три еврея – Лев Дейч, Анна Розенштейн и Марк Натансон, а в самом крестьянском движении приняли участие местные штундисты Киевской губернии<sup>16</sup>.

13 Херсонские епархиальные ведомости. 1889. № 4. С. 115.

14 Государственный архив Российской Федерации (далее: ГАРФ). Ф. 102. Оп. 88 (1890). Д. 12. Л. 1 об.

15 Дейч Л. За полвека. М., 1926. С. 60, 66–67, 110–131, 134–135.

16 *Haberer E. Jews and Revolution in Nineteenth-Century Russia. Cambridge, 1995. P. 139.* О том, как еврейская тема способствовала созданию образа первых российских штундистов, см.: Стрельбицкий И. Краткий очерк штундизма и свод текстов, направленных к

Из-за участия евреев-революционеров в социалистической пропаганде среди крестьян-штундистов полиция относилась подозрительно к любому контакту между ними и сектантами. Как выяснилось, в некоторых случаях местные грамотные евреи даже сочиняли письма для крестьян-штундистов, которые “не могли писать грамматически правильно”. Хотя эти евреи не были замешаны в революционной деятельности, тем не менее полиция их строго наказывала. Так, в марте 1891 г. администрация Киевской губернии ходатайствовала об административной высылке еврея Лейбы Ицкова Портного из Васильковского уезда. Полиция обнаружила, что местные штундисты, называвшие себя “евангелическими баптистами”, из деревень Ромашки, Ольшаница и Телешовка (все из одного Васильковского уезда), посылали письма министру внутренних дел с просьбой разрешить проведение религиозных церемоний в их молитвенных собраниях. Когда полицейские стали расследовать происхождение этих писем, то они выяснили, что “штундистская петиция” и письма в министерство были сочинены и написаны местным еврейским “обывателем” Лейбой Портным и его 21-летним сыном Нехаимом. 29 марта 1891 г. Портной был сослан в Радомысль, в уездный город Киевской губернии. Согласно полицейским документам, Портной был наказан, “поскольку сам факт написания штундистских писем евреями является весьма нежелательным, особенно с учетом того, что это делал безработный человек еврейского происхождения (и без определенных занятий), который сам сочинял разные обращения и документы для безграмотных местных крестьян”. Полицейские опасались всяких “идейных еврейских манипуляций” над доверчивыми крестьянами<sup>17</sup>.

Как свидетельствуют материалы полиции за период с 1870-х гг. и до Февральской революции, украинские крестьяне-штундисты проявляли поразительно терпимое отношение к евреям. В то время как православные украинские крестьяне принимали активное участие в еврейских погромах 1881 и 1905 гг., крестьяне-штундисты не только избегали насилия над своими соседями-евреями, но и помогали им, укрывали их от опасности и даже приглашали их участвовать в штундистских молит-

---

его обличению. Одесса, 1893. С. 17, 22, 198. Ср.: Коммунистическая пропаганда в России // Московские ведомости. 1890. № 106. С. 2; Социалистическая пропаганда штундизма // Московские ведомости. 1890. № 83. С. 2; Штунда и ее противогосударственный характер // Русское слово. 1895. № 107. С. 1–2.

17 Центральный государственный архив Украины (далее: ЦГАУ). Ф. 442. Оп. 620. Д. 22. Л. 1–3 об. Ср. *Klier J. Russia Gathers her Jews/ The Origins of the “Jewish Question” in Russia. DeKalb, 1986. P. 166.*

венных собраниях. Полицейские с удивлением отмечали в своих докладах, что украинские сектанты никогда не участвовали в еврейских погромах<sup>18</sup>.

Ожидание наступления тысячелетнего царства Христа и второго пришествия также объясняет терпимое отношение к евреям со стороны таких радикальных евангеликов, как малёванцы. Уже первые последователи Кондрата Малёванного старались распространять среди евреев новости о грядущем тысячелетнем царстве. Сектанты считали принятие евреями христианства необходимым условием для начала новой мессианской эры. Так, один малёванец, крестьянин из Васильковского уезда, с сентября 1891 по март 1892 г. регулярно посещал синагогу в Белой Церкви. Он проповедовал евреям о Малёванном и грядущем царстве Христа. Полиция прекратила проповеди крестьянина, арестовала его и направила на лечение в Киевскую психиатрическую больницу<sup>19</sup>.

### Яков Гордин, Лев Толстой, штундисты и Духовно-Библейское братство

Одно из самых интересных уголовных дел в документах полиции посвящено сотрудничеству евреев и крестьян-штундистов в деятельности так называемого Духовно-Библейского братства в Елизаветограде Херсонской губернии. В конце 1888 г. осведомители полиции сообщили, что евреи, члены братства, в спорах с православными миссионерами “всегда принимали сторону штундистов и во всем поддерживали сектантов”. Более того, как вспоминали очевидцы, евреи всегда участвовали во всех штундистских собраниях в Елизаветограде. Так, “во время одного из этих заседаний, один бледный еврей торжественно заявил, что

18 См. о подобном случае в Звенигородском уезде в апреле 1882 г. в: ЦГАУ. Ф. 442. Оп. 832. Д. 126 (1882). Л. 1.

19 См.: Сикорский И.А. Психопатическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии // Сикорский И.А. Сборник научно-литературных статей. В 5 кн. Киев, 1900. Т. 5. С. 78; Приветствие Русскому народу от Кондрата Малёванного. М., 1907. С. 10–12. О Сикорском см.: *Sirotkina I. Diagnosing Literary Genius: A Cultural History of Psychiatry in Russia, 1880–1930. Baltimore, 2002. P. 136–139.* К сожалению, некоторые современные западные историки допускают досадные ошибки в освещении истории малёванцев. Так, Д. Бир, совершенно не зная источников и внося путаницу в изложение событий, называет малёванцев старообрядцами, а их вождя Виталием, а не Кондратом (*Beer D. The Medicalization of Religious Deviance in the Russian Orthodox Church (1880–1905) // Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History. Vol. 5 (2004). № 3. P. 451–482.*)

нынешняя православная церковь совсем не похожа на первоначальную церковь Христа первого столетия нашей эры, так что Иисус Христос, вероятно, изгнал бы русских верующих из их новых православных церквей, как он это сделал в свое время с евреями Иерусалима". Как выяснилось, выступавший еврей был "другом штундистов", принадлежал к так называемым "ново-заветным евреям" и был членом Духовно-Библейского братства<sup>20</sup>. Среди этих "новозаветных евреев", которые сотрудничали с украинскими крестьянами-евангеликами, особо выделяется фигура Якова Михайловича Гордина, который был одним из основателей елизаветградского Духовно-Библейского братства.

Яков Гордин родился 1 мая 1853 г. в Миргороде Полтавской губернии, в семье зажиточного еврейского торговца Михаила Леви. Его отец, будучи большим поклонником русской культуры, не отдал сына в еврейскую школу, и Гордин получал домашнее образование. Большое значение в семье Гординых имел русский язык и литература. С десяти лет Яков Гордин мог разговаривать не только на идише, но и на русском языке. Чтение книг Гоголя, Тургенева, Толстого и Достоевского стало любимым занятием Якова. Отец возил своего сына в Петербург и Москву, где они посещали столичные театры и смотрели пьесы Островского. К 1870 г. любимым писателем молодого Гордина стал Лев Толстой. В это время Яков сближается с радикально настроенными российскими и украинскими студентами. Он общается не только с молодыми интеллигентами-революционерами, но и местными украинскими крестьянами, которые работали у его отца. Разговаривая с местными крестьянами, Яков изучает украинский язык. В семнадцать лет Гордин перевел с немецкого на украинский для друзей-народников первую главу "Капитала" К. Маркса. С этого времени Гордин под псевдонимом "Иван Колючий" начинает писать статьи для местных либеральных журналов и газет. Осенью 1872 г. Яков Гордин по настоянию родителей женился и переехал в дом жены в Елизаветограде. Кем только не работал Яков в это время – и бродячим актером, и журналистом, и чернорабочим. В 1873 г. он устроился учителем в местную еврейскую школу, где преподавание шло на русском языке. Несмотря на ранний брак и карьеру учителя, Гордин продолжил много читать и писать. Именно в это время он опубликовал свою первую повесть "Либерал-народник", в которой он описывал свои путешествия по югу России и встречи с революционерами-народниками и религиозными сектантами. Общась со своими

20 ГАРФ. Ф. 102. Оп. 84 (1888). Д. 454. Л. 2–2 об.; РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 97; О положении сектантства в Херсонской епархии // Херсонские епархиальные ведомости. 1888. № 21. С. 315–316.

еврейскими учениками в Елизаветограде, он делился с ними своими впечатлениями от встреч и от прочитанной литературы. Произведения Льва Толстого становятся главным предметом бесед Гордина со своими учениками<sup>21</sup>. Гордин обоготворял Толстого, постоянно его цитировал и старался следовать толстовским советам. Позже он даже назовет своего сына, который родится уже в Америке, Львом, в честь своего любимого писателя<sup>22</sup>.

По представлению Гордина, людьми, которые отвечали толстовским идеалам, были украинские крестьяне-евангелики. У Гордина появляется идея создания организации, которая бы объединила евреев и христиан в поисках "мира, социальной гармонии и всеобщего просвещения". Главными участниками этой организации должны были быть евреи и евангелики. В Елизаветограде уже существовало основанное украинским доктором общество по изучению Библии. В 1877 г. Гордин вступил в это общество и переименовал его в Духовно-Библейское братство. Став в этом же году редактором местной газеты "Южный край", Гордин занялся пропагандой нового братства, приглашая в него всех "прогрессивно-мыслящих евреев"<sup>23</sup>. Он заявлял, что его организация "отрицает все религиозные догмы и церемонии и признает только моральные принципы Библии". Выступая за толстовские идеалы, члены кружка Гордина "отказывались от торговых занятий и обещали жить только физическим трудом, преимущественно сельскохозяйственным". Главной целью братства объявлялось "религиозное просвещение евреев с превращением их в фермеров, и последующее преодоление зловредного ростовщичества и всяких финансовых еврейских спекуляций"<sup>24</sup>.

21 О биографии Я.М. Гордина: *The Jewish Encyclopedia* / Ed. by I. Singer. New York, 1904. Vol. 6. P. 46; *Dubnow S.M. History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day* / Transl. by I. Friedlaender. Philadelphia, 1918. Vol. 2. P. 333–335; *Marmor K. Yaakov Gordin*. New York, 1953; *Levin N. While Messiah Tarried: Jewish Socialist Movements, 1871–1917*. New York, 1977. P. 143–146; *Frankel J. Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism, and the Russian Jews, 1862–1917*. Cambridge, Mass., 1981. P. 56–57; *Klier J. From Elisavetgrad to Broadway: The Strange Odyssey of Iakov Gordin // Extending the Borders of Russian History: Essays in Honor of Alfred J. Rieber* / Ed. by M. Siefert. Budapest, 2003. P. 113–125. Ср.: *Gordin J. The Jewish King Lear: A Comedy in America* / Transl. by R. Gay. New Haven: Yale University Press, 2007. P. 107–121; *Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare...* S. 8–33.

22 См.: *Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare...* P. 19.

23 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 36.

24 *Dubnow S.M. History of the Jews in Russia and Poland...* Vol. 2. P. 333.

Сам Гордин, следуя своему любимому толстовскому идеалу, так описывал свое братство: "Это социалистический коллектив, чья цель – научать его членов общинным идеалам дружбы и братства, проповедовать любовь и уважение друг к другу, а также бороться и работать во имя этих идеалов"<sup>25</sup>. С 1880 г. Гордин становится главным лидером Духовно-Библейского братства.

Под давлением православного духовенства местная полиция организовала слежку за кружком Гордина. Выяснилось, что Гордин поддерживал тесные связи со своими прежними друзьями, членами народнической организации "Народная воля" и украинскими штундистами, которые также посещали его братство. Как оказалось, Гордин читал сектантам лекции о политэкономическом учении Карла Маркса. В мае 1890 г. полицейский из Херсона обнаружил, что прежние друзья Гордина, революционеры Галушкин (Тераспольский), Гаевский, Афанасий Михалевич и Иван Басовский, прибыли в Елизаветград, чтобы "пропагандировать революционные идеи среди штундистов". Полицейский докладывал, что эти революционеры (все они были евреями) использовали заседания Духовно-Библейского братства для чтения работ Маркса, Лассалья и других западных социалистов. А крестьянам-евангеликам эти революционеры "представляли Иисуса Христа как первого социалиста в мировой истории, стараясь убедить штундистов бросить их секту и присоединиться к революционному движению"<sup>26</sup>.

На самом деле Гордин не одобрял проповедуемое своими прежними знакомыми народниками политическое насилие и отказывался поддерживать их пропаганду. Так, когда после еврейских погромов 1881 г. революционеры пытались использовать антиправительственные настроения у евреев в своей пропаганде, Гордин осудил терроризм российских народников и призвал евреев к сотрудничеству с христианами. В 1881 г. он заявил, что его общество основано на принципах мирного ненасильственного сосуществования всех евреев и христиан, живущих сельскохозяйственным трудом на земле "согласно принципам графа Льва Толстого"<sup>27</sup>.

Евреи, члены Духовно-Библейского братства, противопоставили себя местной традиционной еврейской общине. 16 июня 1884 г. елизаветградские евреи напали на молитвенный дом братства и нанесли ему существенный ущерб. Это не испугало последователей Гордина, которые продолжали собираться на

25 Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare... P. 20.

26 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 36.

27 Там же. Л. 38 об. Полиция всячески подчеркивала в своих отчетах влияние идей Льва Толстого на еврейских последователей Гордина.

том же месте по средам и субботам. На встречах они обсуждали различные темы: от дарвинизма и произведений Толстого до проблем "положения евреев в российском обществе"<sup>28</sup>. Когда 30 сентября 1884 г. Гордин подал заявление в полицию о регистрации братства, оно насчитывало 34 человека. Это были в основном евреи из Елизаветополя, а также из Одессы, Николаева и Умани. В следующем году организация Гордина была официально зарегистрирована с количеством более 60 человек. Согласно докладу херсонского губернатора в январе 1885 г., в июле 1884 г. уездная администрация разрешила братству учреждение отдельной синагоги и выборы своего раввина. Министерство внутренних дел тоже поддержало эту организацию под предлогом того, что она "отрицала еврейские национализм и фанатическую религиозность"<sup>29</sup>. 8 декабря 1888 г. Министерство юстиции удовлетворило запрос братства на установление отдельной от елизаветградской еврейской общины книги регистрации браков и деторождений для членов братства. Все записи велись только на русском языке. Члены братства всячески демонстрировали, что они более "цивилизированы и лучше владеют русским языком, чем остальные евреи"<sup>30</sup>. Они также отвергали обрезание, предбрачные договоры и другие еврейские традиции, называя их "варварскими обрядами"<sup>31</sup>.

Я.М. Гордин также пытался организовать еврейскую сельскохозяйственную общину, основанную на принципах Льва Толстого. Но ни местная администрация, ни еврейские предприниматели его идеи не поддержали. Тем не менее последователи Гордина пытались доказать полезность подобного эксперимента. Их община предлагала прогрессивную практику в распределении сельскохозяйственных продуктов, взаимопомощь между еврейской интеллигенцией и православными крестьянами. В будущем сельскохозяйственная община могла бы служить основой для сближения евреев и христиан, включая даже заключение браков на основании древних еврейских обычаев, описанных в Ветхом Завете. Согласно полицейским отчетам, наиболее активными членами братства были Каленик Кожемяченко и Ларион Драгуленко, "малоросские крестьяне, перешедшие из православия в штунду"<sup>32</sup>. Они посещали все заседания братства и следовали его правилам и ритуалам. А пышная свадьба Евге-

28 Там же. Л. 3.

29 Там же. Л. 3-4 об. См. также: Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare... P. 28.

30 РГИА. Ф. 1405. Оп. 89. Д. 2269. Л. 3-3 об.

31 Там же. Л. 1-1 об., 3-3 об.

32 ГАРФ. Ф. 102. Оп. 87 (1889). Д. 606. Л. 20.



ния Гара, русского православного врача, и Розы Файнзильберг, еврейки-акушерки, продемонстрировала идеал братства – “примирение евреев и христиан”. Во время свадебной церемонии лидеры братства заявили, что их главная цель – это “духовное и моральное обновление еврейской религии, ознакомление евреев с христианским вероучением”<sup>33</sup>.

Вначале местная полиция не мешала организации братства и отказывалась преследовать миролюбивых крестьян-евангеликов и их еврейских наставников-пацифистов<sup>34</sup>. Многие знаменитости, такие как всемирно известный ученый И.И. Мечников, восхищались деятельностью братства и его лидером Я. Гординым<sup>35</sup>. Однако с конца 1880-х гг. под давлением со стороны православного и еврейского духовенства полицейские чиновники вынуждены были установить более тщательное наблюдение за еврейско-христианской организацией. Православное духовенство жаловалось на сотрудничество евреев с украинскими сектантами-штундистами и обвиняло членов братства в распространении среди крестьян антиправославных толстовских идей.

В 1886 г. Яков Гордин стал редактором и театральным критиком “Одесских новостей”. Пользуясь новыми связями, он вновь попытался осуществить свою мечту и организовать толстовскую еврейско-христианскую сельскохозяйственную общину. В 1887 г. русский миллионер Сибиряков пообещал выделить для толстовской коммуны Гордина большой участок земли в Ставропольской губернии. Однако, когда Гордин приехал в Петербург, чтобы завершить сделку по покупке земли, власти отказали ему, испугавшись установления тесных связей между толстовцами-евреями и украинскими “религиозными отщепенцами”<sup>36</sup>. Полиция доложила о “небывалой” популярности “штундистских идей” среди еврейских последователей Гордина, который каждую неделю посещал штундистские собрания и пропагандировал “опасные идеи графа Толстого”. 18 июня 1890 г. полицейский офицер доносил своему руководству, что в ноябре 1889 г. руководители братства, в частности плотник Исаак Фейнерман, “следуя идеям графа Толстого, организовали в селе Глоссосы (известном центре штундизма) сельскохозяйственную колонию

33 ГАРФ. Ф. 102. Оп. 87 (1889). Д. 606. Л. 20, 61 об., 65 об., 71 об.

34 О пацифизме штундистов, которые отвергали революционные насилие и террор, см. рукопись Тимофея Зайца, опубликованную в: Материалы к истории и изучению русского сектантства и раскола / Под ред. В. Бонч-Бруевича. СПб., 1910. Т. 3. С. 15, 16. Ср.: Миссионерское обозрение. 1899. Июль–август. С. 103.

35 См.: Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare... P. 19.

36 ГАРФ. Ф. 102. Оп. 87 (1889). Д. 606. Л. 4.

на коммунистических принципах, познакомились с местными крестьянами, приглашают их в свои дома и читают им Евангелия согласно их еврейскому вероучению<sup>37</sup>. Купив в селе три дома, они превратили один из них в общественную библиотеку, где толстовцы-евреи вместе с крестьянами читали и обсуждали не только Библию, но и произведения Льва Толстого. Глодосские штундисты стали самыми активными участниками дискуссий о книгах Толстого. Как заметил офицер полиции, практичные крестьяне уважали новых соседей не только из-за обсуждения произведений Толстого, но прежде всего потому, что еврейские колонисты помогали им лекарствами и “различными советами медицинского и сельскохозяйственного характера”. В то же время колонисты распространяли христианскую литературу и книги Толстого, стараясь “воздействовать на крестьян в направлении, нежелательном с политической точки зрения”<sup>38</sup>.

В августе 1891 г. российские власти, недовольные усилившимися контактами между евреями и украинскими крестьянами-евангеликами, решили прекратить деятельность Духовно-Библейского братства. Целый год царская администрация, полиция и Святейший Синод вели следствие о так называемых новозаветных евреях в малороссийских губерниях, Одессе и Бессарабии. Выяснилось, что аналогичные братству и состоявшие из евреев организации пытались устанавливать связи с украинскими штундистами. Основным материалом их пропаганды были произведения Льва Толстого. 7 октября 1891 г. департамент полиции закрыл организацию Гордина и приказал усилить надзор за его последователями. В январе 1892 г. был издан приказ об аресте Гордина. Но этот приказ запоздал. В июне 1891 г. Яков Гордин и 60 его последователей нелегально эмигрировали в США<sup>39</sup>. Насколько нам известно, Гордин никогда больше не возвращался в Россию. Позже на заработанные в Америке деньги он перевез в Нью-Йорк всю свою многочисленную семью<sup>40</sup>.

37 ГАРФ. Ф. 102. Оп. 87 (1889). Д. 606. Л. 4, 11, 19–20, 21, 23, 24, 57–57 об. См.: Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare... P. 30; Prelooker J. Under the Tsar and Queen Victoria: The Experiences of a Russian Reformer. London, 1895. P. 109–111. О Фейнермане см. подробнее: Полнер Т.И. Лев Толстой и его жена... С. 141–142.

38 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 118–119 об. В 1880-е гг. эти еврей-христиане даже пытались основать баптистскую колонию в Крыму: Clark C. The Politics of Conversion: Missionary Protestantism and the Jews in Prussia 1728–1941. Oxford, 1995. P. 246.

39 См.: ГАРФ. Ф. 102. Оп. 87 (1889). Д. 606. Л. 60, 61, 65, 66, 71, 73, 90–91.

40 См. другое и, на наш взгляд, ошибочное мнение: Klier J. From Elisavetgrad to Broadway... P. 113–125.

В США Я. Гордин, который был убежден, что “единственным средством для спасения евреев от преследований должно было быть изменение всего традиционного еврейского хозяйства”<sup>41</sup>, вновь пытался создать сельскохозяйственную еврейскую колонию, действующую на принципах Льва Толстого. Однако все его попытки основать толстовскую колонию в Америке были безрезультатными. В итоге Гордин осел с семьей в Нью-Йорке и стал известным еврейским драматургом, который писал на идише, и корреспондентом левых газет. В 1894–1908 гг. он написал свои лучшие пьесы (“Еврейский король Лир”, “За океаном”, “Мира Эфрос”). Многие исследователи считают его основателем еврейской драматургии в США. Все сюжеты его пьес связаны с воспоминаниями о жизни в России. В них можно найти не только сцены из еврейской жизни, но и образы, навеянные его встречами с украинскими евангеликами и русскими интеллигентами. В этих произведениях сильны влияния Шекспира, Ибсена и Льва Толстого<sup>42</sup>. Вплоть до своей смерти в 1909 г. Яков Гордин следовал примеру великого русского писателя. Он постоянно пропагандировал идеи Толстого среди еврейской эмиграции из России, сотрудничал с нью-йоркскими социалистами, отрицал принципы насилия в политике. В среде русскоговорящих евреев Нью-Йорка Гордин старался восстановить старые традиции Духовно-Библейского братства. В своих публикациях и лекционных выступлениях он всегда отрицал национализм, включая и сионизм. Гордин до конца своей жизни оставался убежденным последователем Толстого. По его мнению, иудеохристианский идеал Библии – это дружба всех наций и религий на земле, а не превосходство какой-либо одной этнорелигиозной группы<sup>43</sup>.

### **“Евреи Нового Завета” и евангелическое христианство**

В 1882 г. молодые еврейские интеллектуалы Одессы попытались установить культурный диалог с местными христианами. Яков Прилукер, учитель из Одессы, следуя примеру Гордина, основал кружок “Новый Израиль” и пригласил к сотрудничеству христиан и евреев. Эта группа отвергала Талмуд, еврейские законы о кашруте, обрезание и традиционные формы религиозных ри-

41 Там же. Л. 60.

42 Подробнее см.: *Gordin J. The Jewish King Lear...* P. 107–121; *Kaplan B. Finding the Jewish Shakespeare...* P. 34–120, 121ff.

43 О социалистических идеях Гордина см.: *Lifschutz J. Jacob Gordin's Proposal to Establish an Agricultural Colony // The Jewish Experience in America / Ed. by A.J. Karp. New York, 1969. Vol. 4. P. 253–264; Levin N. While Messiah Tarried...* P. 143–145.

туалов. Прилукер перевел день отдыха с субботы на воскресенье, объявил русский язык обязательным для употребления всеми евреями в повседневной жизни и запретил членам кружка заниматься ростовщичеством<sup>44</sup>. Как и в случае с группой Гордина, большинство одесских евреев не поддержало идею подобного культурного диалога. Русские евреи враждебно отнеслись к экспериментам Гордина и Прилукера. Они обвинили их в стремлении “выпросить у Российского правительства особых прав только для своих групп, игнорируя общие интересы еврейской нации”<sup>45</sup>. Как затем напишет сам Прилукер, “консервативные еврейские критики” считали, что “реформы еврейских религиозных обрядов могли быть приняты еврейской массой при одном условии: если бы они были основаны на Талмуде и одобрены утвержденными раввинами”<sup>46</sup>. После погромов 1880-х гг. русские евреи были озабочены проблемами своего физического выживания. Для большинства евреев массовая эмиграция из России была более реалистичным решением проблем, чем утопические проекты иудео-христианских обществ. Только несколько радикальных еврейских интеллектуалов, связанных с революционной деятельностью левой российской интеллигенции, присоединились к группам Гордина и Прилукера. После того как в конце 1880-х гг. полиция прекратила деятельность “Нового Израиля” в Одессе, Яков Прилукер эмигрировал в Англию, где присоединился к одной из местных протестантских церквей и посвятил свою жизнь миссионерской христианской деятельности среди евреев.

Тем не менее многие евреи продолжили свое сотрудничество с крестьянами-евангеликами, некоторые из этих евреев впоследствии даже приняли христианство. Полиция продолжала называть их “новозаветными евреями”. Самый известный кружок “новозаветных евреев” сложился вокруг Иосифа Рабиновича в 1884 г. в Кишиневе, в Бессарабии. Согласно докладу бесса-

44 См.: *Dubnow S.M. History of the Jews in Russia and Poland... Vol. 2. P. 334.*

45 М. [Рабинович М.И.] Талмуд ли, или жизнь препятствует евреям заниматься производительным трудом? // Вольное слово. 1882. 15 августа. № 43. С. 11.

46 Цит. по: М. [М.И. Рабинович]. Талмуд ли, или жизнь препятствует евреям заниматься производительным трудом? // Вольное слово. 1882. 15 августа. № 43. С. 11; *Frankel J. Prophecy and Politics. P. 57.* См. также: *Prelooker J. Under the Tsar and Queen Victoria: The Experiences of a Russian Reformer. London, 1895.* О тесных связях Гордина и Прилукера с крестьянами-штундистами и их встрече с Балабаном см.: *Prelooker J. Under the Tsar and Queen... P. 109–111.*

рабского губернатора Министерству внутренних дел от 3 ноября 1884 г., одиннадцать евреев из Кишинева обратились к нему с просьбой установить особую общину, отдельную от "старозаветных" евреев. Их община состояла из евреев, которые верили в Иисуса Христа и признавали Новый Завет. Их руководитель, Иосиф Рабинович, в Германии принял христианство, учился в специальной протестантской богословской семинарии в Берлине и в марте 1885 г. был посвящен в протестантские проповедники. В России Рабинович подготовил к публикации четыре книги о евреях-христианах и отдал их цензорам. Все это время Рабинович пытался установить тесные контакты с православными и евангелическими христианами. Вначале бессарабский губернатор поддерживал деятельность Рабиновича, просил свое начальство в Петербурге удовлетворить просьбу Рабиновича зарегистрировать его "секту" и опубликовать его книги. Рабинович планировал распространить деятельность "новозаветных" евреев в другие губернии Российской империи и привлечь молодых евреев к христианству. Для этой цели он готовил к публикации "специальную пропагандистскую литературу" и даже пытался учредить специальные школы для тех евреев, которые присоединятся к христианству<sup>47</sup>.

По поводу кружка И. Рабиновича "Израиль Нового Завета" Министерство внутренних дел запросило мнение у Святейшего Синода. В это же время местное православное духовенство и кишиневские помещики направили в Петербург жалобы на деятельность Рабиновича среди крестьян губернии. Согласно этим жалобам, движение "новозаветных" евреев "изменяло все христианские принципы в угоду еврейской вере" и "привносило среди местного русского православного населения очевидные немецкие влияния"<sup>48</sup>. В своих письмах Святейшему Синоду бессарабские священники, знавшие об обучении Рабиновича в немецкой богословской семинарии, представляли его как немецкого шпиона, "секретного агента германского империализма и германской протестантской церкви". Святейший Синод потребовал от полиции прекратить антирусскую деятельность Рабиновича и его еврейских последователей. В 1886 г. по делу "новозаветных Израэлитов" полиция начала специальное расследование, но не обнаружила ничего преступного. Тем не менее обер-прокурор Святейшего Синода К. Победоносцев потребовал запретить

47 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 1, 11–11 об., 14–15, 16, 17, 22–23. Детальное описание планов Рабиновича приводится в специальном полицейском отчете "Религиозное движение среди евреев Юга России" (см.: Там же. Л. 45–83).

48 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 24.

движение "новозаветных" евреев в Южной России. По мнению Победоносцева, было бы неразумным разрешить "деятельность секты Рабиновича в местностях, известных массовым распространением баптизма и различных рациональных сект, подобных штундистам"<sup>49</sup>. Победоносцев писал, что "эта секта ведет к новому религиозному расколу среди российских подданных и способствует их уходу из православия"<sup>50</sup>. Обер-прокурор посоветовал Рабиновичу присоединиться к любой протестантской церкви в России и не основывать новую секту. 4 августа 1886 г. Святейший Синод отказался удовлетворить запрос Рабиновича и запретил публикацию всех его работ. Несмотря на это, Рабинович по-прежнему пытался убедить местную администрацию, что его действия законны. Он даже прекратил контакты с крестьянами-штундистами и в декабре 1888 г. написал министру внутренних дел письмо с объяснением своего плана по улучшению отношений между евреями и христианами в Российской империи. Он согласился зарегистрировать свою группу, которая бы следовала правилам и требованиям православной церкви. Но Министерство внутренних дел и Департамент полиции не захотели противоречить Святейшему Синоду. Тем более что полиция была напугана скандальными слухами о еврейских организациях Гордина и Прилукера, и полицейские чиновники остерегались новой социалистической и немецкой пропаганды среди крестьян<sup>51</sup>.

Полиция не смогла прекратить связей секты "Новый Израиль" со штундистами Кишинева. В течение 1890-х гг. еврей-христиане и русские и украинские евангелики получали из-за рубежа через немецких единоверцев Рабиновича религиозную литературу. Крестьяне-штундисты продолжали регулярно посещать молитвенные собрания в кишиневском доме Рабиновича. Никита Шарахович, один из русских последователей Рабиновича, играл важную роль в поддержании контактов с сектантами-крестьянами. В 1895 г. местное духовенство вновь пожаловалось бессарабскому губернатору о новых случаях ухода из православия под влиянием "Нового Израиля" и кишиневских штундистов. Как выяснилось, все подозреваемые штундисты, включая Шараховича, использовали молитвенный дом Рабиновича для

49 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 47.

50 Там же.

51 РГИА. Ф. 821. Оп. 8. Д. 345 (1884). Л. 24, 34, 41–44, 47, 102–107 об. См. об этом: *Zipperstein S.J. Heresy, Apostasy and the Transformation of Joseph Rabinovich // Jewish Apostasy in the Modern World / Ed. by T.M. Endelman. New York, 1987. P. 206–231. Ср.: Kjaer-Hansen K. Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement. Edinburgh, 1995.*

протестантской пропаганды среди православных крестьян. В декабре 1895 г. уездный суд Кишинева приговорил Шараховича и его единоверцев к тюремному заключению за их штундистскую пропаганду среди православных христиан<sup>52</sup>.

Под влиянием различных западных христианских миссионерских организаций некоторые российские евреи обратились в христианство. Руководители украинских штундистов и баптистов, такие как Рябошапка и Балабан, публично призывали евреев переходить в баптизм<sup>53</sup>. Однако полиция опасалась крещения евреев в баптизм. С 1880-х по 1910-е гг. полиция внимательно следила за образованием еврейской евангелической организации в Одессе. Полицейские чиновники анализировали публикации еврейской газеты "Zions Freunde", особенно те из них, которые касались евреев-пропагандистов евангелического христианства. По вечерам каждые вторник и пятницу Исаак-Леон Розенберг, одесский еврей, читал евангельские проповеди в штундистском молитвенном доме. Во время молитвенных собраний 1908–1909 гг. полиция насчитала по крайней мере сорок штундистов, которые регулярно посещали проповеди еврейского проповедника в молитвенном доме в центре Одессы. Как впоследствии выяснилось, украинские евангелики встречались с еврейскими проповедниками и в других молитвенных домах Одессы, начиная с 1891 г.<sup>54</sup>.

Один из полицейских осведомителей сообщал, что еврейская баптистская христианская община с 1891 г. значительно выросла, но сохраняла элементы еврейской культуры. По мнению осведомителя, это отрицательно воздействовало на православных сектантов, привнося в общину "еврейский дух": "Еврейский проповедник Розенфельд последнее время читает свои христианские проповеди на иврите", а русские и украинские сектанты, участвовавшие в этих молениях, этому не противодействовали. Местная полиция была обеспокоена участием евреев в христианском сектантском движении: "Из-за известной склонности евреев к интригам, еврейское вмешательство в русское сектантское движение может направить сектантов в нежелательном антирусском политическом направлении"<sup>55</sup>. Администрация Русской православной церкви информировала полицию о четырех самых известных евреях, баптистских священнослужителях из южных губерний России. Полиция нашла только троих из них: Владимира И. Меламеда, Баруха Н. Шапиро и Леона

52 РГИА. Ф. 796. Оп. 176. Д. 2145. Л. 1–8, 10–14.

53 См.: *Prelooker J. Under the Tsar and Queen Victoria...* P. 105ff.

54 ЦГАУ. Ф. 268. Оп. 1. Д. 448 (19 марта – 3 ноября, 1909). Л. 14, 16.

55 Там же. Л. 17.

Розенберга, которые давно уже служили баптистскими проповедниками в местных штундо-баптистских общинах. Полиция также обнаружила, что Розенберг, еврейский книготорговец из Одессы, переписывался с другим христианином-евреем, Самуилом Вильшензоном, представителем Лондонского Библейского общества, который регулярно посылал деньги и литературу евреям и штундистам Одесского уезда<sup>56</sup>.

В ноябре 1902 г. в деревне Снегуровка Васильковского уезда Киевской губернии полицейские задержали группу молящихся крестьян-штундистов, ожидавших "нисхождения и влияния на них Святого Духа и освобождения от земного угнетения и страданий"<sup>57</sup>. Среди 126 гостей, участвовавших в этом ритуале, было два еврея. Одним из них оказался "еврейский мещанин из города Корсуня, Каневского уезда Киевской губернии, Берко Евсей Гершков Островский, который называл себя штундистом и который уже задерживался прежде полицией как штундист 10 апреля 1902 г.". Второй был "подданный австрийской короны, крещеный еврей Петр Крамарь, перешедший в униатскую (греко-католическую) веру из иудаизма". Как выяснила полиция, оба эти евреи были связаны с "новозаветным" движением среди евреев, которые и обеспечивали новой религиозной литературой и деньгами местных штундистов<sup>58</sup>.

Как мы видим, евангелическое движение объединило "новозаветных" евреев, радикальную левую интеллигенцию и крестьян-штундистов в один оппозиционный российскому православию и царской администрации лагерь. Между ними было много общего. Они разделяли один и тот же эсхатологический дискурс о будущем конце "грешного мира социальной несправедливости" и о счастливом будущем всего человечества. Социалисты, радикальные евангелики и "новозаветные" евреи верили в возможность создания "нового Рая на Земле" без эксплуатации и унижения<sup>59</sup>. В то же время все эти радикалы представляли бу-

56 Там же. Л. 17–23 об.

57 ГАРФ. Ф. 102. Оп. 226. Д. 12. Ч. 5. Л. 32.

58 Там же. Л. 35; ЦГАУ. Ф. 275. Оп. 1. Д. 1 (1902). Л. 89–89 об.; ЦГАУ. Ф. 1597. Оп. 1. Д. 7. Л. 8–8 об.

59 См. подобные описания в мемуарах таких различных участников событий, как украинский штундист Тимофей Заяц и "новозаветный" еврей Яков Прилукер. Последователи Льва Толстого П. Бирюков и В. Чертков пропагандировали принципы религиозной терпимости и публиковали в издаваемых за рубежом изданиях письма и другие материалы о преследовании сектантов в России. Наиболее активным корреспондентом Черткова был украинский крестьянин-штундист, сосланный за свои религиозные взгляды в



душее общество возможным только на принципах моральной чистоты и человеческого достоинства. Согласно их эсхатологическим мечтам, такое общество будет существовать без расовой и этнической ненависти.

### Штундистская идентичность и Божье Царство на Земле

Православная печать и полиция опасались одного и того же – еврейских и немецких влияний на православных крестьян. Все наблюдатели отмечали, что штундисты даже “этнографически” отличались от своих соседей, православных крестьян<sup>60</sup>. Штундисты предпочитали идентифицировать себя с немецкими колонистами или даже с горожанами-евреями, чем со своими православными односельчанами. “Немецкие колонисты живут чище, лучше и разумнее, чем православные, – говорили штундисты православному миссионеру, – поэтому мы предпочитаем жить как немцы, и вот почему мы присоединяемся к немецкой нации”<sup>61</sup>. Штундисты прекратили какие-либо отношения с православными крестьянами, которых они обвиняли в “пьянстве, разврате, воровстве, насилии, прелюбодеянии и безделье”. В их новой идентичности большую роль играли жизненные принципы немецких колонистов<sup>62</sup>. Отказ от традиционной идентичности украинского православного крестьянства у украинских штундистов был настолько очевидным, что некоторые современники их даже называли “антиукраинцами”: “Штундисты убрали все элементы украинской народной культуры из своей жизни. Они изменили свои нравы, обычаи, характер и песни. Даже язык их изменился – они говорят на странной смеси малороссийского, немецкого, польского и литературного великороссийского языков. Штундисты избегают всякого выражения народной культуры, будь это украинские песни, танцы или одежда. Вы не услышите ни украинской народной песни, вы не увидите ни одного украинского народного ритуала в местах, где проживают штундисты. Похоже, что штундисты стремятся стать отдельным

Сибирь, Тимофей Заяц. В 1913 г. Анна Черткова перевела с украинского на русский, отредактировала и издала мемуары Т. Зайца в журнале Сытина: Записки Тимофея Зайца // Голос минувшего. 1913. № 8. С. 152–176; № 10. С. 149–174; № 11. С. 162–193; № 12. С. 168–183. Ср.: *Prelooker J. Under the Tsar and Queen Victoria...* P. 109–111.

60 См.: Екатеринославские епархиальные ведомости. 1890. № 13. С. 342–343.

61 Алексей (Дородницын), епископ. Материалы... С. 69–70. О стереотипах штундистов см.: ГАРФ. Ф. 102. Оп. 88. Д. 281. Л. 1–2.

62 Алексей (Дородницын), епископ. Материалы... С. 305.

народом, отличным от их православных соседей-крестьян<sup>63</sup>. Подобное отрицание их крестьянского прошлого и их традиционной православной крестьянской идентичности стало главной составляющей “штундистской реформации” украинской деревни. Штундисты изменили не только свой образ жизни. В глазах современников они выглядели более похожими на европейских фермеров, терпимо относящихся к евреям, нежели на православных крестьян-антисемитов<sup>64</sup>.

Такой радикальный отказ от православной крестьянской идентичности достиг апогея среди штундистских последователей “харизматического пророка” Кондрата Малёванного, действовавшего в 1890-е гг. Ожидая тысячелетнее Царство Иисуса Христа, малёванцы прекратили работать, изменили свой рацион, одежду и даже прически. Сектанты отказались от крестьянского образа жизни и переняли поведение, ассоциировавшееся у них с жизнью городского среднего класса. Малёванцы одевались в модные городские наряды, надевали на себя украшения, использовали духи и косметику, все то, что было для обычных крестьян необычно и вызывающе. Вместо типичной крестьянской пищи сектанты стали есть больше конфет, пряников и шоколада, пить чай и “другие некрестьянские напитки”<sup>65</sup>. Они даже изменили свою манеру говорить, стараясь избегать крестьянских выражений и подражать языку образованной российской элиты<sup>66</sup>. Как доносило следствие, в мае 1892 г. в домах малёванцев было найдено много дорогостоящих продуктов питания. Сектанты одевались в современную одежду, сшитую по последним европейским фасонам, за которую они заплатили еврейским купцам крупную сумму денег – 140 рублей. Как отметил один из членов следственной комиссии, “сектанты отказались от своих национальных костюмов как крестьянских эмблем их прежнего рабства и труда; их новые одежды служили символами ожидаемых ими новых форм лучшей общественной жизни и их ожидаемого привилегированного положения в царстве Спасителя, которое установится для них здесь на Земле, а не на Небесах”<sup>67</sup>.

Украинские сектанты отказались от крестьянской и укра-

63 Екатеринославские епархиальные ведомости. 1889. № 23. С. 658–659. По свидетельству современников, эти изменения произошли между 1878–1888 гг.

64 РГИА. Ф. 1284. Оп. 222 (1902–1904). Д. 29. Л. 31, 35.

65 Там же. Д. 49. Л. 6.

66 См.: Сикорский И.А. Психопатическая эпидемия... С. 52–54 (описание 1892 г.); РГИА. Ф. 1284. Оп. 222. Д. 49. Л. 5 об.–7. Отчет киевского генерал-губернатора (описание событий 1895 г.).

67 Скворцов В. Новоштундизм // Московские ведомости. 1892. № 227.

инской идентичности, которые связывались только с эксплуатацией и унижением. Отказываясь от прежней православной и национальной идентичности, они принимали евреев как “новообращенных христиан”, подчеркивая при этом главный принцип новой идентичности – религиозную солидарность. Таким образом, украинские евангелики следовали главному условию “явления во славе” Иисуса Христа – обращению евреев в христианство. Некоторые еврейские интеллектуалы отреагировали на приглашение к диалогу и присоединились к евангелическому движению.

Современные православные критики всегда осуждали “евреев, эксплуатировавших нашу деревню и наших крестьян, в особенности”. Эти авторы обвиняли евреев в “настраивании” штундистских крестьян против русской церкви и государства, в “подталкивании их в направлении коммунистической революции”<sup>68</sup>. Однако документы полиции и Синода дают нам иную картину отношений крестьян евангеликов и “новозаветных” евреев. Это были отношения дружбы и взаимопомощи. Образованные еврейские интеллектуалы старались помочь русским и украинским крестьянам в их поисках лучшей жизни и социальной справедливости. Радикальное евангелическое христианство и революционное движение создали условия для совместной деятельности между двумя группами “изгоев” (“отщепенцев”), которых российское православное общество отвергало, – для радикалов-евреев и бедных украинских крестьян. Характерно, что большинство умеренных баптистов и традиционных евреев дистанцировались от “новозаветных” евреев, отказывались от сотрудничества с такими еврейскими реформаторами, как Гордин и Прилукер. В то же время бедные украинские крестьяне, большинство радикальных евангеликов и “новых” или “молодых” штундистов активно сотрудничали с еврейскими реформаторами, стараясь приблизить тысячелетнее Царство Иисуса Христа, которое должно было быть Небесным царством равенства и справедливости для всех страждущих и униженных.

68 *Петрушевский П.* О штундизме... С. 187; *Стрельбицкий И.* Краткий очерк штундизма... С. 17, 22, 198; *Московские ведомости.* 1890. № 106. С. 2; *Московские ведомости.* 1890. № 183. С. 2; *Русское слово.* 1895. № 107. С. 1–2.

## МАКСИМ ГОРЬКИЙ И ЕВРЕИ\*

Максим Горький (настоящее имя – Алексей Максимович Пешков) родился в 1868 г. в Нижнем Новгороде в мещанской семье. Будущий знаменитый писатель, публицист, издатель и политический деятель был самоучкой – с 11 лет он оставил школу и, как он писал, пошел в “в люди”.

На протяжении почти всей своей сознательной жизни Горький был одним из тех немногих русских писателей, кого волновал еврейский вопрос. В России было не так много писателей, кто интересовался положением еврейского населения. Большинство писателей старались избегать еврейской тематики, другие стояли на откровенно антисемитских позициях. К последним из великих русских писателей принадлежали Ф.М. Достоевский (1821–1881) и И.С. Тургенев (1818–1883). М.А. Горький, В.Г. Короленко (1853–1921), А. Куприн (1870–1938), Л. Андреев (1871–1919) и Н. Лесков (1831–1895) были одними из немногих громких критиков царской политики по еврейскому вопросу и выступали за их равноправие. Короленко был другом и учителем молодого Пешкова, который, так же как и Владимир Галактионович, был связан с деятельностью кружка народников в Нижнем Новгороде. Горький также хорошо знал работы Короленко в защиту прав многочисленных народов, населявших Российскую империю.

Вместе со значительным влиянием Короленко, большую роль в борьбе Горького за равноправие евреев оказало участие писателя в движении радикальной русской интеллигенции, а также его личный опыт. О евреях и их положении молодой Пешков узнал в возрасте 16 лет, когда он стал свидетелем первого в истории его родного города еврейского погрома. Это был 1884 г., и произошедший в Канавино (пригороде Нижнего) погром был первым антиеврейским выступлением за чертой оседлости. К погрому привели распространившиеся слухи о якобы произошедшем ритуальном убийстве. Позже об этих событиях Горький напишет рассказ “Погром” (1901). Из-за запрета публикации в России этот рассказ вышел за границей. Как известно, до 1907 г. царское правительство ущемляло евреев в правах: им

\* Перевод А.М. Шпирта.

предписывалось жить лишь на определенных территориях, за так называемой чертой оседлости, внутри которой с периодической частотой прокатывались волны погромов<sup>1</sup>.

В последующие годы странствий Горький поселился в Самаре, где работал фельетонистом в местной "Самарской газете". В этом издании он мог публиковать свои рассказы. Один из них назывался "Легенда о еврее" (1896). В образе главного героя Рафаила Абен Талеба проступают черты знаменитого средневекового еврейского поэта Иегуды Галеви. Этот рассказ – очевидное свидетельство интереса Горького к еврейской литературе. Горький не только был озабочен дискриминацией евреев в Российской империи, но также интересовался историей, религией и жизнью "древнего народа" (так он называл евреев). Этот интерес был также вызван и личным опытом писателя. Во время своих путешествий по России молодой Горький провел некоторое время с еврейскими колонистами. Это произошло на Украине, в колонии Добрая, которая находилась между Харьковом и Николаевым. В колонии Горький работал батраком<sup>2</sup>. Позже он вспоминал, что те несколько месяцев, проведенных в колонии, дали ему возможность ближе познакомиться с евреями, с их религиозными обрядами и семейным укладом.

После публикации сборника рассказов в 1898 г. Горький (этот псевдоним Пешков взял именно в это время) получил признание и известность. Вернувшись в Нижний Новгород, где он стал редактором "Нижегородского листка", Горький начал помогать русско-еврейским писателям в публикации их сочинений на русском языке. Это были книги известного еврейского сатирика Шолома-Алейхема, романы Ш. Аша и И. Перетца, стихи Н. Бялика. Горький также ввел дружескую переписку с еврейскими студентами, некоторым из которых он оказывал материальную поддержку. Фактически встав во главе издательства "Знания", он мог публиковать работы еврейских авторов, написанных на русском языке<sup>3</sup>. Это было также время участия Горького в революционной деятельности: вначале в кругах народников, затем марксистов. Именно в этой среде он встретился с деятелями зарождающейся еврейской интеллигенции.

Это были люди, которым после реформ Александра II было позволено жить за чертой оседлости. Они смогли получить выс-

1 См.: *Treadgold D.W. Twentieth Century Russia. New York, 1990. P. 25; Pushkarev S. The Emergence of Modern Russia, 1801–1917 / Trans. R.H. McNeal and T. Yedlin. Edmonton, 1985. P. 190.*

2 См.: Из литературного наследия. Горький и еврейский вопрос / Под. ред. М. Агурского и М. Шкловской. Иерусалим, 1986. С. 8.

3 См.: Там же. С. 12.

шее образование и даже занимать некоторые должности в правительстве. Эта категория состояла из богатых купцов, отставных военных и членов их семей, а также людей с высшим образованием. Учитывая весьма распространенный в русском обществе антисемитизм, а также сложную ситуацию с правами евреев, неудивительно, что эти люди присоединились к революционному движению, целью которого было изменение политического, социального и экономического строя страны и предоставление равноправия всем народам России. Александр III и Николай II были твердыми защитниками самодержавия и не были готовы изменить сложившийся порядок вещей. В то же время необходимо было решать назревшие в русском обществе национальный, крестьянский, рабочий, женский и многие другие вопросы. Антисемитизм был одним из главных компонентов еврейского вопроса. В среде русской радикальной интеллигенции антисемитизм широко обсуждался и осуждался. Горький считал, что причиной русского антисемитизма являлась политика царского правительства. К сожалению, как мы видим, он ошибался. Горький последовательно выступал в защиту евреев. Так, в 1899 г. он поддержал незаконно обвиненного в государственной измене капитана французской армии Альфреда Дрейфуса. Жесткая позиция в защиту Дрейфуса привела Горького к разрыву с влиятельным издателем "Нового времени" А.С. Сувориным. Тем не менее это не помешало Горькому открыто выступать со своим мнением.

Участие писателя в марксистских кружках в Нижнем Новгороде привлекло к нему внимание охранки, тайной царской полиции. В 1901 г. Горький был арестован<sup>4</sup>. Во время своего заключения он познакомился с членами подпольной организации, также уроженцами Нижнего Новгорода. Один из них был Зиновий Свердлов, сын еврея-часовщика. Обоих обвиняли в использовании мимеографа, приобретенного в целях революционной пропаганды. Спустя некоторое время они были освобождены. Дружба Горького и Свердлова была настолько крепкой, что для того, чтобы Свердлов смог записаться в Музыкальную императорскую академию в Санкт-Петербурге<sup>5</sup> (куда не пускали евреев), Горький предложил стать его приемным сыном. Зиновий получил от писателя отчество и фамилию – Пешков – и принял православие. Хотя Зиновий так и не научился музыке, он сохранил со своим приемным отцом тесные и близкие отношения<sup>6</sup>. Интересно заметить, что братом-близнецом Зиновия

4 См.: Революционный путь Горького. М.; Л., 1933. С. 60.

5 По другим данным: чтобы жить в Москве и играть в театре Немировича-Данченко (*примеч. переводчика*).

6 См.: Каун А. М. Gorky and His Russia. New York, 1931. P. 322, 329.

был Яков Свердлов, член партии большевиков и близкий друг В.И. Ленина.

Во время реакции, которое началось после убийства Александра II и продолжилось в царствования Александра III и Николая II, евреи обвинялись в убийстве царя и в результате чего в начале 1880-х гг. юго-западные окраины империи захлестнули еврейские погромы. По мнению либеральной общественности, один из самых кровавых погромов, произошедших в Кишиневе в 1903 г. накануне православной Пасхи, был политической провокацией правительства. Погром был подготовлен и осуществлен черносотенцами, участниками антисемитского политического движения. Ни полиция, ни армия не сделали ничего, чтобы предотвратить и помешать распространению погрома. Погромы в Кишиневе и в других городах вызвали гневные протесты либеральной интеллигенции внутри страны и за границей. Противники государственного строя стали также противниками официального антисемитизма. Антиеврейское насилие стало одной из самых обсуждаемых тем в России. Еврейский вопрос превратился в краеугольный камень различия между реакционерами и прогрессивными либералами.

По следам событий на юге России Горький написал рассказ "О Кишиневском погроме", который вышел за границей в 1903 г.<sup>7</sup> В своей революционной деятельности писатель сблизился с РСДРП. Финансовая помощь Горького шла на поддержку подпольной деятельности партии. Горький помогал и другим создающимся в это время партиям.

Реакцией евреев на насилие стали эмиграция или участие в революционном движении. В 1880–1914 гг. из России уехало более миллиона евреев.

Внутри РСДРП выдвинулось еврейское крыло, которое создало Бунд и требовало автономного статуса внутри партии. Бундовцы были также противниками В.И. Ленина<sup>8</sup>.

Евреи также принимали участие в других партиях – в Партии социалистов-революционеров (эсеры) и в Партии конституционных демократов. Одновременно русские евреи поддерживали сионистское движение, стремившееся к созданию национального очага в Палестине, которая в то время находилась в составе Османской империи. Горький был хорошо знаком с идеями и лозунгами этих движений. По его мнению, после изменения по-

7 *Souvarine B. Gorky, Censorship and the Jews // Dissent. 1965. № 1. P. 83–85.*

8 *Горький М. О евреях. О Бунде. О Сионизме // Из литературного наследия. Горький и еврейский вопрос / Под ред. М. Агурского и М. Шкловской. Иерусалим, 1986. С. 8. P. 113–117.*

литического строя евреи легко найдут свое место в России, где смогут свободно принимать участие в экономической и культурной жизни страны, исповедовать свою религию и развивать культуру.

В 1905 г. в Россию пришла революция. В социальных волнениях снова начали обвинять евреев. По всей стране прокатилась новая волна погромов, самый кровавый из которых произошел в Одессе. В манифесте 17 октября 1905 г. русский царь соглашался на созыв Думы, парламента и даровал гражданские свободы. После подавления последнего очага сопротивления, организованного революционерами в Москве в декабре 1905 г., Горький, который был активным участником событий, перед угрозой неминуемого ареста был вынужден бежать за границу. В Россию писатель вернулся лишь с амнистией 1913 г.<sup>9</sup> Веря в возможность продолжения революции, после короткой остановки в Финляндии и Германии Горький поехал в Соединенные Штаты Америки. В США он собирал средства для своих друзей и занимался пропагандой русской революции.

Миссия Горького в США не была успешной, но оказанный ему еврейскими организациями и особенно Бундом прием был очень теплым. Среди участников встреч с Горьким было много беженцев из России, которым были хорошо известны его рассказы о евреях, связи писателя с русско-еврейскими общественными деятелями и его участие в делах евреев в России. В апреле 1906 г. в Нью-Йорке Горький выступил с лекцией "О евреях". Это был страстный панегирик еврейскому народу<sup>10</sup>. Горький говорил о характере еврейского народа и его истории. Он упоминал о мужестве Маккавеев, пророке Исаии, цитировал слова мудреца Гиллеля, прославлял стойкость и упорство евреев перед лицом унижений и преследований. Евреи дали миру христианство, и это стало причиной ненависти к ним. Евреев также ненавидят за то, что они стоят впереди революционных движений, за их идеализм. В то же время Горький убеждал, что еврейский вопрос в России имеет лишь политический характер и русская интеллигенция никогда не была отравлена ядом антисемитизма. Можно предположить, что Горький имел в виду лишь радикальную левую интеллигенцию. Это выступление, а также еще две лекции, посвященные евреям – "О Бунде" и "О сионизме", – в 1906 г. были опубликованы в Варшаве<sup>11</sup>. В них Горький прослав-

9 См.: Нович И.М. Горький в эпоху революции. М., 1960. С. 157.

10 См.: Горький М. Ранняя революционная публицистика. М., 1938. С. 112–116.

11 См.: Горький М. О Бунде... С. 10–12; Из литературного наследия... С. 119.



лял революционную деятельность Бунда как отважную и героическую. В этот сборник также была включена статья о нарождавшемся сионизме, основой для которой послужил ответ Горького на разосланный видным представителям левой интеллигенции вопросник известного сиониста Г.И. Гордона. В нем Горький писал: “Я полон самых теплых чувств к еврейскому народу, великому в своих страданиях. <...> Мне говорят, что сионизм – это утопия, но я не знаю – возможно. Но поскольку в этой утопии я вижу непобедимое и пылкое стремление к свободе, то мне эта утопия представляется великим подвигом. <...> Я желаю еврейскому народу бороться за это дело для того, чтобы победить все, что несправедливо”<sup>12</sup>. Горький хотел узнать больше о сионизме, однако его отношение к возможности создания еврейского государства в Палестине было скорее двойственным. Судьбы русских евреев Горький связывал с будущей Россией, в которой будут сохранены еврейские традиции, язык и культура. Отношение Горького к сионизму противоречило позиции русских социал-демократов, взгляды которых это время были ему близки. Тем не менее в 1920-е гг. Горький продолжал поддерживать отношения с некоторыми сионистскими деятелями<sup>13</sup>.

1906–1913 гг. Горький провел в Италии на острове Капри. Писатель продолжал переписываться с еврейскими писателями и был очень обрадован появлением русских переводов стихов Н. Бялика. Когда в 1911 г. начался процесс над М. Бейлисом, киевским евреем, обвиненным в ритуальном убийстве, Горький назвал суд над евреем провокацией и выслал свой протест против незаконного обвинения. На известие об оправдании и освобождении Бейлиса Горький незамедлительно выслал поздравительную телеграмму, которая была опубликована в русской прессе<sup>14</sup>. Когда он вернулся в Россию в 1913 г., в стране все еще было много проблем. Еврейский вопрос все еще ждал своего решения. Горький стал заниматься издательским делом, образовательными и культурными проектами. Для своих целей он находил финансовую поддержку и вскоре смог открыть новое издательство “Парус”. В 1915 г. в этом издательстве вышел первый номер политико-литературного журнала “Летопись”.

С началом Первой мировой войны Горький начал антивоенную кампанию, а также кампанию против любых выражений национализма и империализма. В “Летописи” также публиковались работы еврейских писателей. Одним из этих писателей был И. Бабель. Горький также основал и поддерживал “Русское

12 Горький М. О Сионизме... С. 95.

13 См.: Из литературного наследия... С. 463, 464, 481–484.

14 См.: Горький М. Собрание сочинений. М., 1954. Т. 29. С. 317.

общество для изучения еврейской жизни"<sup>15</sup>. Целью общества стала борьба против официальной государственной политики, продолжавшей видеть в евреях козлов отпущения. Так, когда евреев, живших на западных границах России, обвинили в сотрудничестве с врагом и в 1915 г. стали насильственно переселять в глубь России, Горький выступил с их защитой и начал сбор денег, шедших на помощь беженцам<sup>16</sup>.

Кроме непосредственной помощи Горький издавал работы, раскрывающие причины русского антисемитизма. В сентябре 1915 г. вместе с Л. Андреевым и Ф. Сологубом он выпустил сборник статей "Щит", которые были направлены в защиту гражданских прав евреев. Среди тех, кто принял участие в издании сборника, были выдающиеся писатели, художники и политические деятели того времени: К.Д. Бальмонт, М.П. Арцыбашев, В.Я. Брюсов, И.А. Бунин, Е.Д. Кускова, В.Г. Короленко, П.Н. Милюков, П.П. Долгоруков и др. В сборник вошли также статьи Л. Толстого и В. Соловьева. "Щит" выдержал три издания<sup>17</sup>.

В 1915 г. Горький и Сологуб также составили весьма необычный вопросник, целью которого стало изучение взглядов их соотечественников на еврейский вопрос. Это было не самое легкое время для подобных проектов: война, немецкое наступление на Восточном фронте, трудности внутри страны. История этого вопросника и полученные в результате работы ответы требуют более детального рассмотрения.

"Вопросник по антисемитизму" появился в газете "Биржевые ведомости" 3 февраля 1915 г.<sup>18</sup>. Эти вопросы были следующие:

1. Считаете ли Вы, что антисемитизм в России – это социальное явление, зародившееся на Западе и являющееся влиянием западноевропейского антисемитизма?

2. Какое влияние оказывает антисемитизм на экономическое развитие России?

3. Какое влияние оказывает рост антисемитизма на проявляемые к еврейскому меньшинству несправедливости?

4. Считаете ли Вы, что антисемитизм в многонациональной России протаптывает путь к развитию расистских и националистических предрассудков и поэтому для России особенно опасен?

5. Какова, по Вашему мнению, роль евреев в искусстве, науке и культурной жизни общества в Западной Европе и в России?

15 Революционный путь... С. 120–122.

16 Летопись. 1916. № I. С. 110.

17 Горький М. Собрание сочинений... С. 337, 346, 347.

18 Едлин Т. Анкета по вопросу антисемитизма // Forum. Munich, 1985. № 10. С. 184–187.

6. Не могли бы Вы привести Ваши личные наблюдения и воспоминания о деятельности евреев в различных сферах духовной и материальной жизни в России и на Западе?

7. Какие возможные меры могли бы, по Вашему мнению, быть приняты для противодействия росту расовой и национальной враждебности в России?

Горький получил около 256 ответов, однако ввиду того, что некоторые анкеты иногда подписывались более чем одним респондентом, численность полученных ответов превышала 500. На собрании "Русского общества для изучения еврейской жизни" в декабре 1915 г. Горький представил свои результаты. Они были опубликованы в 1-м номере "Летописи" за 1916 г.<sup>19</sup> Горький не был доволен полученными ответами. Хотя обобщений делать не стоит, тем не менее многие респонденты не разделяли оптимистического взгляда Горького на то, что главным виновником антисемитизма была политика царского правительства. Были ли причинами антисемитизма черта оседлости, ограничение свободы, бедность или религия? На эти вопросы Горький пытался ответить в статье, которую он опубликовал в "Щите".

Через 2 года после публикации "Вопросника" началась Февральская революция. Спустя некоторое время Горький участвовал в издании новой ежедневной газеты "Новая жизнь", где публиковал статьи под общим названием "Несвоевременные мысли", в которых он высказывал свое мнение о происходящих в стране событиях. Писатель вновь реагировал и осуждал любые проявления антисемитизма. Так, в одной из статей, которая являлась ответом на полученное им письмо, Горький писал:

"Для меня больше не существует еврейского вопроса. Равноправие евреев – одно из прекрасных достижений нашей революции. Признав еврея равноправным русскому, мы сняли с нашей совести позорное, кровавое и грязное пятно. В этом поступке нет ничего, что давало бы нам право гордиться им"<sup>20</sup>.

В октябре 1917 г. к власти пришли большевики. Горький выступил против переворота и высказывал опасения по поводу роста насилия, террора и анархии. По мнению писателя, Россия еще не была готова к социалистической революции. Что касается евреев, то Горький вновь пытался бороться против выдвигаемых против них обвинений. В предисловии к статье С. Ивановича "Эмансипация евреев" Горький написал исторический обзор по дискриминационной политике царского режима к евреям. Он подчеркивал лояльность евреев и их участие в борьбе за рефор-

19 Горький М. По поводу одной анкеты // Forum. Munich, 1985. № 10. P. 187–226.

20 Горький М. Несвоевременные мысли. Париж, 1971. С. 74.

мы. Горький также снабдил свое предисловие статистическими данными по социально-экономическому положению евреев. Он писал, что 92% евреев, живших в черте оседлости, были ремесленниками, а их жизнь была ниже черты бедности. Горький также раскритиковал появившиеся в печати статьи, авторы которых ссылались на печально известные "Протоколы сионских мудрецов". Во многих антисемитских публикациях евреи обвинялись в большевистском перевороте. Горький, признавал, что среди лидеров большевиков есть много евреев. "В семье не без урода, – писал он, – но не вся же семья состоит из уродов, и, конечно, есть тысячи евреев, которые ненавидят Володарских ненавистью, вероятно, столь же страстной, как и русские антисемиты". Писатель опасался еврейских погромов<sup>21</sup>.

К этому времени погромы уже начались<sup>22</sup>. В 1919 г. волна погромов прокатилась по Украине. В составленной Горьким листовке, которая была опубликована Петроградским советом рабочих и крестьянских депутатов, он пытался представить и объяснить широкой публике ситуацию еврейского населения. Пытаясь достучаться до масс, Горький говорил о христианстве и о доброй воле, писал о жертвах, принесенных революционерами, среди которых были евреи, которые также боролись за свободу и демократию в России. Использовать евреев в качестве козлов отпущения ошибочно<sup>23</sup>.

Горький не только жестко реагировал на антисемитские публикации. Помирившись с большевиками в 1918 г., он стал весьма значительной фигурой и мог оказывать влияние на большевистских лидеров. Горький взял на себя роль защитника русского культурного наследия и интеллигенции. Он часто выступал в качестве посредника между властью и теми, кто от нее пострадал или хотел уехать из страны. Благодаря помощи Горького из России в Палестину смогли уехать многие сионистские деятели. Среди них был Н. Бялик, С. Черниховский, актеры идишистского театра "Табима".

В октябре 1921 г. из страны уехал и сам Горький. Вначале он остановился в Германии, а затем в 1924 г. переехал в Италию.

Горький продолжал поддерживать отношения с еврейскими писателями и деятелями сионистского движения. В 1922 г. когда писатель жил в Берлине, о встрече с ним попросил Ш. Аш. Из-

21 См.: Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. М., 1990. С. LXIV.

22 См.: Горький М. Предисловие // Иванович С. Равноправие евреев. Пг., 1917. С. 3–4.

23 О евреях. Петроградский совет рабочих и крестьянских депутатов. Петроград, 1919 // Из литературного наследия... С. 273–275.

вестный еврейский писатель хотел узнать мнение Горького о причинах антисемитизма в России. Горький сказал о том, что вина в новом всплеске антисемитизма лежит на евреях-большевиках, которые, следуя за решениями партии во время антирелигиозной кампании, участвовали в разрушении и осквернении православных церквей и икон. Им следовало бы воздержаться от действий, которые могли задеть чувства людей. Все это привело к хорошо известным погромам. Отвечая на критику, Горький пояснил: "...в России меня считают евреем так же как и всех большевиков, включая Ленина. Мое отношение к евреям хорошо известно и поэтому меня не волнует, если меня обвинят в несправедливости". Отвечая на вопрос о политической ситуации в России, Горький сказал: "В данный момент другое правительство невозможно. Любое другое правительство приведет страну к хаосу и разрушению. Мы должны помочь России и евреям в этой задаче. Они наиболее способный, активный и энергичный элемент"<sup>24</sup>. После появления интервью в адрес Горького поступили как критические, так и положительные отклики. Среди тех, кто поддержал Горького, был еврейский историк и будущий президент Израиля З. Шазар. Он хорошо знал, какую помощь Горький оказал евреям, и писал, что обвинения русского писателя в антисемитизме абсурдны.

Спустя некоторое время Горький поселился в Италии, где большую часть времени отводил писательскому труду. В эмиграции он сохранил контакты с прежней родиной. В 1928 г. по приглашению Сталина Горький совершил поездку по Советскому Союзу, а в 1933 г. решил вернуться и остаться. Любопытную деталь, имеющую отношение к евреям, можно найти в панегирике (в первом издании) Горького о Ленине. Горький писал:

"Я спросил: кажется мне это, или он действительно жалеет людей? – Умных – жалею. Умников мало у нас. Мы – народ по преимуществу талантливый, но ленивого ума. Русский умник почти всегда еврей или человек с примесью еврейской крови"<sup>25</sup>.

Когда Горький впервые вернулся в Советский Союз в 1928 г., он обнаружил, что антисемитизм все еще существовал. Официально советские власти боролись с проявлениями антисемитизма и в 1926–1930 гг. издавали много осуждавших антисемитизм материалов. К пропагандистской кампании против антисемитизма привлекли и Горького. В 1929 г. Горький опубликовал в "Правде" статью "Об антисемитизме". Реагируя на листовку "Приказ ко всем коммунистам", призывавшую к погромам, он

24 Шалом Аш беседует с Горьким об антисемитизме // Из литературного наследия... С. 303–308.

25 Горький М. Владимир Ленин. Л., 1924. С. 20. В большинстве других изданий – последнее предложение было выброшено.

писал о своем удивлении и разочаровании, что в стране, в которой власти официально борются против ненависти и предвзятости к национальным меньшинствам, появление подобных текстов до сих пор еще возможно<sup>26</sup>. Горький также обличал проявления антисемитизма в произведениях некоторых советских писателей. Одним из них, по его мнению, был Б. Пильняк.

Цензура, существовавшая в Советском Союзе, безусловно, препятствовала свободному выражению взглядов по многим вопросам. С 1933 г. свобода Горького была сильно ограничена. В 1936 г. он умер.

В литературном наследии Горького, в его публицистических и литературных сочинениях, еврейская тема занимает весьма значительное место. Подлинный интерес писателя к еврейской истории, религии, обычаям и укладу жизни был уникальным. По его собственному признанию, он был полон противоречий и колебаний, однако на протяжении всей своей жизни Горький был последовательным защитником евреев, их равноправия.

Рассмотренная в данной статье деятельность Горького – его публицистика, а также работа в “Обществе для изучения еврейской жизни” – представляет лишь один из аспектов исследуемого нами предмета. Другой аспект – это материальная поддержка еврейских студентов, а также помощь и поощрение молодых писателей еврейского происхождения. В литературных произведениях писателя можно найти еврейских героев, а также рассказы, основанные на еврейских легендах. Образы евреев в романах и рассказах Горького должны стать предметом отдельного исследования.

Понимание Горьким еврейского вопроса в России представляется наивным. По его мнению, для его решения надо было лишь сбросить царский самодержавный режим и изменить экономический, социальный и политический строй страны.

Что касается других решений, то Горький весьма скептически относился к сионизму и возможности создания национального еврейского очага в Палестине. Вместе с тем он был противником ассимиляции и хотел видеть будущее евреев в новой демократической России. Горький верил в силу образования и считал, что просвещение масс должно искоренить антисемитизм.

Большая часть того, что Горький написал по еврейской тематике, не публиковалось в царской России. В Советском Союзе его работы о евреях появлялись лишь изредка, а затем на долгие годы, вплоть до 1980-х гг., исчезли в архивах. Почти ничего из приведенного выше материала не публиковалось на английском языке и поэтому в англоязычном мире мало кто знает об отношении Горького к евреям.



# РЕЦЕНЗИЯ

.



PERESWETOFF-MORATH A. A GRIN WITHOUT A CAT. "ADVERSUS IUDEAOS" TEXTS IN THE LITERATURE OF MEDIEVAL RUSSIA (988–1504). LUND: LUND SLAVONIC MONOGRAPHS, 2002. VOL. 1–2.

“Улыбка без кошки” – двухтомное монографическое исследование шведского филолога-слависта А. Пересветова-Мурата, посвященное истории появления и распространения переводных и оригинальных текстов *adversus Iudaeos* у восточных славян с принятия ими христианства до начала XVI в. (1504)<sup>1</sup>.

Первая монография о бытовании на Руси антиеврейской литературы уже получила отклик в ряде как благоприятных, так и критических рецензий<sup>2</sup>. Исследование шведского слависта вызвало оживленную дискуссию, прежде всего по поводу мнения автора, отрицающего какое-либо еврейское присутствие в Московской Руси<sup>3</sup>.

Название книги отсылает к чеширскому коту “Алисы в стране чудес”. Его исчезающая улыбка – это не эвфемизм необычайно мягкого “яростно-добродушного”, “отечески-увещательного” (В.М. Истрин) антииудаизма русских текстов, но опровержение укоренившейся историографической традиции, согласно которой евреи играли активную роль в русской истории задолго до того, как в конце XVIII в. они стали неотъемлемой частью российского общества. Это теологический антисемитизм без евреев, антииудейская полемика без реального иудаизма, в результате – неполемическая полемика, адресованная не к иудеям, но к христианам, занимающаяся

1 *Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. "Adversus Iudaeos" Texts in the Literature of Medieval Russia (988–1504). Lund: Lund Slavonic Monographs, 2002. Vol. 1–2.*

2 См.: рецензии Д. Клиера в “*Slavonic and East European Review*” (Vol. 84 (2006). № 1. P. 119–121) и Е.Г. Водолазкина (*Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котях (по поводу книги А. Пересветова-Мурата “A Grin without a Cat”. Lund, 2002) // Русская литература. 2004. № 4. С. 198–204.*)

3 См.: *Йоффе Д.* Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материале раннесредневековой Руси // *Ab imperio*. 2003. № 4. С. 581–602; *Pereswetoff-Morath A.I.* “*Simulacra of Hatred*”: On the Occasion of an Historiographical Essay by Mr. Dennis Eoffe // *Ab imperio*. 2003. № 4. С. 603–650; *Петрухин В.Я.* К дискуссии о евреях в древней Руси: национальный романтизм и “улыбка чеширского кота” // *Ab Imperio*. 2003. № 4. С. 653– 658.

не опровержением иноверческих догматов, но апологией собственных истин.

Поставленные Пересветовым задачи многогранны. С одной стороны, его исследование – это своего рода справочник по почти всем известным в средневековой Руси текстам *adversus Iudaeos*. Исследователь дает датировку, определяет локализацию и пытается понять прагматику того или иного источника. Автор привлекает более 100 текстов; их выбор в основном обуславливается названием, в котором указывается, что они обращены к евреям: “иже на иудея”, “на жида”, “немже на иудея” (Vol. 1. P. 21). Это сочинения различной жанровой направленности: трактаты по мировой истории, комментарии к библейским текстам (Vol. 1. P. 35–64), проповеднические (Vol. 1. P. 65–112) и полемические (Vol. 1. P. 113–198) произведения, полемические сочинения, послания и даже поэтические сборники (Vol. 1. P. 199–225). Более 90% всех антиеврейских текстов являлись переводными. Абсолютное большинство этих переводов было выполнено с греческого языка. Переводы выполнялись как на Руси, так и в болгарских и сербских книжных центрах (Vol. 1. P. 11). Послание Феодора жидовина “О крещении и православной вере” (Vol. 1. P. 209–212) и сочинение карельского монаха Саввы “Слово на жидов и еретики” являются единственными оригинальными восточнославянскими антииудейскими памятниками (Vol. 1. P. 212)<sup>4</sup>.

Обращение к источникам не всегда сопровождается текстологическим анализом, но часто ограничивается лишь указанием локализации и датировки. По всей видимости, автор знакомился со своими источниками не *de visu*, а из их археографических описаний и научной литературы.

А. Пересветов анализирует образ и место евреев в сочинениях отцов церкви, византийских авторов и полемистов. В каждом московском и литовском монастыре имелись антиеврейские сборники или сборники, в которые были включены антиеврейские пассажи, в которых евреев высмеивали и позиционировали как поносящих основные христианские истины – Боговоплощение, непорочную природу Христа, его мессианство, догмат Троицы (Vol. 1. P. 229). По указанию исследователя, иудеи в большинстве православных текстов *adversus Iudaeos* вписаны в традиционные христианские концепции *translatio imperii* и *Heilsgeschichte*, это антипримеры для истинных христиан. Их образы часто под-

4 Таким образом, А. Пересветов игнорирует мнение Е.Г. Водолазкина о том, что “Пророчество Соломона” было создано в Северо-Западной Руси в XIII в. См.: Водолазкин Е.В. Пророчество Соломона и Толковая Палея // ТОДРА. Т. 52 (2001). С. 518–529; Водолазкин Е.В., Руди Т.Р. Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона) // ТОДРА. Т. 54 (2003). С. 252–303.

черкнуто агрессивны, однако случаи чрезмерной агрессивности встречаются не так часто. А. Пересветов специально отмечает известную в сербском варианте проповедь Леонтия Константинопольского о Пятидесятнице (“в кьи бо праздник иудейский не быс мятеж в кое же тех тръжество не быс оубийство как бо тех пасха не ископа праведником кровь, иже выноу не престають праведных проливающе крви; пребезаконнии иудее подбнии леопардом зверие”) и замечает, что такой образ еврея в древнерусской литературе крайне редок (Vol. 1. P. 69–70). Крайне редко “иудеи” переносятся из ветхозаветного и новозаветного миров или из теологического пространства идей и символов во вполне реальный постбиблейский мир.

По мнению Пересветова, ситуация резко меняется в конце XV – начале XVI в. В это время появляется большое количество новых или ранее имевших лишь скромное распространение антиеврейских текстов – “Житие Якова Жидовина”, “Житие Грегентия”, “Стязание бывшее в Иерусалиме при архиепископе Софронии”, окончание составления “Палеи” и “Полной хронографической Палеи”, “Житие Константина Философа” (Vol. 1. P. 339). Именно в этот период появляются переводы антиеврейских проповедей и сочинений Иоанна Златоуста (“Маргарит”), переводится антииудейский трактат Николая де Лиры. Наравне с этим, по словам А. Пересветова, происходит новое использование старых традиционных сочинений. Савва использует “Слово о законе и благодати” Илариона и Толковую Палею в своем “Послании на жидов и еретики” (1488); анонимный создатель комментированного “Слова о законе и благодати” (1480–1510) использует как произведение Илариона, так и “Речи святых пророков”; появляется антииудейский сборник Белозерского монастыря. Таким образом, прежде спокойное отношение к евреям меняется и сообщения иностранцев (П. Иовий), посещавших Московское государство в XVI в. об особой ненависти православных к иудеям, имеют под собой все основания (Vol. 1. P. 244). Причинами подобной трансформации названы борьба против московско-новгородской ереси, а также благодаря второму южнославянскому влиянию появление в монастырских библиотеках новых переводных текстов.

Одновременно А. Пересветов далек от того, чтобы отделять каким-то образом отношение древнерусских книжников к евреям от представлений других христианских культур<sup>5</sup>. По мнению ав-

5 “We must then become suspicious if the Russian anti-Judaic works constitute a system more or less compatible with what can be found in other cultures and we must realize that we can draw no conclusions whatsoever from the existence of works so closely resembling the traditional as to add no local color at all” (p. 8).

тора, “антииудейские сочинения были частью работ, отображающих и, возможно, пропагандирующих укорененное отвращение к иудаизму в традиционной средневековой культуре”. В этом отношении восточнославянская антииудейская литература была типичной. По словам Пересветова, его исследование знакомит читателя с “антиеврейской тематикой, неуникальной и общей для многих христианских культур, в ее русском воплощении, важной, но для научной литературы по этому предмету легко забытой”<sup>6</sup>.

Следует отметить, что вне рамок анализа остался целый ряд источников. Так, автором не привлекаются законодательные и канонические тексты из уставов и кормчих, церковные богослужебные книги (триодионы, тропари, стихиры, служебные минеи) и, наконец, Толковая Палея, цикл комментариев к ветхозаветным книгам с весьма частыми антиеврейскими выпадами (Vol. 1. P. 31). Вне рамок внимания остались также те тексты, которые были направлены против еретиков и “жидовствующих”<sup>7</sup>. Подобное отношение к прагматике средневековых текстов нельзя признать убедительным.

Из поля исследований также исключаются источники Литовской Руси. По мнению Пересветова, поскольку на территории Великого княжества Литовского уже с XIV в. существовали еврейские общины, то присутствие евреев могло изменить их образ в восточнославянской литературе (проповедь Саввы на Пятидесятницу, “Послание на жидов” митрополита Саввы)<sup>8</sup>. С другой сторо-

6 “...Made so as to alert the reader to the tacit commonality of the anti-Judaic theme of influential works common to many Christian cultures – here in their Rus’ incarnation: of grave importance although easily forgotten” (p. 38).

7 “That problem cannot be addressed here. If any texts, purportedly being against Jews and thus highlighted in this study were in fact used against the heretics, this may be of interest in heresiological scholarship, but that is another matter” (p. 22).

8 “...Ruthenia... had a injection of new Jewish life at some point in the 13–14 cc. ... and could not but change the outlook of Jewish life and thus at some level the image of the Jew among the Slavs surrounding them; budding Moscovy on the other hand, or however we should refer to the principalities in the east and the Zales’e the Rus’ beyond the forests, that were to unite round Moscow, appears to have had no or little such immigration, if all handbooks on the subject are to be believed. My study will concern then Kievan Rus’ and those of its eastern heirs after the Mongol invasion which were not to be ruled from Kaunas and Cracow but would in time be integrated with Moscovia, Moscovy (There is also, more or less the Eastern Slavia that had had no need to reconsider a new Jewry with, probably, new customs and ways of living)” (p. 23–24).

ны, ссылаясь на список Добрянского, исследователь отмечает, что в Литве не было создано новых антиеврейских текстов, которые не были бы неизвестны монастырским собраниям Московского княжества. Ситуация меняется в конце XV – начале XVI в., однако такое же изменение мы наблюдаем и в Московской Руси<sup>9</sup>.

Некоторые замечания, приведенные в адрес шведского слаviste, в частности по поводу его анализа “Пророчества Соломона”, Е.Г. Водолазкиным<sup>10</sup> не умоляют ценности исследования шведского ученого. Несомненной заслугой монографии стало знакомство с богатой научной литературой по предмету исследования. Центральным в этом отношении является опровержение мнения ряда русских, европейских и еврейских историков о влиянии евреев на создание некоторых антиеврейских текстов, бытовавших в Киевской и Московской Руси. По глубокому убеждению А. Пересветова, ни один из антиеврейских текстов, созданных в Киевской и Московской Руси, не использовался в качестве средства в конфронтации с приверженцами иудаизма, как, впрочем, и с христианскими сектантами. Появление антиеврейских текстов не было обусловлено существованием реальных евреев. Таким образом, бытовавшие в Московской Руси тексты *adversus Iudaeos* не являются отражением еврейско-христианской полемики. Для подтверждения своего положения, следующего мнениям Н. Жданова, С. Лурье и др., А. Пересветов детально разбирает “Слово о законе и благодати” митрополита Илариона и “Житие Константина” (Vol. 1. P. 247–251). Эта тема находит свое пространное продолжение во втором томе монографии. Рассказ о выборе веры князем Владимиром (Vol. 2. P. 86–89), история Никиты Затворника (Vol. 2. P. 89–97), ночные проповеди Феодосия Печерского (Vol. 2. P. 97–102), “Житие Евстратия” из Киево-печерского патерика (Vol. 2. P. 46–49) и др. – все это имеет под собой лишь литературные топоры и традиции, но не исторические реалии. Хотя в Киеве до монгольского нашествия существовала еврейская община, тем не менее в христианских источниках она не нашла какого-либо отражения. С другой стороны, как отмечает Е. Водолазкин<sup>11</sup>, отрицая какую-либо полемичность антиев-

9 “...I could identify next to no pertinent anti-Judaic texts in manuscripts antedating the 16 c. other than those already known from the Eastern Slavs. had our investigation taken us to the 16–17 cc. the picture would have changed drastically, however, for there is evidence of a considerable number of new texts being compiled and copied then in Ruthenia, not at least, it appears, within the walls of the Suprasl’ monastery” (p. 23–24).

10 Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котках... С. 200.

11 См.: Там же. С. 198.

рейских источников, Пересветов не всегда следует разделяемой в том числе и им самим (Vol. 1. P. 6) идею о том, что события на Ближнем Востоке или в Северной Африке, которые описываются в ряде переводных византийских текстов *adversus Iudaeos*, могли оцениваться московскими книжниками в реальном, настоящем времени.

Вместе с тем с XV в. в Московскую Русь проникают единичные евреи – купцы и врачи. В этом смысле показательны к ним отношение светских и духовных властей. Если Иван III, привлекая евреев на свой двор, действовал в русле традиции польских королей и литовских князей, заинтересованных в их экономической деятельности, то православная церковь (митрополит Савва, епископ Геннадий) по аналогии с католическим духовенством выступила против поддержания каких-либо контактов с иудеями (Vol. 2. P. 27, 29).

Имевшие место контакты между евреями и христианами в Литовской Руси в XV в. и отразившиеся в ряде памятников эпохи выносятся исследователем за рамки монографии, так как относятся к другому культурному ареалу (Vol. 1. P. 104). По этой причине А. Пересветов не рассматривает ересь “жидовствующих” и переводы тех текстов, которые были сделаны с древнееврейского языка. К другому культурному ареалу (южнославянским землям) также относятся тексты, в которых некоторые исследователи (Н.А. Мещерский) видят отражение якобы имевшего место знакомства с еврейским языком (“замаринный” из “Жития Феодосия”, “машиак” из антиеврейского сборника начала XIII в., еврейская датировка из Сийского евангелия XIV в.) (Vol. 2. P. 67–70). Категорическое отрицание подобных связей опирается на работы М. Таубе и Х.Г. Лунта.

Таким образом, А. Пересветов последовательно вычленяет Литовскую Русь из культурного ареала Московской Руси. С другой стороны, он не может отрицать, что в восточнославянском ареале бытовали те же самые тексты.

Монография А. Пересветова – ценное исследование по истории бытования антиеврейской литературы и еврейско-христианских контактов в Восточной Европе в Средние века. В ней не только были собраны все известные антиеврейские тексты, но также и проанализирована научная литература по рассматриваемой теме. Работа шведского слависта не только увеличила степень изученности ранних еврейско-христианских контактов на Руси, но и указала на ряд тем, которые требуют пересмотра и дальнейшего изучения.

# БИБЛИОГРАФИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ИСТОРИИ ОТНОШЕНИЯ ХРИСТИАН К ЕВРЕЯМ И ИУДАИЗМУ В КУЛЬТУРАХ ВИЗАНТИЙСКО- ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ (ДО КОНЦА XVII В.)<sup>1</sup>

## Византия и Балканы

- Бенешевич В.Н. К истории евреев в Византии в VI–IX вв. // Еврейская мысль. Сб. 2 (1926). С. 197–224, 305–318.
- Блэйк Р.П. Об отношении евреев к правительству Восточно-Римской империи в 602–634 гг. Пг.: Типография императорской Академии наук, 1915.
- Блэйк Р.П. Об отношениях евреев и правительства в Восточной Римской империи в 602–634 гг. // Христианский Восток. Вып. 2 (1914). С. 175–194.
- Занемонец А. “Отказываюсь от всякого еврейского обычая...”: к истории одной византийской формулы // Вестник Еврейского университета. Вып. 27 (2004). С. 313–330.
- Занемонец А. Дело Хиония: К истории византийских “жидовствующих” // Византийский временник. Т. 63 (2004). С. 317–323.
- Евсеенко Н. Представления о Субботе в ранневизантийской полемической литературе // Праздник–обряд–ритуал. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2004. С. 71–83.
- Евсеенко Н. Образ еврея в византийской эпистолографии XII–XIV вв. // Свой–чужой? Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 24–29.
- Макарова И.Ф. Проблемы этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв. // Славяне и их соседи. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века – Новое время. М.: ИСБб, 1994. Вып. 5. С. 114–122.
- Прохоров Г.М. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисл., пер. с греч., коммент. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейа, 1997.
- Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах на исходе средневековья. М.; Иерусалим: Гешарим, 1996.
- Фрейденберг М.М. Очерки по истории балканского еврейства. Тель-Авив: Библиотека Черного; М., 1998.
- Хазанов А. Евреи в раннесредневековой Византии // Вестник Еврейского университета в Москве. № 1 (5) (1994). С. 4–304

- Чернин В.Ю. Этнокультурная эволюция балканских сефардов в XVI–XIX вв. (на примере сефардов в Болгарии) // Этническая культура: динамика основных элементов. Сб. статей / Отв. ред. И.И. Крупник. М.: Ин-т истории СССР, Ин-т этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1984. С. 83–95.
- Бирковић С. Еврејски данак у византиским областима // Српска Академија науки. Зб. радова. Кн. 49. Византолошки институт. Кн. 4. Београд, 1956. С. 141–147.
- Ешкенази Е. Заселването на евреите на Балканския полуостров, тяхната организация, икономика и бит до образуването на Първата българска държава // Годишник на обществената и културно-просветна организация на евреите. София, 1966. № 1. С. 81–101.
- Ешкенази Е. Към въпроса за историята на евреите на Балканите от образуването на Българската държава до падането ѝ под турска власт // Годишник на обществената и културно-просветна организация на евреите. София, 1967. № 1. С. 41–63.
- Ешкенази Е. Евреите на Балканския полуостров през XV и XVI в. // Годишник на общественно-културно просветна организацията на евреите в НРБ. София, 1968. № 1. С. 130–134.
- Ешкенази Е. Животът на евреите на Балканския полуостров през XVI–XVII в. // Годишник на общественно-културно просветна организацията на евреите в НРБ. София, 1969. Т. 4. С. 130–137.
- Кочев Н. Още към въпроса за същността на ереста на юдействащите на Балканите и в Руси през XI–XV вв. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София: Издателство на Българската академия на науките, 1982. С. 75–88.
- Панова С. Еврейската община в българските земи през XVI–XVIII в. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV–XX век. София, 1980. С. 21–34.
- Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV–XX век. София, 1980.
- Тодоров Н. Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV–XIX в. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV–XIX век. София, 1980. С. 7–20.
- Трендафилов Х. Хазарската полемика на Константин-Кирил. София: УИ “Св. Климент Охридски”, 1999.
- Andrist P. The Greek Bible used by the Jews in the Dialogues “*Contra Iudaeos*” (Fourth-Tenth Centuries CE) // Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages / Ed. by N. de Lange, Julia G. Krivoruchko and C. Boyd-Taylor. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. P. 235–262.
- Avraamov L. Jewish Contracts on the Balkans and the Bulgarian territories in the XVI and XVII Centuries // Annual Social, Cultural



- and Educational Association of the Jews in the People's Republic of Bulgaria. Vol. 23 (1988). P. 67–86.
- Ankori Z. Yehudej-Yavan le-dorotam (История греческого еврейства). Tel-Aviv: Universitat Tel-Aviv, 1984.
- Ankori Z. Greek Orthodox – Jewish Realties in Historical Perspective – The Jewish View // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 22 (1977). P. 28–46.
- Ankori Z. From Zudecha to Yahudi Mahallesi: The Jewish Quarter of Candia in the Seventeenth Century // Salo Wittmayer Baron Jubilee Volume / Ed. by S. Lieberman. Jerusalem: American Academy for Jewish Research, 1974. Vol. 1. P. 63–127.
- Ankori Z. Jews and the Jewish Community in the History of Medieval Crete // Second International Congress of Cretological Studies. Athens, 1968. P. 312–367.
- Ankori Z. Karaites in Byzantium. New York: Columbia University Press; Jerusalem: The Weizmann Science Press of Israel, 1959.
- Argenti P. The Religious Minorities of Chios: Jews and Roman Catholic. New York: Cambridge University Press, 1970.
- Avi-Yonah M. The Jews under Roman and Byzantine Rule. A Political History from the Kokhba War to the Arab Conquest. New York; Jerusalem: Schocken Books, Magnes, the Hebrew University, 1984.
- Balivet M. Byzantins judaïsants et Juifs islamisés: Kâhin-Xionios // Byzantion. Vol. 52 (1982). P. 24–59.
- Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. Vol. XVII. Byzantines, Mamelukes, and Maghribians. New York: Columbia University Press, 1980.
- Bardy G. Saint Jérôme et ses maîtres hébreux // *Révue Bénédictine*. Vol. 46 (1934) P. 145–164.
- Bekum W.J. Anti-Christian Polemics in Hebrew liturgical poetry (piyyut) of the Sixth and Seventh Centuries // *Early Christian Poetry: Collection of Essays*. Leiden; New York; Cologne: E.J. Brill, 1993. P. 297–308.
- Benbassa E. The Jews of the Balkans: the Judeo-Spanish Community, XV–XX Centuries. Oxford: Blackwell, 1995.
- Benson M. A Note on Serbo-Croatian Words Meaning “Jew” // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg: Hebrew University of Jerusalem, 1993. P. 304–306.
- Blanchetier F. Aux sources de l'anti-judaïsme chrétien. II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles. Jerusalem: Cahiers du Centre de Recherches Français de Jerusalem, 1995.
- Bonwetsch N. Doctrina Iacobi iudaei nuper baptizadi // *Abhandlungen der Konigl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse*. Bd. 12 (1910). № 3.

- Boustan R.S. *Immolating Emperors: Spectacles of Imperial Suffering and the Making of a Jewish Minority Culture in Late Antiquity // Biblical Interpretation*. Vol. 17. № 1–2 (2009). P. 207–238.
- Bowman S. *From Hellenization to Graecization: the Byzantine-Jewish Synthesis // Studies in Jewish Civilization*. Omaha: Creighton University Press, 1992. Vol. 2. P. 38–53.
- Bowman S.B. *The Jews of Byzantium, 1204–1453*. Alabama: University of Alabama Press, 1985.
- Bowman S.B. *Jews // The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford, 1991. Vol. 2. P. 1040–1041.
- Bowman S.B. *Two Late Byzantine Dialogues with the Jews // Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 25 (1980). P. 83–93.
- Bowman S.B., Cutler A. *Anti-Semitism // The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford, 1991. Vol. 1. P. 122–123.
- Bowman S.B. *Welcoming Immigrants and Refugees: Aspects of the Balkan Jewish Experience from Byzantine to post-Ottoman times // Studies on Turkish-Jewish History; Political and Social Relations, Literature and Linguistics / Ed. by D.F. Altabé, E. Atay, Israel J. Katz*. New York: Sepher-Hermon Press, 1996. P. 1–11.
- Bozkurt G. *An Overview on the Ottoman Empire-Jewish Relations // Der Islam*. Bd. 71 (1994). № 2. S. 255–279.
- Brändle R., Einleitung B. *Die acht Reden gegen judaisierende Christen // Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden. Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brändle. Übersetzt von Verena Jegher-Bucher*. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995 (= Bibliothek der Griechischen Literatur. Bd. 41). S. 36–79.
- Brändle L. *Christen und Juden in Antiochien in den Jahren 386/87. Ein Beitrag zur Geschichte der altkirchlichen Judenfeindschaft // Judaica*. Vol. 43 (1987). № 3. S. 142–160.
- Bratianu G. *La fin du regime des parties. Byzance et la crise antisémite du VII siècle // Revue historique du Sud-Est Européen*. Vol. 18 (1941). P. 49–67.
- The Cambridge History of the Bible / Ed. by P.R. Ackroyd and C.F. Evans*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Vol. I: *From the Beginnings to Jerome*.
- Cameron A. *Byzantines and Jews: Some Recent Work on Early Byzantium // Byzantine and Modern Greek Studies*. Vol. 20 (1996). P. 249–274.
- Care G. *Ein jüdischer Proselyt auf dem Thron vom Byzanz // Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Bd. 53 (1909). S. 576–580.
- Carile A. *Bisanzio e il mondo ebraico // L'interculturalità dell'ebraismo*. A cura di Mauro Perani. Ravenna: Longo Editore, 2004. P. 69–89.

- Castritius H. Zur Konkurrenzsituation zwischen Judentum und Christentum in der spätromisch-frühbyzantinischen Welt // *Aschkenas*. Bd. 8 (1998). № 1. S. 29–44.
- Charanis P. The Jews in the Byzantine Empire under the first Palaeologi // *Speculum*. Vol. 22 (1947). P. 75–77.
- Christian and Christianity in the Holy Land: From the Origins and the Latin Kingdoms / Ed. by O. Limor, G. Stroumsa. Turnhout: Brepols, 2006.
- Christian and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society / Ed. by B. Lewis, B. Braude. New York: Holmes & Meier Publishers, 1982.
- Congourdeau M.-H. Le Judaïsme, coeur de l'identité byzantine // *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro*. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 17–27.
- Constantelos D.J. Greek Orthodox – Jewish Relations in Historical Perspective // *The Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 22 (1977). P. 6–16.
- Crawford J.S. Multiculturalism at Sardis: Jews and Christians Live, Work and Worship Side by Side // *Biblical Archaeology Review*. Vol. 22 (1996). № 5. P. 38–47.
- Crostini L.B. What was kosher in Byzantium? // “Eat, Drink, and Be Merry”. Food and Wine in Byzantium; Papers of the 37<sup>th</sup> Annual Spring Symposium of Byzantine Studies in Honour of Professor A.A.M. Bryer / Ed. by L. Brubaker and K. Linardou. Aldershot; Hampshire: Ashgate, 2007. P. 165–173.
- Cumont F. La conversion de Juifs byzantins au IX<sup>ème</sup> siècle // *Revue de l'instruction publique en Belgique*. Vol. 46 (1903). P. 8–15.
- Dagron G. Judaïser // *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*. Paris, 1991. Vol. 11. P. 359–380.
- Dagron G., Déroche V. Juifs et chrétiens dans l'Orient du VII<sup>e</sup> siècle // *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*. Paris, 1991. Vol. 11. P. 17–273.
- Dagron G. Le traité de Grégoire de Nicée sur le baptême des Juifs // *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*. Paris, 1991. Vol. 11. P. 313–357.
- Dauphin C. Jewish and Christian Communities in Roman and Byzantine Gaulanitis: A Study of Evidence from Archeological Surveys // *Palestine Exploration Quarterly*. Vol. 114 (1982). P. 129–42.
- Delger F. Zur Frage des Jüdischen Anteils an der Bevölkerung Thessalonikes in XIV Jahrhundert // *The Joshua Starr Memorial Volume. Studies in History and Philology*. New York: The Confer-

- ence on Jewish Relations, 1953 (= Jewish Social Studies. Vol. 5). P. 129–133.
- Demougeot E. La politique antijuive de Théodose II // Akten des XI internationalen byzantinischen Kongresses / Hrsg. von Fr. Doelger und H.-G. Beck. Munich, 1960. P. 95–100.
- Déroche V. La polemique anti-judaïque au VIe et au VIIe siècle: un mémento inédit, les "Képhalaia" // Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. Vol. 11. P. 275–312.
- Déroche V. Polémique anti-judaïque et émergence de l'Islam (7<sup>e</sup>-8<sup>e</sup> siècles) // Revue des Etudes Byzantines. Vol. 57 (1999). P. 141–161.
- Déroche V. L'"Apologie contre les Juifs" de Léontios de Néapolis // Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1994. Vol. 12. P. 45–104.
- Déroche V. L'authenticité de L'"Apologie contre les Juifs" de Léontios de Néapolis // Bulletin de Correspondance Hellénique. Vol. 110 (1986). № 2. P. 655–669.
- Dimitrov P. The Old Jewish community in the town of Razgrad // Annual. Social and Cultural Educational Association of the Jews in the People's Republic of Bulgaria. Sofia, 1979. Vol. 14. P. 37–55.
- Emmanuel I.S. Histoire des Israelites de Salonique. Paris, 1936. V. 1–2.
- Epstein A.W. Frescoes of the Mavriotissa Monastery near Kastoria: Evidence of Millenarianism and Anti-Semitism in the Wake of the First Crusade // Gesta. Vol. 21 (1982). P. 21–29.
- Feldman L.H. Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- Feldman L.H. Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries // Journal for the Study of Judaism. Vol. 24 (1994). P. 1–58.
- Fishman-Duker R. The Seventh-Century Christian Obsession with the Jews: a Historical Parallel for the Present? // Jewish Political Studies Review. Vol. 17 (2005). № 3–4. P. 163–167.
- Flender R. Der biblische Sprechgesang und seine mündliche Überlieferung in Synagoge und griechischer Kirche. Wilhelmshaven: Florian Noetzel Verlag, 1988.
- Flusser D. Palaea Historica, un Unknown Source of Biblical Legends // Studies in Aggadah and folk-literature / Ed. by J. Heinemann. London: Magnes Press, 1971. P. 48–79.
- Freidenberg M.M. Jewish Life in the Balkans 15–17<sup>th</sup> centuries. Tel-Aviv, 1999.
- Fromm A. Hispanic Culture in Exile: Sephardic Life in the Ottoman Balkans // Sephardic and Mizrahi Jewry; from the Golden Age of Spain to Modern Times / Ed. by Z. Zohar. New York: New York University Press, 2005. P. 145–166.

- Gardette P. Image du judaïsme byzantin du XIII<sup>e</sup> siècle à la chute de Constantinople dans les écrits chrétiens orthodoxes // *Byzantinoslavica* Vol. 65 (2007). P. 229–274.
- Gardette P. La représentation des juifs byzantins (romaniotes) dans la culture séfarade du 13<sup>e</sup> au 15<sup>e</sup> siècles // *Medioevo Greco*. Vol. 4 (2004). P. 165–178.
- Galant A. *Les Juifs de Constantinople sous Byzance*. Istanbul, 1940.
- Geller J. Apostasy among Romanian Jews, Seventeenth to Twentieth Centuries // *Shvut*. 1999. № 8. P. 194–225.
- Gershenson D. Yiddish "davenen" and the Ashkenazic Rite: Byzantine Jewry and the Ashkenazim // *Yiddish*. Vol. 10 (1996). № 2–3. P. 82–95.
- Gicev S. Les débuts de l'imprimerie juive dans les Balkans // *Actes du premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes*. (Sofia, 1966). Sofia: BAN, 1969. T. 3. P. 785–787.
- Goodman M. *Jews in a Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford Press, 1998.
- Grissom F.A. *Chrysostom and the Jews: Studies in Jewish-Christian Relations in Fourth Century Antioch*. PhD diss. Southern Baptist Theological Seminary. Louisville, 1978.
- Gyemant J. The Jews from Romania – a historical destiny // *Nouvelles études d'histoire: publ. à l'occasion du XVIII<sup>e</sup> Congrès International des sciences historique*. Montreal, 1995. Bucuresti: Acad. Romana, 1995. P. 81–95.
- Haidenthaller M. *Joannes Chrysostimus. Nachweis der Gottheit Christi und acht Predigten über Alten Gesetz und Evangelium*. Linz: Oberösterreich Landesverlag, 1951.
- Hellenism, Judaism, Christianity. *Essays on their Interaction* / Ed. by Van der Horst. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 1994.
- Heimgartner M. Der Ostertermin der sogenannten "Protopaschiten" in der dritten Rede gegen die Juden von Johannes Chrysostomus // *Theologische Zeitschrift*. Bd. 60 (2004). P. 131–144.
- Hemmerdinger-Iliadou D. L'Ephrem Slave et sa tradition manuscrite // *Geschichte der Ost und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen*. Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS Cyrilli et Mephodii anno 1963 celebrati. Annales Instituti Slavici. Wiesbaden, 1967. Vol. 1. № 3. S. 87–97.
- Hirschberg H.Z. *History of Jews of North Africa*. Leiden: Brill, 1973.
- Hoi Hebraioi ston Helleniko choro; zetemata historias ste makra diarkeia. *Praktika tou 1 symposiou historias, Thessalonike, noembriou 1991* / Eds. E. Avdela, O. Varon-Vasar. Athens: Ekdoseis Gavrielides, 1995.
- Holo J. A Genizah Letter from Rhodes Evidently Concerning the Byzantine Reconquest of Crete // *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 59 (2000). № 1. P. 1–12.

- Holo J. *Byzantine Jews in the Mediterranean Economy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- Horst P.W. "Twenty-Five Questions to Corner the Jews": a Byzantine anti-Jewish Document from the Seventh Century // *Things Revealed: Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone* / Ed. by E.G. Chazon, D. Satran and R.A. Clements. Leiden: Brill, 2004. P. 216–226.
- Horst P.W. Jesus and the Jews according to the "Suda" // *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co, 1993. P. 268–277.
- Horst P.W. Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century // *Christian-Jewish Relations through the Centuries* / Ed. by S. Porter, W.R. Pearson (= *Journal for the Study of the New Testament: Supplement series*. Vol. 192). Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 228–238.
- Irmscher J. La legislazione di Giustiniano sugli Ebrei // *Augustinianum*. Vol. 28 (1988). P. 361–365.
- Ispas S. Reminiscente ale Vechiului Testament in traditiile populare romanesti // *Anuarul Institutului de Etnografie si Folclor "Constantin Brailoiu"*. Vol. 6 (1995). P. 147–153.
- Ivanov S.A. L'attitude à l'égard des Juifs à Byzance était-elle moins intolérante qu'en Occident? // *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris)* / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 29–42.
- Jacobs A.S. *Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2004.
- Jacobs A.S. *Visible Ghosts and Invisible Demons: The Place of Jews in Early Christian Terra Sancta // Galilee through the Centuries: Confluence of Cultures* / Ed. by E.M. Meyers. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999. P. 359–375.
- Jakoby D. Benjamin of Tudela in Byzantium // *Palaeoslavica*. Vol. 10 (2002). № 1. P. 180–185.
- Jakoby D. The Jewish Community of Constantinople from the Comnenan to the Paleologan Period // *Византийский временник*. 1998. Т. 50. Ч. 2. С. 31–40.
- Jakoby D. *The Jewish Communities of the Byzantine World from the Tenth to the Mid-Fifteenth Century: Some Aspects of their Evolution // Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages* / Ed. by N. de Lange, Julia G. Krivoruchko and C. Boyd-Taylor. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. P. 157–181.

- Jacoby D. Les Juifs venitiens de Constantinople et leur communauté du XIII<sup>e</sup> au milieu du XV<sup>e</sup> siècle // *Revue des études juives*. Vol. CXXXI (1972). P. 397–472.
- Jacoby D. Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque Byzantine // *Byzantion*. Vol. 37 (1967). P. 167–227.
- Jakoby D. What Do We Learn about Byzantine Asia Minor from the Documents of the Cairo Geniza? // *He Vyzantine Mikra Asia, VI–XII. ai.* (= *Byzantine Asia Minor (VI<sup>th</sup>–XII<sup>th</sup> Cent.)*). Athena: Ethniko Hidryma Ereunon, Institutouto Vyzantinon Ereunon, 1998. P. 83–95.
- Janin R. Les Juifs dans l'Empire byzantin // *Echos d'Orient*. 1912. Vol. 15. P. 126–133.
- The Jews in the Romanian History: Papers from the International Symposium / Coordinator Ion Stanciu. Bucuresti: The Goldstein-Goren Center, Diaspora Research Institute, Tel-Aviv University, 1999.
- Jewish Life and Thought Among Greeks and Romans: Primary Readings / Ed. by Louis H. Feldman, Meyer Reinhold. Minneapolis: Fortress Press, 1996.
- Jews and Slavs. *Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica* / Ed. by W. Moskovich, S. Nikolova. Jerusalem: Hebrew University, 2005. Vol. 15.
- Judant D. *Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique*. Paris: Cedre, 1969.
- Kazan S. Isaac of Antioch's Homily against the Jews // *Oriens Christianus*. Vol. 45 (1961). P. 30–53; Vol. 46 (1962). P. 87–98; Vol. 47 (1963). P. 89–97; Vol. 49 (1965). P. 57–78.
- Kinzig W. "Non-Separation". Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century // *Vigiliae Christianae*. Vol. 45 (1991). P. 2–53.
- Kochev N. The Question of Jews and so-called "Judaizers" in the Balkans from the 9<sup>th</sup> to the 14<sup>th</sup> century // *Bulgarian Historical Review*. Vol. 6 (1978). P. 60–79.
- Kochev N.T. On the Problem of the People Professing Judaism in the Balkans in the Middle Ages // *Annual (Social, Cultural and Educational Association of the Jews in the People's Republic of Bulgaria)*. Vol. 21 (1986). P. 41–54.
- Krauss S. The Jews in the Works of the Church Fathers // *Jewish Quarterly Review*. Vol. 5 (1893). P. 122–157; Vol. 6 (1894). P. 82–99, 225–261.
- Krauss S. *Studien zur Byzantinisch Judischen Geschichte*. Leipzig: Fock, 1914.
- Külzer A. *Adversus Iudaeos: Anmerkungen zur Judenpolemik in der Hagiographie der mittelbyzantinischen Zeit* // *The Heroes of the Orthodox Church. The New Saints, VIII<sup>th</sup>–XVI<sup>th</sup> centuries* / Ed. by E. Kountoura-Galake. Athen: NHRF Institute for Byzantine Research, 2004. S. 191–202.

- Külzer A. *Adversus Iudaeos*: Text und Bild in spätbyzantinischer Zeit // Symmeikta. № 12 (1998). S. 95–107.
- Külzer A. Die Anfänge der Geschichte: zur Darstellung des “biblischen Zeitalters” in der byzantinischen Chronistik // Byzantinische Zeitschrift. Bd. 93 (2000). № 1. S. 138–156.
- Külzer A. *Disputationes graecae contra Iudaeos*. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild. Stuttgart; Leipzig: B.G. Teubner, 1999.
- Lambropoulou A. The Jewish presence in the Peloponnesus in the Byzantine period // Hoi Hebraioi ston Helleniko choro; zetemata historias ste makra diarkeia. Praktika tou 1 symposiou historias, Thessalonike, noembriou 1991 / Ed. by E. Avdela, O. Varon-Vasar. Athens: Ekdoseis Gavrielides, 1995. P. 45–61.
- Laga C. Judaism and Jews in Maximus Confessor’s work: Theoretical Controversy and practical attitude // Byzantinoslavica. 51. 1990. P. 177–178.
- De Lange N. Byzantium in the Cairo Geniza // Byzantine and Modern Greek Studies. Vol. 16 (1992). P. 34–47.
- De Lange N. Can We Speak of Jewish Orthodoxy in Byzantium? // Byzantine Orthodoxies. Papers from the Thirty-Sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, University of Durham, 23–25 March 2002 / Ed. by A. Louth and A. Casiday. Aldershot: Ashgate variorum, 2006. P. 167–178.
- De Lange N. Hebraism and Hellenism: The Case of Byzantine Jewry // Poetics Today. Vol. 19 (1998). № 1. P. 129–145.
- De Lange N. Hebrews, Greeks or Romans? Jewish Culture and Identity in Byzantium // Strangers to Themselves: the Byzantine Outsider / Ed. by Dion C. Smythe. Aldershot: Ashgate, 2000. P. 105–118.
- De Lange N. A Fragment of Byzantine anti-Christian Polemic // Journal of Jewish Studies. Vol. 41 (1990). № 1. P. 92–100.
- De Lange N. Jews in the age of Justinian // The Cambridge Companion to the Age of Justinian / Ed. by Michael Maas. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. P. 401–426.
- De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects // Christianity and Judaism / Ed. by D. Wood. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. P. 15–32.
- De Lange N. Qui a tué les Juifs de Byzance? // Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval / Ed. par D. Tollet. Paris: Desclée, 1989. P. 327–333.
- De Lange N. Thousand Years of Hebrew in Byzantium // Hebrew Study from Ezra to Ben-Yehuda / Ed. by William Horbury. Edinburgh: T. and T. Clark, 1999. P. 147–161.
- De Lange N. Research on Byzantine Jewry: The State of the Question //



- Jewish Studies at the Central European University. Vol. 4 (2004–2005). P. 41–51.
- Lelli F. Rapporti letterari tra comunità ebraiche dell'Impero bizantino e dell'Italia meridionale: Studi e ricerche // *Materia Giudaica*. Vol. 9 (2004). № 1–2. P. 217–230.
- Letsios D. Jewish Communities in the Aegean during the Middle Ages // *The Greek Islands and the Sea; Proceedings of the First International Colloquium held at the University of London, 2001 / Ed. by J. Chrysostomides, C. Dendrinos, J.H. Camberley*. Surrey: Porphyrogenitus, 2004. P. 109–130.
- Levin E. Christianity and Islam in Southeastern Europe. Slavic Orthodox Attitudes Towards Other Religions. Woodrow Wilson Center East European Studies Occasional Papers. Vol. 47 (1997). P. 27–41.
- Levy A. *The Jews of the Ottoman Empire*. Princeton: Darwin Press, 1994.
- Linder A. *The Jews in the Legal Sources of the Early Middle Ages*. Detroit: Wayne State University Press; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1997.
- Linder A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit: Wayne State University Press, 1987.
- Linder A. Ha-shilton ha-romi ve'ha'yehudim bitkufat Konstantinos <Римская власть и евреи в эпоху Константина Великого> // *Tabriz*. Vol. 44 (1975). P. 95–143.
- Lössl J. Hieronymus und Epiphanius von Salamis über das Judentum ihrer Zei // *Journal for the Study of Judaism*. Vol. 33. № 4 (2002). S. 411–436.
- Maayan-Fanar E. Silenus Among the Jews? Anti-Jewish Polemics in Ninth-Century Byzantine Marginal Psalters // *Between Judaism and Christianity. Art Historical Essays in Honor of Elisheva (Elisabeth) Revel-Neher / Ed. by K. Kogman-Appel and M. Meyer*. Leiden: Brill, 2009. P. 259–278.
- Malingrey A.-M. La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *adversus judaeos* // *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain / Ed. par V. Nikiprowetzky*. Lille: Editions Universitaires, 1979. P. 87–104.
- Mann J. Changes in the Divine Service of the Synagogue due to Religious Persecutions // *Hebrew Union College Annual*. Vol. 4 (1927). P. 241–310.
- Masters B. *Christians and Jews in the Ottoman Arab World: The Roots of Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Meeks W.A., Wilken R.L. *Jews and Christians in Antioch in the first Four Centuries of the Common Era / Ed. by W.A. Meeks*. Missoula: Society of Biblical Literature. Sources for Biblical Study, 1978.

- Mevorah B. A Collection of Rabbinical Responsa from Balkan Countries (16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries) published in Communist Bulgaria // East European Quarterly. Vol. 16 (1982). № 2. P. 249–255.
- Meyendorff J. Grecs, turcs et juifs en Asie Mineure au XIV siècle; en appendice: la date de la prise de Gallipolin // Polychordia, Festschrift Franz Dolger zum 75. Geburtstag / Hrsg. von P. Wirth. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1967. Bd. 1. P. 211–217.
- Mirch M. Jevreji na Balkanskom Polustrvu i u staroj srpskoj drzhavi do dolaska Turaka // Jevrejski Almanah, 1957–1958. Beograd, 1958. S. 49–58.
- Millar F. Christian Emperors, Christian Church and the Jews of the Diaspora in the Greek East, CE 379–450 // Journal of Jewish Studies Vol. 55 (2004). № 1. P. 1–24.
- Munitiz J.A. Jewish Controversy in Byzantium // Heythrop Journal. Vol. 28 (1987). № 3. P. 305–308.
- Newman H. Jerome's Judaizers // Journal of Early Christian Studies. Vol. 9 (2001). № 4. P. 421–452.
- Oikonomides N. The Jews of Chios (1049): a Group of "excusati" // Mediterranean Historical Review. Vol. 10 (1995). № 1–2. P. 218–225.
- Oișteanu A. "Imaginary Jew" versus "real Jew" in Romanian Folklore and Mythology // Identitate/alteritate în spatiul cultural românesc / Ed. de Al. Zub. Iasi, 1996. P. 266–292.
- Opelt I. San Girolamo e suoi maestri ebrei // Augustinianum. Vol. 28 (1988). P. 327–338.
- Outhwaite B. Byzantium and Byzantines in the Cairo Genizah: New and Old Sources // Jewish Reception of Greek Bible Versions. Studies in Their Use in Late Antiquity and the Middle Ages / Ed. by N. de Lange, Julia G. Krivoruchko and C. Boyd-Taylor. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. P. 182–220.
- Panayotov A. The Synagogue in the Copper Market of Constantinople: a Note on the Christian Attitudes Toward Jews in the Fifth century // Orientalia Christiana Periodica. Vol. 68 (2002). № 2. P. 319–334.
- Panova S. Die Juden Zwischen Toleranz und Völkerrecht im Osmanischen Reich: Die Wirtschaftstätigkeit Der Juden Im Osmanischen Reich Vom 15. Bis Zum 18. Jahrhundert. Frankfurt am Main: P. Lang, 1997.
- Papademetriou G.C. Judaism and Greek Orthodoxy in Historical Perspective // The Greek Orthodox Theological Review. Vol. 21 (1976). P. 93–113.
- Parkes J. Jews and Christians in the Constantinian Empire // Studies in Church History / Ed. by C.W. Dugmore & C. Duggan. London: Thomas Nelson, 1964. Vol. 1. P. 69–79.
- Patlagean E. Contribution juridique à l'histoire des Juifs dans la Méditerranée médiévale: les formules grecques de serment // Revue des études juives. Vol. 124 (1965). P. 137–156.

- Patlagean E. La "Dispute avec les juifs" de Nicolas d'Otrante (vers 1220) et la question du Messie // *La storia degli Ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia* / Ed. par M.G. Muzzarelli, G. Todeschini. Bologne, 1990. P. 19–27.
- Perles J. Judisch-byzantinische Beziehungen // *Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 2 (1893). S. 569–584.
- Podskalsky G. Juifs et Chrétiens dans la littérature orthodoxe des Balkans (Moyen âge – XVI<sup>e</sup> siècle) // *Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro*. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 115–121.
- Polikar S. Bulgaria and Linguistic Matters of Bulgarian Jews // *International Journal of the Sociology of Language*. Vol. 179 (2006). P. 101–113.
- Pop M. Câteva aspecte ale sincretismului cultural și religios în Bizanț // *Studia Hebraica*. Vol. 6 (2006). P. 279–287.
- Prinzing G. "Contra Judaeos", ein Phantom im Werkverzeichnis des Theophylaktos Hephästos // *Byzantinische Zeitschrift*. Bd. 78 (1985). № 2. S. 350–354.
- Rabello A.M. Civil Jewish Jurisdiction in the Days of Emperor Justinian (527–565): Codex Justinianus 1.9.8 // *Israel Law Review*. Vol. 33 (1999). № 1. P. 51–66.
- Rabello A.M. Giustiniano, Ebrei e Samaritani all luce delle fonti storico-letterarie, ecclesiastiche e giuridiche. Monografie del Vocabolario di Giustiniano. Milano: A. Giuffrè, 1987–1988. Vols. 1–2.
- Rabello A.M. Justinian and the Revision of Jewish Legal Status // *The Cambridge History of Judaism* / Ed. S.T. Katz. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Vol. IV: The Late Roman-Rabbinic Period. P. 1073–1076.
- Rabello A.M. The First Laws of Theodosius II and Celebrations of Purim // *Christian News from Israel*. Vol. 24 (1974). P. 159–166.
- Rabello A.M. The Jews in the Roman Empire: Legal Problems, from Herod to Justinian. Aldershot: Ashgate, 2000.
- Revel-Neher E. The Image of the Jew in Byzantine Art. Oxford: Pergamon Press, 1992.
- Rinne J. The Orthodox Church and the Jews // *Jews and Christians in Dialogue: Identity – Tolerance – Understanding* / Ed. by J. Michał Bron. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2001. P. 52–58.
- Ritter A.-M. Chrysostomus und die Juden – neu überlegt // *Kirche und Israel*. Bd. 5 (1990). S. 109–122.
- Ritter A. M. Erwägungen zum Antisemitismus in der alten Kirche. Johannes Chrysostomos, Acht Reden wider die Juden // *Bleibendes*

- im Wandel der Kirchengeschichte. *Kirchenhistorische Studien* / Hrsg. von B. Moeller, G. Ruhbach. Tübingen: Mohr, 1973. S. 71–91.
- Ritter A.M. John Chrysostom and the Jews: a Reconsideration // *Ancient Christianity in the Caucasus* / Ed. by T. Mgaloblishvili. Surrey: Curzon, 1998. P. 41–154.
- Rouche M. Les baptêmes forcés des Juifs en Gaule Merovingienne et dans l'Empire d'Orient // *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain* / Ed. par V. Nikiprowetzky. Lille: Editions Universitaires, 1979. P. 104–124.
- Rubin Z. Byzantium and Southern Arabia: the Policy of Anastasius // *The Eastern Frontier of the Roman Empire. Proceedings of a Colloquium Held at Ankara in September 1988* / Ed. by D.H. French and C.S. Lightfoot. Oxford: BAR, 1989. P. 383–420.
- Rubin Z. Christianity in Byzantine Palestine: Missionary Activity and Religious Coercion // *Jerusalem Cathedra*. Vol. 3 (1983). P. 97–113.
- Rutgers L.V. The Importance of Scripture in the Conflict between Jews and Christians: The example of Antioch // *The Use of Sacred Books in the Ancient World* / Ed. by L.V. Rutgers et al. Leuven: Peeters, 1998. P. 287–303.
- Sandwell I. *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Scherer R. Judeo-Spanish folktales from the Balkans and Istanbul in their Jewish and non-Jewish societal Contexts // *From Iberia to Diaspora; Studies in Sephardic History and Culture* / Ed. by Y.K. Stillman and N.A. Stillman. Leiden: Brill, 1999. P. 316–330.
- Schaefer P. *The History of the Jews in the Greco-Roman World: The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*. London: Routledge, 2003.
- Schrekenberg H. *Die christlichen Adversus-Judeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld*. Frankfurt; Bern; München: P. Lang Publishing, 1990 (2e).
- Schwarz D. Conceptions of Astral Magic within Jewish Rationalism in the Byzantine Empire // *Aleph*. Vol. 3 (2003). P. 165–211.
- Schultz J.P. *Judaism and the Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion*. Madison; New York: Fairleigh Dickinson University Press, 1981.
- Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* / Hrsg. M. Hengel, A.-M. Schwemer. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Seyberlich R.M. *Die Judenpolitik Kaiser Justinians I* // *Byzantistische Beiträge*. Bd. 1 (1964). P. 73–80.
- Shapira D. "Tabernacle of Vine": Some (Judaizing?) features in the Old Georgian Vita of St. Nino // *Scrinium*. Vol. 2 (2006). P. 273–306.
- Sharf A. *Byzantine Jewry. From Justinian to the Fourth Crusade*. New York: Schocken Books, 1971.

- Sharf A. Jews, Armonians, and the Patriarch Athanasius 1 // Bar Ilan Annual. Vol. 16–17 (1979). P. 31–48.
- Sharf A.A. Source for Byzantine Jewry under the Early Macedonians [The Vision of Daniel] // Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher. Bd. 20 (1970). S. 302–318.
- Smuelevitz A. The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries: Administrative, Economic, Legal, and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Simon M. La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche // Mélanges Franz Cumont. Bruxelles: Université libre, 1936. P. 403–421 (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientale et slaves. Vol. 4).
- Simon M. *Verus Israel*. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135–425). Paris: E. de Boccard, 1948.
- Smelik K. A. John Chrysostom's Homilies against the Jews // Netherlands Theologisch Tijdschrift. Bd. 39 (1985). P. 194–200.
- Stanciu M. Medieval Documents on the Jews in the Romanian principalities as reflected in the Jewish press // Studia Hebraica. Vol. 6 (2006). P. 135–147.
- Sarr J. An Eastern Christian Sect: The Athinganoi // Harvard Theological Review. Vol. 29 (1936). P. 93–106.
- Sarr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641–1204. Athens: Verlag der Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher, 1939.
- Sarr J. Jewish Life in Crete under the Rule of Venice // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. Vol. XII (1942). P. 59–114.
- Sarr J. Romania: The Jewries of the Levant After the Fourth Crusade. New York, 1949.
- Stemberger G. Juden und Christen in der spätantiken Umwelt // Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung gehalten im Sommersemester 1989 an der Universität Wien / Hrsg. von H. Birkhan. Bern: Peter Lang, 1992. S. 25–35.
- Stemberger G. Juden und Christen im Heiligen Land: Palastina unter Konstantin und Theodosius. Munich: C.H. Beck, 1987.
- Stroumsa G. Clement, Origen, and Jewish Esoteric Traditions // Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 1993 / Ed. par G. Dorival et A. Le Boulluec. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 1995. P. 53–70.
- Stroumsa G. Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions // Axial Civilizations and World History / Ed. by J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt, and B. Wittrock. Leiden: Brill, 2005. P. 295–317.
- Stroumsa G. Form(s) of God: Some Notes on Metatron and Christ // Harvard Theological Review. Vol. 76 (1983). № 3. P. 269–288.

- Stroumsa G. Gnosis and Judaism in Nineteenth Century Christian Thought // *Journal of Jewish Thought & Philosophy*. Vol. 2 (1992). № 1. P. 45–62.
- Stroumsa G. Religious Contacts in Byzantine Palestine // *Numen: International Review for the History of Religions*. Vol. 36 (1989). № 1. P. 16–42.
- Stroumsa G. Religious Dynamics Between Christians and Jews in late Antiquity (312–640) // *Constantine to c. 600* / Ed. by A. Casiday and F.W. Norris. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. 151–172.
- Stroumsa G. “*Vetus Israel*”: les Juifs dans la littérature hiérosolymitaine d’époque Byzantine // *Revue de l’Histoire des Religions*. Vol. 205 (1988). № 2. P. 115–131.
- The Talmud Yerushalmi & Graeco-Roman Culture / Ed. by P. Schaefer. London: Coronet Books, 2002. Vol. 1–3.
- Things Revealed; Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone / Ed. by Esther G. Chazon, David Satran and Ruth A. Clements. Leiden: Brill, 2004.
- Thornton, T.C.G. The Crucifixion of Haman and the Scandal of the Cross // *Journal of Theological Studies*. Vol. 37. (1986). № 2. P. 419–426.
- Todt K.-P. Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und die Juden // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. Bd. 42 (1992). S. 177–190.
- Visser A. J. Joannes Chrysostomus als anti-Joods polemicus // *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*. Vol. 40 (1954). P. 193–206.
- Vogler C. Les Juifs dans le Code Theodosien // *Les Chrétiens devant le fait juif* / Ed. par J. le Brun. Paris, 1979. P. 35–74.
- Voordeckers E. Les Juifs de l’empire byzantin au XIVe siècle // *The XIV International Congress of Byzantine Studies*. Bucuresti: Editura Academiei Române, 1975. Vol. 2. P. 285–290.
- The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. by A. Becker, A.Y. Reed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- Waegemann A. Les traites *Adversus Iudaeos* // *Byzantion*. Vol. 56 (1986). P. 295–313.
- Weinberger L. A Note on Jewish Scholars and Scholarship in Byzantium // *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 91 (1971). P. 142–144.
- Wilde R. The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First three Centuries. Washington: The Catholic University of America Press, 1949.
- Wilken R.L. John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the late 4<sup>th</sup> century. Berkeley: University of California Press, 1983.

- Williams A. *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologetics until the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1935.
- Zanemonets A. Jews and Greeks in the works of the "last Byzantians": An anti-Jewish Work by the Byzantine patriarch Gennadi Scholaria? // Тирош. Вып. 3 (1999). С. 114–121.
- Zylberstein R. Hashkafot bizantiot al ha-yehudim: li'jun'im ba'sijach hapulmusi ba'imperia bizantit bein ha'mea ha'shvi'it le'sof ha mea ha'ahat esre <Отношение византийцев к евреям на основе анализа полемических трактатов VII–XI вв.>. Jerusalem: Universita ha'ivrit, 2007.

## Русь

- Адрианова-Перетц В.П. К литературной истории Толковой палеи. Киев, 1910.
- Алексеев А.А. Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // *Russian Linguistics*. Vol. 11 (1987). P. 1–20.
- Алексеев А.А. "Песнь песней" в древней славяно-русской письменности. М., 1990. Ч. 1–3.
- Алексеев А.А. Русско-еврейские литературные связи до XV века // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 1993. Vol. 1. С. 44–75.
- Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999.
- Архипов А.А. К изучению сюжета о выборе веры "Повести временных лет" и "еврейско-хазарская переписка" // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 1993. Vol. 1. С. 320–343.
- Архипов А.А. Об одном древнем названии Киева // *История русского языка в древнейший период. Сб. статей / Под ред. К.В. Горшкова*. М.: МГУ, 1984. С. 224–240.
- Архипов А. По ту сторону Самбатиаона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland: Berkeley Slavic Specialties, 1995.
- Архипов А.А. "Голубиная книга": к истолкованию названия "Голубиная книга" // *Этнолингвистика текста: семиотика малых форм фольклора. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму*. М.: Экспресс, 1988. С. 174–177.
- Архипов А.А. Голубиная книга: Wort und Sachen // *Механизмы культуры*. М., 1990. С. 68–98.

- Архипов А.А. Древнерусская книга пророка Даниила в переводе с древнееврейского (к истории гебраизмов в древнерусском книжном языке). М.: Институт русского языка, 1982. Ч. 1–3.
- Архипов А.А. О происхождении древнеславянской тайнописи // Советское славяноведение. 1980. № 6. С. 79–86.
- Барац Г.М. О составителях “Повести временных лет” и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924.
- Барац Г.М. Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Т. 1. Памятники исторические. Т. 2. Памятники религиозно-духовные, бытоописательные, дружинно-эпические и т. п. Париж, 1926–1927.
- Белова О. Евреи, цыгане и другие “чужие” в славянских народных снотолкованиях и приметах // Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции. М.: Пробел, 2006. С. 131–140.
- Белова О. О “жидах” и “жидовской вере” в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. Москва: Дом еврейской книги, 2003. С. 160–175.
- Белова О. “Наши хаты стуляны булы з жыдамы...”: Евреи, славяне и война в восточнославянских фольклорных нарративах // Архив еврейской истории. М.: РОССПЭН, 2005. Т. 2. С. 311–327.
- Беркен В. Иларион Киевский, символ христианского универсализма // 400 лет Брестской церковной унии, 1596–1996. Критическая переоценка. Сб. материалов международного симпозиума, Неймеген, Голландия. Б.м., 1998. С. 156–176.
- Берлин И. Исторические судьбы еврейского народа на территории русского государства. Пг., 1919.
- Бобров А.Г. Апокрифическое сказание Афродитиана в литературе и книжности Древней Руси. Исследования и тексты. СПб.: Наука, 1994.
- Борисов А.Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. Л., 1987. Вып. 29. С. 154–167.
- Вайсенберг С. Евреи в великорусской частушке // Еврейская старина. Т. 7 (январь–март 1915). С. 119–120.
- Вайсенберг С. Евреи в русских пословицах // Еврейская старина. Т. 7 (апрель–июнь 1915). С. 228–321.
- Васильев М.А. “Хорс жидовин”: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. 1995. № 2. С. 1–21.
- Велиханов Х.М. О торговых путях купцов-русов и купцов евреев ар-Разани по сочинению Ибн-Хордабеха “Книга путей и владе-



- ний" // Товарно-денежные отношения на Ближнем и Среднем Востоке в эпоху средневековья. М.: Наука, 1979. С. 37–42.
- Веселовский А.Н. Талмудический источник одной Соломоновской легенды в русской Палее // Журнал Министерства народного просвещения. № 4 (апрель 1880). С. 298–300.
- Вихнович В.А. Я. Гаркави и его труды по истории евреев в России // Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога. Новая еврейская библиотека. М., 1992.
- Водолазкин Е.В., Руди Т.Р. Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона) // Труды Отдела древнерусской литературы (ТОДРЛ). Т. 54 (2003). С. 252–303.
- Водолазкин Е.В. Пророчество Соломона и Толковая Палея // ТОДРЛ. Т. 52 (2001). С. 518–529.
- Водолазкин Е.Г. Об улыбках и котях (по поводу книги А. Пересветова-Мората "A Grin without a Cat". Lund, 2002) // Русская литература. 2004. № 4. С. 198–204.
- Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV вв.). СПб.: Пушкинский дом, 2008.
- Гаркави А.Я. Русь и русское в средневековой еврейской литературе // Восход. 1881. Кн. 1. С. 62–84.
- Гаркави А.Я. Об языке евреев, живших в древнее время на Руси, и о славянских словах, встречающихся у еврейских писателей: (Из исследований об истории евреев в России). СПб., 1865.
- Гаркави А.Я. Сказания еврейских писателей о хазарах и Хазарском царстве. СПб., 1874.
- Гаркави А.Я. Следы знакомства с еврейским языком в древней русской письменности // Еврейское образование. 1884. № 1 (январь). С. 57–64.
- Гатцук А. Евреи в русской истории и поэзии // "Сион". Орган русских евреев. № 1 (1861). С. 4–10; № 5 (1861). С. 69–76; № 10 (1861). С. 149–151; № 11 (1861). С. 165–169; № 38 (1862). С. 593–596. № 39 (1862). С. 609–613.
- Гессен Ю.И. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Еврейская старина. Т. 7 (1915). С. 1–18, 153–172.
- Гессен Ю.И. История еврейского народа в России. Т. 1. Пг.: Издательство Л.Я. Гинзбурга, 1916.
- Гессен Ю.И. История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1; Л., 1927. Т. 2. (Переизд.: М.; Иерусалим: Еврейский университет в Москве, 1993. Т. 1–2.)
- Гессен Ю.И. Кровавый навет в России. М., 1912.
- Гессен Ю. Триста лет назад. Евреи в Московском государстве до и после Смуты // Новый восход. 1913. № 9. С. 34–38.
- Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские документы X века. Перевод

- с английского / Науч. ред., послесл. и коммент. В.Я. Петрухина. М.; Иерусалим: Гешарим, 1997.
- Гольдштейн С.М. Евреи-дети боярские XVII века // Еврейский календарь. 1902. С. 338–346.
- Горский В. З історії україно-єврейських ідейних зв'язків Київської доби. Кирило-Туровський // Jews and Slavs. Jews and Ukrainians / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 1996. Vol. 5. P. 39–48.
- Градовский Н.Д. Отношение к евреям в древней и современной России. Ч. 1: Мотивы историко-национальные. С точки зрения Русско-Православной Церкви. СПб., 1891.
- Данилевский Р.Ю. “Московский” эпизод в немецкой народной книге об Агасфере // Сравнительное изучение литератур. Сб. статей к 80-летию академика М.П. Алексева. Л.: Наука, 1976. С. 69–73.
- Елеонский С.Ф. Повесть о царе Соломоне в фольклорной переработке XVIII в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. XIV. С. 424–448.
- Елисеев Ф. Житие Федора Эдесского. Из рукописи, принадлежащей кн. П.П. Вяземскому. СПб.: Литогр. М.М. Осипова, 1879–1885. Вып. 1–3.
- Евсеев И.Е. Книга пророка Исаии в древнеславянском переводе. СПб., 1897.
- Евсеев И.Е. Заметки по древнеславянскому переводу Священного Писания. Толкования пророческих мест с обличением жидовина // ИОРЯС. 1900. Т. 5. С. 788–823.
- Евсеев И.Е. Толкования на книгу Даниила в древнеславянской и старинной русской письменности // Древности. Труды славянской комиссии Императорского московского археологического общества. 1902. № 3. С. 1–44.
- Евсеев И.Е. “Словеса святых пророк” – противоиудейский памятник по рукописи XV в. // Древности. Труды славянской комиссии Императорского московского археологического общества. М., 1907. № 4. С. 153–200.
- “Житие Сильвестра, папы Римского” в агиографическом своде Андрея Курбского / Сост. и предисл. В.В. Калугин. Москва: Языки славянской культуры, 2003.
- Жданов И.Н. “Слово о законе и благодати” и “Похвала кагану Владимиру” // Жданов И.Н. Сочинения. СПб.: изд. Отделения русского языка и словесности Академии наук, 1901. Т. 1. С. 1–30.
- Иванова М. Употребата на старозаветните цитати в Пространното житие на Константин-Кирил Философ // Jews and Slavs. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica / Ed. by W. Moskovich, S. Nikolova. Jerusalem: Hebrew University, 2005. Vol. 15. P. 103–110.
- История евреев в России / Под ред. А.И. Браудо. М., 1914. Т. 11.
- История еврейского народа в России / Под ред. И. Барталя и А. Кулика. М.; Иерусалим: Гешарим, 2009. Т. 1.

- Академик В.М. Истрин. Тезисы докладов научных чтений, посвященных 125-летию со дня рождения ученого-филолога. 11 апреля 1990. Одесса, 1990.
- Истрин В.М. Замечания о составе Толковой Палеи. СПб., 1897. Вып. 1; 1898. Вып. 2.
- Йовчева М. Божието име Адонаи в книжнината на православните славяни през Средновековието // *Jews and Slavs. Judaeo-Bulgaria, Judaeo-Russica et Palaeoslavica* / Ed. by W. Moskovich, S. Nikolova. Jerusalem: Hebrew University, 2005. Vol. 15. P. 297–312.
- Йоффе Д. Еврейство и Русь на rendez vous межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материале раннесредневековой Руси // *Ab imperio*. 2003. № 4. С. 581–602.
- Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л.: Наука, 1955.
- Казенина Е.Т. “Маргарит” и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. // *Вопросы медиевистики*. 2002. № 4. С. 57–66.
- Калугин Ф.Г. Иларион, митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения // *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*. СПб., 1894. С. 47–86.
- Коковцов П.К. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.
- Коковцов П.К. Новый еврейский документ о хазарах, о хазаро-русско-византийских отношениях в 10 в. СПб., 1913.
- Копреева Т.Н. Западные источники о работе новгородских книжников конца XV – начала XVI в. // *Федоровские чтения*. 1979. М., 1982. С. 138–152.
- Кузанов В.Н. О восприятии в XV в. на Руси астрономического трактата “Шестокрыл” // *Историко-астрономические исследования*. 1975. Вып. 12. С. 113–120.
- Кулик А. Евреи в Древней Руси: источники и историческая реконструкция // *Ruthenica*. Т. 7 (2008). С. 52–70.
- Кулик А. О еврейском присутствии на Волини в XII–XIII вв. // *Jews and Slavs. Jewish-Polish and Jewish-Russian Contacts* / Ed. by W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak. Jerusalem: Hebrew University; Gdańsk: Gdańsk University, 2003. Vol. 21. P. 194–201.
- Кулик А. О несохранившейся греческой книге Эсфирь // *Славяноведение*. 1995. № 2. С. 76–80.
- Куник И. Евреи в Москве во второй половине XVII века // *Еврейская старина*. 1913. № 1. С. 96–101.
- Лебедев Л. К вопросу о происхождении “Поучения философа” князю Владимиру в тексте Повести временных лет // *Герменевтика древнерусской литературы*. М.: ИМЛИ РАН, 1992. Т. 3. С. 104–122.
- Левочкин И.В. Древнейший список пространного “Жития Константина Философа” // *Советское славяноведение*. 1983. № 2. С. 75–79.

- Львов А.С. Исследование "Речи философа" // Памятники древнерусской письменности: язык и текстология. М., 1968. С. 333–396.
- Маггид Д.Г. Евреи на южных окраинах России. Вып. 1. Евреи на Кавказе: исторический очерк. Пг., б.г.
- Макаров А.И. Нравственные воззрения Иллариона Киевского // Идеино философское наследие Иллариона Киевского / Под ред. А.А. Баженовой. М., 1986. Т. 2. С. 98–113.
- Малышевский И.И. Евреи в Южной Руси и Киеве в X–XII веках. Киев, 1878.
- Малышевский И.И. Русские известия о евреях в Киеве и южной Руси в X–XII в. // Чтения в историческом обществе Нестора Летописца. Киев, 1888. Кн. 2. Отд. 1. С. 20–24, 49–52.
- Марков А.В. Повесть о Волоте и ее отношение к повести о св. граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной книге. СПб., 1913.
- Мещерский Н.А. Следы памятников Кумрана в старославянской и древнерусской литературе. К изучению славянской версии книги Еноха // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 130–147.
- Мещерский Н.А. К истории текста славянской книги Еноха // Византийский временник. М., 1964. Т. 24. С. 91–168.
- Михайлов А.В. К вопросу о происхождении и литературных источниках Толковой палеи // ИОРЯС. 1928. Т. 1. Кн. 1. С. 49–80.
- Михайлов А.В. "Книга бытия пророка Моисея" в древнеславянском переводе. Варшава, 1900–1908. Вып. 1–4.
- Михайлов А.В. Общий обзор состава, редакций и литературных источников Толковой палеи // Варшавские университетские известия. 1895. № 7. С. 1–21.
- Молдован А.М. "Слово о законе и благодати" Иллариона. Киев, 1984.
- Молдован А.М., Юрченко А.И. "Слово о законе и благодати" Иллариона и "Большой Апологетик" патриарха Никифора // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 1989. Вып. 1. С. 5–18.
- Мулюкин А.С. Приезд иностранцев в Московское государство. СПб., 1909.
- Огородников В.И. Иван III и зарубежные евреи (Хозя Кокос и З. Гуил-Гурсис) // Сборник статей в честь Д.А. Корсакова. Казань, 1913. С. 52–75.
- Опарина Т.А. Иноземцы в России XVI–XVII вв. Очерки исторической биографии и генеалогии. М.: Прогресс-Традиция, 2007.
- Опарина Т.А. Интеграция евреев в русское общество середины XVII в. (Толмач Посольского приказа Иван Селунский) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 132–150.

- Опарина Т.А. Павел Алеппский о толмаче Посольского приказа Иване Селунском // Четвертые чтения памяти профессора Н.Ф. Каптерева: Международная научная конференция, 9–10 ноября 2006 г.: Материалы. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 2006. С. 25–36.
- Пересветов-Мурат А. “Адонаи, заблудихомь!”: об образе спорящего жидовина в восточнославянской письменности XIV–XV веков // Архив еврейской истории. М.: РОССПЭН, 2007. Т. 4. С. 51–83.
- Перетц В.Н. К вопросу о еврейско-русском литературном общении // *Slavia*. 1926. № 5. С. 267–276.
- Петрухин В.Я. Евреи в древнерусских источниках // Архив еврейской истории. М.: РОССПЭН, 2005. Т. 2. С. 143–168.
- Петрухин В.Я. Евстратий Постник и Вильям из Норвича: две пасхальные жертвы // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Под ред. О.В. Беловой. М.: Дом еврейской книги, 2004. С. 84–103.
- Петрухин В.Я. К дискуссии о евреях в древней Руси: национальный романтизм и “улыбка чеширского кота” // *Ab imperio*. 2003. № 4. С. 653–658.
- Петрухин В.Я. С чего начиналась “ересь жидовствующих”? // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер”, 2007. С. 11–19.
- Петрухин В.Я. Сакральная топография Киева в свете славяно-иудейских отношений // Сакральная география в славянской и еврейской культурной традиции: сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер”, 2008. С. 60–66.
- Петрухин В.Я. В.Н. Татищев о евреях в древней Руси и современная историография // Вестник Еврейского университета. Т. 23 (2001). С. 7–20.
- Плигузов А.И. “Книга на еретиков” Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90–139.
- Подигин А.Ш. Рукописи Маймонида в Сибири // Известия Сибирского отдела АН СССР. Новосибирск, 1964. № 4. Вып. 2. С. 128–129.
- Прохоров Г.М. Прение Григория Паламы с “хионы и турки” и проблема “жидовская мудрствующих” // ТОДРЛ. Л., 1972. Т. 27. С. 329–369.
- Прохоров Г.М. “Стязания” с иудеями по сборнику Кирилла Белозерского (РНБ. Кирилло-Белозерское собр. № XII) // ТОДРЛ. СПб., 2001. Т. 52. С. 168–191.

- Рождественская М.В. Образ святой земли в древнерусской литературе // Иерусалим в русской культуре / Сост. А. Баталов, А. Лидов. М., 1994. С. 5–14.
- Розов Н.Н. Рукописная традиция “Слова о законе и благодати” // ТОДРЛ. Т. 17 (1961). С. 42–53.
- Розов Н.Н. Синодальный список сочинений Илариона – русского писателя XI в. // *Slavia*. Vol. 32 (1963). С. 141–175.
- Ромодановская В.А. Средневековый теолог Николай де Лира (К вопросу о западных источниках Геннадиевской Библии) // Гуманитарные науки в Сибири. Сер. № 4 (1998). С. 28–35.
- Рывкин Х.Д. Евреи в Смоленске: очерк по истории еврейских поселений в Смоленске с древнейших времен, в связи с общим положением евреев в древней Руси. СПб., 1910.
- Русские люди о евреях / Сост. Г.С. Вольтке. СПб., 1891.
- Сазонова Л.И., Робинсон М.А. Мнимая и реальная действительность эпохи создания “Слова о законе и благодати” Илариона // Вопросы литературы. 1988. № 12. С. 151–175.
- Соболевский А.И. Иоанн Златоуст в русской письменности // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1905. Т. 4. С. 941–947.
- Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII вв. Библиографические материалы. СПб., 1903.
- Сперанский М.Н. Переводные сборники изречений в славяно-русской письменности. М., 1904.
- Сперанский М.Н. Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960.
- Сухомлинов М.И. О сочинениях Кирилла Туровского // Рукописи графа А. Уварова. Памятники словесности. СПб., 1858. С. VIII–LXXII.
- Таубе М. Подлинный и вымышленный Иерусалим в восточнославянских переводах с еврейского XV-го века // *Jews and Slavs: Jews and Eastern Slavs* / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem: Hebrew University, 2000. Vol. 7. С. 41–47.
- Таубе М. Послесловие к “Логическим терминам” Маймонида и ересь жидовствующих // *In Memoriam*. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 239–246.
- Творогов О.В. Палея толковая. Палея историческая. Палея хронографическая // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 285–288; Л.: Наука, 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 160–162.
- Титова Л.В. Неизданная редакция повести о рождении и походе царя Соломона // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. 33. С. 343–363.
- Тихонравов Н.С. “Слово о вере христианской и жидовской” // *Летописи русской литературы и древностей, издаваемые Николаем Тихонравовым*. М., 1859. С. 67–78.

- Ткачев Ю. Расширение национального образа мира в русской литературе XIV–XVII веков. Ч. 1: Евреи в древней русской словесности. Черновцы: Рута, 2001.
- Топоров В.Н. К русско-еврейским культурным контактам // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис; Языки русской культуры, 1995. С. 340–357.
- Топоров В.Н. “Слово о законе и благодати” и истоки древнерусской литературы // Wiener Slavistisches Jahrbuch. Bd. 29 (1983). № 3. С. 91–104.
- Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII вв. М., 1999. Вып. 7. С. 121–137.
- Федорова Е.С. Трактат Николая де Лиры “*Probatio adventus Christi*” и его церковнославянский перевод конца XV века: В 2 кн. М.: Просветитель, 1999.
- Фельдман Д.З. “Бьют чолом сироты старозаконные...”: Дело по челобитным бреславльских евреев об их крещении в православие. 1659 г. // Исторический архив. 2005. № 1. С. 198–202.
- Фельдман Д.З. “Вели, государь, мне дать свою проезжую грамоту...”: документы 1670-х годов о шкловских купцах – евреях Моисее и Самоиле Яковлевых // Параллели. 2007. № 8–9. С. 251–261.
- Фельдман Д.З. Выкресты против патриарха Никона: Материалы следственного дела 1666 года // Москва еврейская: Сб. статей и материалов / Ред.-сост. К.Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 326–338.
- Фельдман Д.З. Евреи в Москве в XVII–XVIII вв. // Москва еврейская: Сб. статей и материалов / Ред.-сост. К.Ю. Бурмистров. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 311–325.
- Фельдман Д.З. Еврейские купцы в Москве XVII в.: “Дело об отпуске из Москвы в иностранные государства жидов Самоила Яковлева с товарищами его для покупки венгерского вина” 1672 г. июня 5. Публикация // Российский архив. М., 2003. Вып. XII. С. 9–12.
- Фельдман Д.З. К истории появления крещеных евреев в Московском государстве XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 4. С. 21–27.
- Фельдман Д.З. О работе Ю.И. Гессена с архивными источниками по истории российского еврейства // Труды Историко-архивного института. 2000. Т. 37. С. 65–70.
- Фельдман Д.З., Минкина О.Ю. “Прекрасная еврейка” в России XVII–XIX вв.: образы и реальность: статьи и документы. М.: Древлехранилище, 2007.

- Фельдман Д.З. Редкий документ о службе выкреста-еврея в русской армии во второй половине XVII в. // Единорог. Материалы по военной истории Восточной Европы эпохи Средних веков и Раннего Нового времени / Гл. ред. Малов. М.: Квадрига, 2009. С. 148–152.
- Халанский М. Былина о Жидовине // Русский филологический вестник. Т. 23 (1890). С. 1–23.
- Хоултт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси “новгородских еретиков жидовская мудр̑ствующих” // ТОДРЛ. Т. 46. (1993). С. 53–73.
- Хрущев И. Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868.
- Щеголев П.Е. Очерки истории отреченной литературы: Сказание Афродитиана // ИОРЯС. 1899. Т. 4. Кн. 1. С. 48–199; Кн. 4. С. 1304–1344.
- Цинберг С. Авраам Крымский и Моисей Киевский // Еврейская старина. Т. 11 (1924). С. 93–109.
- Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. // Славяноведение. 1994. № 3. С. 34–42.
- Чернецов А.В. Иллюстрации к “Шестокрылу” и к вопросу об отреченных изображениях в Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 38 (1985). С. 231–240.
- Черторицкая Т.В. Маргарит // ТОДРЛ. Т. 39 (1985). С. 258–260.
- Черторицкая Т.В. О начальных этапах формирования древнерусских литературных сборников “Златоуст” и “Торжественник” (триодного типа) // Источниковедение литературы Древней Руси. Л., 1980. С. 96–114.
- Шахматов А.А. Несколько слов о нестеровом Житии Феодосия // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 1. С. 46–65.
- Шахматов А.А. Толковая Палея и Русская летопись // Статьи по славяноведению / Под ред. В.И. Ламанского. СПб., 1904. Т. 1. С. 199–272.
- Эттингер Ш. Россия и евреи. Сб. статей. Иерусалим: Библиотека Алия, 1993.
- Ярошенко-Титова Л.В. “Повесть об увозе Соломоновой жены” в русской рукописной традиции XVII–XVIII вв. // ТОДРЛ. Т. 29 (1974). С. 257–273.
- Almalekh M. Slavic Translations of the Biblical Hebrew Basic Color Term יֵרֶק (ièrek) // Jews and Slavs. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica / Ed. by W. Moskovich, S. Nikolova. Jerusalem: Hebrew University, 2005. Vol. 15. P. 171–193.
- Altbauer M. Achievements and Tasks in the Field of Jewish-Slavic Language Contact Studies. Los Angeles: Center of University of California, 1972.



- Altbauer M. Contacts between Christians and Jews in the field of Bible Translations // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 12–13 (1990). P. 194–199.
- Altbauer M. The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1992.
- Altbauer M., Taube M. The Slavonic Book of Esther: When, Where and from what Language Was It Translated // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 8 (1984). P. 304–320.
- Belova O. The Jews as Seen by the Country Folk of Polesie and Podolia // *Jews and Slavs. Anti-Semitism and Philo-Semitism in the Slavic World and Western Europe* / Ed. by V. Paperni and W. Moskovich. Haifa: University of Haifa; Jerusalem: Hebrew University, 2004. Vol. 13. P. 110–126.
- Baron S.W. The Russian Jew under Tsars and Soviets. Second edition. New York; London, 1976.
- Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia // *Viator*. Vol. 4 (1973). P. 225–255.
- Birnbaum H. On the Slavic word for Jew: Origin and Meaning // Birnbaum H. *Essays in Early Slavic Civilization*. München: Studien zur Frühkultur der Slaven, 1981. P. 26–35.
- Birnbaum H. Some Problems with the Etymology and the Semantics of Slavic *Zid* "Jew" // *Slavica Hierosolymitana*. Vol. 7 (1985). P. 1–11.
- Brutskus J. Les origines du Judaïsme russe // *Mélanges dédiés au Dr. B.A. Tschlenoff à l'occasion de son 80ème anniversaire*. Genève: Imprimerie Dr. J. Weiss, 1947. P. 93–110.
- Cavaion D. Ancora su Scharija e gli ebrei a Novgorod // *Ricerca slavistica*. Vols. 39–40 (1992–1993). № 1. P. 127–154.
- Cavaion D. Gli ebrei e l'eresia giudaizzante di Novgorod // *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Gracioti* / A cura di G. Brogi Bercoff et al. Roma: Carucci, 1990. P. 369–385.
- Chekin L.S. Christian of Stavelot and the conversion of Gog and Magog: a Study of the Ninth-Century Reference to Judaism among the Khazars // *Russia Mediaevalis*. Vol. 9 (1997). № 1. P. 13–34.
- Chekin L.S. The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // *Russian History*. Vol. 17 (1990). № 4. P. 379–394.
- Chekin L. Turks, Jews and the Saints of the Kievan Caves Monastery // *Jews and Slavs. "Ioudaikh arkhaiologia" in Honour of Prof. Moshe Altbauer* / Ed. by W. Moskovich [et al.]. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities; Hebrew University; St. Petersburg: Russian Academy of Sciences, 1995. Vol. 3. P. 127–134.
- Ditomaso L. The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature. Leiden: Brill, 2005.

- Dmitriev M. Joseph de Volokolamsk était-il antisemite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris, 2003. P. 88–90.
- Dubnow S.M. History of the Jews in Russia and Poland from the Earliest Times until the Present Day. Philadelphia, 1916–1920. Vols. 1–3.
- Ettinger S. Jewish Influence on the Judaizer heresy in Moscovite Russia // Jews and Slavs: Judeo-Slavic Interaction in the Modern Period / Ed. by W. Moskovich [et al.]. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities; Hebrew University; St. Petersburg: Russian Academy of Sciences, 1995. Vol. 4. P. 9–27.
- Farral M.L. A Jewish Translator in Kievan Rus': A Critical Edition and Study of the Earliest Redaction of the Slavic "Life of Moses". Brown University Dissertation. University Microfilms, 1984.
- Freydank D. "Der "Laodicenerbrief" (Laodikijskoe Poslanie): Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussisches humanistischen Textes // Zeitschrift für Slawistik. Bd. 11 (1966). S. 355–370.
- Fine J. Fedor Kuritsyn's "Laodikijskoe Poslanie" and the Heresy of the Judaizers // Speculum. Vol. 16 (1966). P. 500–504.
- Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ythaca; Cornell University Press, 1982.
- Green E. On Accentual Variants in the Slavic component of Yiddish // The Field of Yiddish. Studies in Language, Folklore, and Literature. Third Collection / Ed. by M.I. Herzog, W. Ravid, and U. Weinreich. London: Mouton, 1969. P. 216–239.
- Guri J. Biblical Hebraisms in the Russian Language // Jews and Slavs / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 1993. Vol. 1. P. 120–131; Vol. 3 (1995). P. 40–53.
- Halperin C.J. Judaizers and the Image of the Jew in Medieval Russia: Polemic Revised and a Question Posed // Canadian-American Slavic Studies. Vol. 9 (1975). № 2. P. 141–155.
- Huttenbach H.R. The Judaizing Heresy and the Origins of Moscovite Antisemitism // Studies in Medieval Culture. Vol. IV (1973/74). № 3. P. 496–506.
- Judaica in the Slavic realm, Slavica in the Judaic realm: repositories, collections, projects, publications / Ed. by Z.M. Baker, editor. New York: Haworth Information Press, 2003.
- Kalugin V.V. Le "thème juif" dans l'oeuvre du prince Andrej Kurbskij // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis

- par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 101–113.
- Kämpfer F. Zur Interpretation des "Laodicensischen Sendschreibens" // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 16 (1968). S. 53–69.
- Katz E. Faddei Bulgarin's Polish Jews and their significance for the Russian Judeophobic tradition // *Russian Review*. Vol. 66 (2007). № 3. P. 406–423.
- Klier J.D. Zhid: Biography of a Russian Epithet // *The Slavonic and East European Review*. Vol. 60 (1982). P. 1–15.
- Klier J.D. Judaizing without Jews? Moscow – Novgorod, 1470–1504 // *Culture and Identity in Muscovy, 1359–1584* / Ed. by A. Kleimola, G. Lenhoff. Moscow: ITZ-Garant, 1997. P. 336–34.
- Lilienfeld F. von. Das "Laodikijskoe poslanie" des grossfürstlichen D'jaken Fedor Kuricyn // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 24 (1976). S. 1–22.
- Lilienfeld F.V. Die "Häresie" des Fedor Kuricyn // *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte*. Bd. 24 (1978). S. 39–64.
- Lunt H.G., Taube M. Early East Slavic Translations from Hebrew? // *Russian Linguistics*. Vol. 12 (1988). P. 147–187.
- Lunt H.G. On the Language of the Slavonic "Apocalypse of Abraham" // *Slavica Hierosolymitana*. Vol. 7 (1985). P. 55–62.
- Lunt H.G. The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or evidence for a lost Greek text? // *Harvard Theological Review*. Vol. 87 (1994). № 3. P. 347–362.
- Luria J.S. L'hérésie dite des judaïsants et ses sources historiques // *Revue des études slaves*. Vol. 45 (1995). P. 49–67.
- Luria J.S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movements of the Late Fifteenth Century // *California Slavic Studies*. 1984. № 12. P. 150–171.
- Mainka R.M. Von Gesetz und Gnade: die heilsgeschichtliche Sicht im Slovo des Kiever Metropoliten Ilarion // *Claretianum*. 1969. № 9. S. 273–304.
- Mainka R.M. Judaizantentum als Bezeichnung Westkirchlicher Eigenheiten im Russland des XVI // *Annales Instituti Slavici*. Bd. 1. № 3. S. 150–154.
- Majer J. Zum Jüdischen Hintergrund des sogenannten "Laodicensischen Sendschreibens" // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 17 (1969). P. 1–12.
- Michelis C.G. de. La questione della legge e i "giudaizzanti" di Novgorod – Mosca // *Annali di storia dell'esegesi*. Vol. 9 (1992). № 1. P. 9–17.
- Michelis C.G. La Valdesia di Novgorod. "Giudaizzanti" e prima riforma. Torino: Claudiana, 1993.
- Michelis C.G. Il "Laodikijskoe poslanie": giudaizzanti e prima riforma // *Ricerche slavistiche*. Vol. 39–40 (1992–1993). № 1. P. 155–170.

- Michelis C.G. de. *Il domenicano, l'inquisizione e l'eresia dei "giusdaiz-zanti" // Russica Romana. Vol. 1 (1994). P. 29–49.*
- Missionary for History. *Essays in Honor of Simon Dubnov / Ed. by K. Grod-berg, A. Greenbaum. Minneapolis: University of Minnesota, 1998.*
- Moskovich W. Mr. Khauruchenka, Miss Shaihetz, Mrs Hoika and Others: *The Origin of some Unusual Family names in East Slavic Areas // Politics of Yiddish: Studies in Language, Literature, and Society / Ed. by D.-B. Kerler. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1998. P. 201–212.*
- Nadel B. *Żydzi w Europie wschodniej od najdawniejszych czasów do inwazji mongolskiej 1240 / Pod red. B. Mark. Warszawa: Wyd. idiszbuch, 1960.*
- Oparina T.A. *La polémique anti-juive en Russie au XVIIe siècle // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teïro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 165–182.*
- Orel V. *Notes on the language of the Slavic Book of Esther / Jews and Slavs. "Ioudaikh arkhaiologia" in Honour of Prof. Moshe Altbauer / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities; Hebrew University; St. Petersburg: Russian Academy of Sciences, 1995. Vol. 3. P. 88–93.*
- Peresvetoff-Murath A. *"And was Jerusalem builded here...?" On the textual history of the Slavonic "Jerusalem Disputation" // Scando-Slavica. Vol. 47 (2001). P. 19–38.*
- Peresvetoff-Murath A. *A Grin without a Cat. "Adversus Iudeaos" Texts in the Literature of Medieval Russia (988–1504). Lund: Lund Slavonic Monographs, 2002. Vol. 1–2.*
- Pereswetoff-Morath A.I. *"Simulacra of Hatred": On the Occasion of an Historiographical Essay by Mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. C. 603–650.*
- Pereswetoff-Morath A. *A Shadow of the Good Spell: on Jews and Anti-Judaism in the World and Work of Kirill of Turov // Kirill of Turov. Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. Bergen, 2000 (= Slavica Bergensia. Vol. 2). P. 33–75.*
- Pritsak O. *The Pre-Ashkenasic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective / Ed. by P.J. Potichnyj and H. Aster. Edmonton: CIUS, 1988. P. 3–21.*
- Rodstein R.A. *Jews in Slavic Eyes: The Paremiological Evidence // Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Division D. Vol. 2. Jerusalem: World Congress of Jewish Studies, 1986. P. 181–188.*

- Rosenthal A.-M., *L'antisémitisme en Russie des origines à nos jours*. Paris: PUF, 1982.
- [Rosenthal H.] *Russia // The Jewish Encyclopedia*. Vol. X (1905). P. 518–561.
- Russische Christenheit und Ostjudentum // Kirche und Synagoge / Hrsg. von K.H. Rengstorff and S. von Kortzfleisch*. Stuttgart, 1970. Bd. 2. P. 639–667.
- Ruthven J. Ezekiel's "Rosh" and Russia: a Connection? // *Bibliotheca Sacra*. Vol. 125 (1968). P. 324–333.
- Ŝpidlik Th. *Joseph de Volokolamsk. Un chapitre de la spiritualité russe*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1956.
- Stichel R. *L' "Epistola laodicensis" attribuita all'eretico Kuricy: uno scritto di epoca paleocristiana // Il battesimo delle terre russe. Bilancio di un millenio*. A cura di S. Graciotti. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1991. P. 223–231.
- Strojev V. *Zur Herkunftsfrage der "Judaisierenden" // Zeitschrift für Slawische Philologie*. Bd. 11 (1934). S. 341–345.
- Tabak J. *Relations between the Russian Orthodox Church and Judaism: Past and Present // Jews of Euro-Asia*. T. 1 (2003). P. 14–24.
- Taube M. *The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs: "Ioudaikh arkhaiologia" in Honour of Prof. Moshe Altbauer / Ed. by W. Moskovich*. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities; Hebrew University; St. Petersburg: Russian Academy of Sciences, 1995. Vol. 3. P. 168–198.
- Taube M. *On Two Related [16th century] Slavic Translations of the Song of Songs // Slavica Hierosolymitana*. Vol. 7 (1985). P. 203–210.
- Taube M. *The "Poem of the Soul" in the "Laodicean Epistle" and the Literature of the Judaizers // HUS*. Vol. 19 (1995). P. 563–577.
- Taube M. *"Povest' o Esfiri": the Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther // HUS*. Vol. 11 (1987). № 1–2. P. 100–117.
- Taube M. *The Slavonic Book of Esther: When, Where, and From What Language Was It Translated? // HUS*. Vol. 8 (1984) № 3–4. P. 304–320.
- Taube M. *The Slavic "Life of Moses" and its Hebrew Sources // Jews and Slavs / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev*. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1. P. 84–119.
- Taube M. *Une Source Inconnue de la Chronographie Russe: le "Dialogue de Timothée et Aquila" // Revue des études Slaves*. Vol. 63. № 1. P. 113–122.
- Taube M. *The Spiritual Circle in the "Secret of Secrets" and the "Poem on the Soul" // HUS*. Vol. 18 (1994). № 3–4. P. 342–353.
- Taube M. *The Vilnius 262 Psalter: a Jewish translation? // Jews and Slavs: Judaeo-Slavica et Russica / Ed. by W. Moskovich*. Jerusalem: Hebrew University, 2004. Vol. 14. P. 27–38.

- Taube M. Which Hebrew text of Algazel's "Intentions" served for the translation of the Slavic "Logika"? // *Quadrivium: Festschrift in Honour of Professor Wolf Moskovich* / Ed. by M. Taube, R. Timenchik, S. Schwarzband. Jerusalem, 2006. P. 47–52.
- Taube M. The XV<sup>th</sup> c. Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // *Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья* [= *UCLA Slavic Studies. IV*]. М.: Новое издательство, 2005. P. 185–208.
- Travels of Rabbi Petachia, of Ratisbon* / Transl. from the Hebrew, together with the original, on opposite pages, by A. Benisch with explanatory notes by the translator and William F. Ainsworth. London, 1861.
- Thomson F. The Earliest Vernacular Slav Translations of Old Testament books from Hebrew together with a few Comments on allegedly Judaizer Translations // *Slavica gadensia*. Vol. 24 (1994). P. 145–155.
- Turdeanu E. La Chronique de Moïse en russe // *Revue des études slaves*. Vol. 46 (1967). P. 35–64.
- Vaillant A. La traduction vieux-slave des Catechèses de Cyrille de Jérusalem. La deuxième Catechèse // *Byzantinoslavica*. Vol. 4 (1932). P. 253–302.
- Vernadsky G. The Heresy of the Judaizers and the Policies of Ivan III of Moscow // *Speculum*. Vol. 8 (1933). P. 436–454.
- Weiss J. Fortress Forever at the Ready: The Jewish Ethos in the Byzantine mind and its Ruthenian Translation // *Greek Orthodox Theological Review*. Vol. 46 (2001). № 3–4. P. 287–344.
- Wexler P. Judeo-Slavic Linguistics: Aims, Accomplishments and Future Goals // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, S. Shvarzband, A. Alekseev. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1. P. 201–217.
- Wexler P. Two-tiered relexification in Yidish: Jews, Sorbs, Khazars and Kiev-Polesian Dialect. Berlin, 2002.
- Wieczynski J.L. Hermetism and Cabbalism in the Heresy of the Judaizers // *Renaissance Quarterly*. Vol. 28 (1975). № 1. P. 17–28.
- Wieczynski J.L. Archbishop Gennadius and the West: the Impact of Catholic Ideas Upon the Church of Novgorod // *Canadian-American Slavic Studies*. Vol. 6 (1972). P. 374–389.
- Zuckerman C. The "Psalter" of Feodor and the Heresy of the "Judaizers" in the Last Quarter of the Fifteenth Century // *HUS*. Vol. 11 (1987). № 1–2. P. 77–99.

### **Великое княжество Литовское, Речь Посполитая**

- Берлин И. Сказание об Иоанне Грозном и о разгроме еврейской общины в Полоцке // *Еврейская старина*. Т. 7 (1915). С. 173–175.

- Бершадский С.А. Абрам Езофович Ребичкович, подскарбий земский, член Рады Великого княжества Литовского. Киев, 1888.
- Бершадский С.А. В изгнании: очерк из истории литовских и польских евреев в конце XV столетия // *Восход*. 1892. Кн. 1 (январь). С. 3–29; Кн. 2 (февраль). С. 110–126; Кн. 4 (апрель). С. 121–137; Кн. 6 (июнь). С. 32–53; Кн. 7 (июль). С. 50–65; Кн. 8 (август). С. 18–27.
- Бершадский С.А. История Виленской еврейской общины: 1593–1649 гг. // *Восход*. 1886. Кн. 10 (октябрь). С. 125–138; Кн. 11 (ноябрь). С. 145–154; 1887, Кн. 3 (март). С. 81–98; Кн. 4 (апрель). С. 65–78; Кн. 5 (май). С. 16–32; Кн. 6 (июнь). С. 58–73; Кн. 7/8 (июль–август). С. 97–110.
- Бершадский С.А. Литовские евреи. История их юридического и общественного положения в государстве от Витовта до Люблинской унии (1386–1569). СПб., 1883.
- Бершадский С.А. Старинное средство. Обвинение евреев в убиении младенцев в Литве и Польше в XVI–XVIII в. // *Восход*. 1894. Т. 14. № 1. С. 71–87; № 9. С. 3–21; № 11. С. 45–67; № 12. С. 3–20.
- Блануца А. Евреи – кредиторы волынской шляхты во второй половине XVI ст.: к проблеме экономических и межэтнических отношений // *Вестник Удмуртского университета*. 2006. № 7. С. 132–137.
- Блануца А. Кредитная деятельность евреев на Волыни во второй половине XVI в. // *Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*. М., 2005. Т. 2. С. 94–100.
- Блануца А. Луцкие евреи во второй половине XVI века // *Материалы Тринадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*. М., 2006. С. 341–349.
- Боровой С.Я. Евреи в Запорожской Сечи // *Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха “хмельничины”)* / Исследование, пер. и коммент. С.Я. Борового. М.; Иерусалим: Гешаран, 1997. С. 207–250.
- Боровой С.Я. Классовая борьба на Украине XVII в. в свете современных еврейских хроник // *Еврейские хроники XVII столетия (Эпоха “хмельничины”)* / Исследование, пер. и коммент. С. Я. Борового. М.; Иерусалим: Гешаран, 1997. С. 279–287.
- Боровой С.Я. Национально-освободительная война украинского народа против польского владычества и еврейское население Украины // *Исторические записки*. 1941. № 9. С. 81–121.
- Галант И. Арендовали ли евреи православные церкви на Украине? // *Еврейская старина*. 1909. № 1. С. 81–87.
- Галант И. Киевский митрополит Петр Могила и его отношение к евреям // *Киевская старина*. 1905. Т. 89. С. 149–152.
- Гонт Д. Еврейская автономия в начале Нового времени: Польско-Литовское государство и Османская империя // *История и культура российского и восточноевропейского еврейства: новые ис-*

точники, новые подходы; материалы международной научной конференции / Под ред. О.В. Будницкого. М.: Дом еврейской книги, 2004. С. 224–256.

Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI в. // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. Київ; Львів, 2004. С. 186–206.

Друзюк-Скоп Г.П., Скоп Л.А. Образ галицийского еврейства XIV–XVIII вв. в украинской иконописи // Общество “Еврейское наследие”. М., 1995.

Дубнов С. История евреев в Европе. Рига, 1937. Т. 1–4.

Дубнов С. Разговорный польско-литовских евреев в XVI–XVII вв. // ЕС. 1909. № 2. С. 7–40.

Євреї в Україні: історія, культура, традиції: Збірник. Київ: Національна академія наук України. Ін-т національних відносин і політології, 1997.

Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Сб. статей / Отв. ред. Л.В. Заборовский. М.: Наука, 1994.

Капраль М. Антиєврейське заворушення та погроми у Львові XVII–XVIII ст. // Соціум: Альманах соціальної історії. 2003. Вып. 2. С. 89–100.

Капраль М. Національні громади Львова XVI–XVIII ст. Соціально-правові взаємини. Львів: Львівський національний університет ім. Івана Франка, Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, 2003.

Капраль М. Шляхи асиміляції національних громад Львова в XVI–XVIII ст. // Вісник Львівського національного університету. Серія історична. 2003. Вып. 38. С. 45–62.

Каустов А. Праздник как инструмент формирования стереотипов по отношению к евреям в официальной культуре Древней Украины (X–XVIII вв.) // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Под ред. О.В. Беловой. М.: Дом еврейской книги, 2004. С. 104–118.

Каустов А. Євреї під владою Литви та Польщі (XIV–XVIII ст.) // Нариси з історії та культури євреїв України / Упор. Л. Фінберг і В. Любченко. Київ: Дух і літера, 2005. С. 38–59.

Кудрявцев П. Еврейство, евреи та еврейська справа в творах Івана Франка // Зб. праць Єврейської історично-археографічної комісії. Зб. Історично-філологічного відділу. Київ, 1928. № 2. С. 1–81.

Метельницький Г.Г. Деякі сторінки єврейської забудови Луцька. Київ, 2001.

Мирошниченко В. Еврейское население городов Галичины XIV–XV вв. в материалах профессора И.А. Линниченко // Запорожские еврейские чтения. Т. 5 (2001). С. 156–160.



- Мочалова В.В. "Евреи" и "грех" в польской литературе XVI–XVII вв. // Концепт греха в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей. М.: Пробел-2000, 2000. С. 130–153.
- Мочалова В.В. Иудеи между католиками и протестантами в Польше XVI–XVII вв. // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 68–91.
- Мочалова В.В. Участие евреев в польских военных конфликтах XVII века // Jews and Slavs. Jews, Poles and Russians; Jewish-Polish and Jewish-Russian Contacts / Ed. by W. Moskovich and I. Fijalkowska-Janiak. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem; Gdansk: Gdansk University, 2008. Vol. 21. С. 71–83.
- Найман О.Я. Історія євреїв України. Київ: Академія історії та культури євреїв України ім. Шимона Дубнова, 2003.
- Нариси з історії та культури євреїв України / Упор. Л. Фінберг і В. Любченко. Київ: Дух і літера, 2005.
- Нічик В.М. Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській академії. Київ, 2002.
- Плюхій С.Н. Хмельниччина та євреї: причинки до ідеології повстання // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Історичні та філологічні розвідки присвячені 60-річчю акад. Я. Ісаевича. Львів, 1998. С. 475–487.
- Рубашов З. К истории саббатянства в Польше // Еврейская старина. 1912. № 5. С. 219–221.
- Серов Б.Н. Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. // И.А. Воронков – профессор-славист Московского университета. Материалы чтений / Отв. ред. Г.Ф. Матвеев. М., 2001. С. 58–85.
- Серов Б.Н. Образ евреев в сочинении Галятовского "Мессия правдивый" // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике / Редкол.: Р.М. Капланов, В.В. Мочалова, Л.А. Чулкова. Москва, 1999. Вып. 4. Ч. 3. С. 100–114.
- Сисин Ф. Евреи та повстання Б. Хмельницького // *Marra mundi*: Збірник наукових праць на пошану Я. Дашкевича з нагоди його 70-річчя. Львів, 1996. С. 479–488.
- Старченко Н. Евреи на Волыни в конце XVI – первой трети XVII в.: некоторые наблюдения над непростым соседством // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 92–104.
- Сумцов М.Ф. І. Галятовський // Матеріали до вивчення історії української літератури. Київ, 1959. Т. 1. С. 347–356.

- Сумцов М.Ф. Огляд змісту проповідей І. Галятовського // Матеріали до вивчення історії української літератури. Київ, 1954. Т. 1. С. 350–354.
- Туров И. Евреи и христиане в Восточной Речи Посполитой // *Judaica Rossica*. М., 2002. Вып. 2. С. 81–96.
- Туров И. Хасидизм и христианство в восточной части Речи Посполитой: о возможности контактов и взаимовлияний // *Вестник Еврейского университета*. Т. 24 (2001). С. 101–130.
- Ульяновський В. Митрополит Київський Спиридон. Образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ: Либідь, 2004.
- Феллер М.Д. Еврейсько-українські взаємини в історичній ретроспективі // Нариси з історії та культури євреїв України / Упор. Л. Фінберг і В. Любченко. Київ: Дух і літера, 2005. С. 232–256.
- Шпирт А.М. “Мессия Правдивый” Иоанникия Галятовского // *Славяноведение*. 2008. № 4. С. 37–45.
- Яворский Ю.А. Ветхозаветные рукописные находки в карпаторусской церковной учительной обработке конца XVII в. Ужгород; Прага, 1927.
- Abramski Ch. Glosariusz Jidysz ze slowianskimi wyrazami w Biblii wydanej w Krakowie pomiędzy rokiem 1596 a 1599 // *Duchowność żydowska w Polsce*. Mat. z Międzynarodowej konferencji, dedykowanej pamięci Prof. Ch. Schmeruka. Kraków, 26–28. IV. 1999 / Pod red. M. Galasa. Kraków, 2000. S. 21–25.
- Abramson H.M. The Scattering of Amalek: A Model for Understanding the Ukrainian-Jewish Conflict // *East European Jewish Affairs*. Vol. 24 (1994). P. 39–47.
- Alexandrowicz S. Osadnictwo żydowskie na ziemiach litewsko-białoruskich od XV do XIX w. (cechy szczególne) // *Świat Niepożegnany: Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII-XX wieku* / Praca zbiorowa pod red. K. Jasiewiczza. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM; London: Polonia Aid Foundation Trust, 2004. S. 45–63.
- Alexandrowicz S. Rola miasteczek w gospodarczych uwarunkowaniach rozwoju ludności żydowskiej Wielkiego księstwa Litewskiego w XVI–XVIII w. // *Regiony pograniczne Europy Środkowo-Wschodniej w XVI–XX w. Społeczeństwo-gospodarka-polityka*. Zbior studiów / Pod red. M. Wojciechowskiego i R. Schattkowsky'ego. Toruń, 1996. S. 153–161.
- Alexandrowicz S. Zaludnienie miasteczek Litwy i Białorusi w XVI w pierwszej połowie XVII w. // *Roczniki dziejów społecznych i gospodarczych*. T. 27 (1966). S. 35–68.
- Altbauer M. Jeszcze o rzekomych “chazarskich” nazwach miejscowych na ziemiach polskich // *Onomastica*. Vol. 13 (1968). S. 120–128.

- Altbauer M. Studies in the Vocabulary of the Byelorussian Translations of the Bible // *Journal of Byelorussian Studies*. Vol. 2 (1972). P. 359–368.
- Bacon G. "The House of Hannover": Gezeirot Tah In Modern Jewish Historical Writing // *Jewish History*. Vol. 17 (2003). № 2. P. 179–206.
- Bacon G., Rosman M. Kehilla nivheret bi-metsuka: Yahadut Polin be-ikvot gzeirot ТаН-ТаТ <Избранная община в опасности: польские евреи после погромов 1648–1649 гг.> // *Ra'ayon ha-behira be-Israel u-ba-Amim* / Ed. by S. Almog, M. Heyd. Jerusalem, 1991. P. 207–219.
- Bałaban M. Sabataizm w Polsce // *Księga jubileuszowa ku czci Prof. Dr. M. Schorra*. Warszawa, 1935. S. 47–90.
- Bałaban M. Żydzi lwowscy na przełomie XVI–XVII w. Lwów, 1906.
- Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. Late Middle Ages and End of the European Expansion. New York; Philadelphia, 1976. Vol. 16.
- Bar-Itzhak H. Relationships Between Jews and Gentiles in Folk Narratives as told by Polish Jews // *Jewish Folklore and Ethnology Review*. Vol. 13 (1991). № 1. P. 8–10.
- Bartoszewicz A. Antysemityzm w literaturze polskiej. Warszawa, 1914.
- Cygielman A. Iskei hakhirot shel yehudei Polin u'kesharam le'hithavut Vaad arba aratzot <Арендные контракты и их связь с созданием Ваада Четырех земель> // *Zion*. Vol. 47 (2003). № 2. P. 112–144.
- Dinur D. Prakim betoldot yehudej Rusia ha-karpatit <История евреев в Карпатской Руси>. Tel-Aviv, 1983.
- Doktor J. Mieszczanie i Żydzi w dziennikach misjonarzy Institutum Judaicum w Halle i Brüdergemeinde w Herrnhut // *Kwartalnik Historii Żydów*. T. 207. Vol. 207 (2003). S. 336–341.
- Eberhardt P. Liczebność i rozmieszczenie ludności żydowskiej na Kresach Wschodnich I i II Rzeczypospolitej w pierwszej połowie XX wieku // *Świat Niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku* / Praca zbiorowa pod red. K. Jasiewicza. Warszawa: Instytut Studiów Politycznych PAN, Oficyna Wydawnicza RYTM; London: Polonia Aid Foundation Trust, 2004. S. 64–76.
- Ettinger S. Jewish Participation in the Settlement of Ukraine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective* / Ed. by H. Aster, P.J. Potichnyj. Edmonton: CUS, 1990. P. 23–30.
- Ettinger S. The Legal and Social Status of the Jews of Ukraine from the Fifteenth century to the Cossack uprising of 1648 // *Journal of Ukrainian Studies*. Vol. 17 (1992). № 1–2. P. 107–140.

- Feldman E. Heichan u'bishvil mi nitkanu ha'takanot le'issur ha'melakcha be'shabat shel r. Meshulam Faibish? <Где и для кого были приняты закон рабби М. Файбиша, запрещающие работать в субботу?> // Zion. Vol. 34 (1969). P. 90–97.
- Fettke D. Juden und Nicht-Juden im XVI und XVII Jahrhundert in Polen. Soziale und Ökonomische Beziehungen in Responses polnischer Rabbiner. Frankfurt am Main, 1986.
- Fram E. Bein TatN"V le'T"KH-T"Т – Ijun mechadesh <К переоценке статьи Я. Каца "Между 1096–1648 гг."> // Zion. Vol. 61 (1996). № 2. P. 159–182.
- Fram E. Creating a Tale of Martyrdom in Tulczyn, 1648 // Jewish History and Jewish Memory: Essays in Honor of Y.H. Yerushalmi / Ed. by E. Carlebach. Hanover; London, 1998. P. 89–109.
- Fram E. Ideas Face Reality: The Jewish Law and Life in Poland (1550–1655). Cincinnati, 1997.
- Fram E. My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland. Cincinnati, 2007.
- Fram E. Ve'adain ein bein TaN"V le'T"KH-T"Т <Еще раз к вопросу о еврейском мученичестве в 1096 и в 1648 гг.> // Zion. Vol. 62 (1997). P. 31–46.
- Frick D. Jews and Others in Seventeenth-Century Wilno: Life in the Neighborhood // Jewish Studies Quarterly. Vol. 12 (2005). № 1. P. 8–42.
- Galas M. Inter-religious Contacts in the Shtetl: Proposals for Future Research // Polin. Vol. 17 (2004). P. 41–50.
- Galas M. Nieznane XVII-wieczne źródła polskie do historii sabataizmu // Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji. Krakow. 21–23 XI. 1995. Warszawa, 1996. S. 177–182.
- Gąsiorowski S. Process o znieważenie hostii przez Żydów we Lwowie w roku 1636 // Nasza Przeszłość. 1994. T. 82. S. 353–357.
- Gąsiorowski S. Stan badań nad dziejami gmin żydowskich na ziemi Lwowskiej w XVII i XVIII wieku // Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji. Krakow. 21–23 XI. 1995. Warszawa, 1996. S. 191–212.
- Gąsiorowski S. Walka chrześcijańskich cechów z konkurencją żydowską w Żółkwi w świetle przywilejów z XVII i pierwszej połowie XVIII w. // Studia historyczne-demograficzne / Pod red. T. Jurka i K. Matwijowsiego. Wrocław, 1996. S. 35–41.
- Gąsiorowski S. Żydzi a chrześcijaństwo w Żółkwi w XVII–XVIII w. Kraków, 2002.
- Gieysztor A. The Beginnings of Jewish Settlement in the Polish Lands // The Jews in Poland / Ed. by Ch. Abramsky. London, 1986. P. 15–21.

- Goldberg J. The Changes in the Attitude of Polish Society Toward The Jews in the Eighteenth Century // *From Shtetl to Socialism: Studies from Polin* / Ed. by A. Polonsky. London, 1993. P. 50–62.
- Goldberg J. De Non-tolerandis Judaeis: On the Introduction of Anti-Jewish Laws in Polish Towns and the Struggles Against Them // *Studies in Jewish History: Presented to Prof. R. Mahler on His Seventy-Fifth Birthday* / Ed. by S. Yeivin. Merchavia, 1974. P. 39–52.
- Goldberg J. Dzieje Żydów w dawnej Rzeczypospolitej – próba syntecznego spojrzenia // *Między wielką polityką a szlacheckim partykularzem. Studia z dziejów nowożytnej Polski i Europy ku czci J. Szaszczyńskiego*. Toruń, 1993. S. 337–252.
- Goldberg J. Gminy żydowskie (kahaly) w systemie władztwa dominalnego w szlacheckiej Rzeczypospolitej // *Między historią a teorią; refleksje nad problematyką dziejów i wiedzy historycznej* / Pod red. M. Drozdowskiego. Warszawa, 1988. S. 152–171.
- Goldberg J. Die jüdischen Gutspächter in Polen-Litauen und die Bauern im 17. und 18. Jahrhundert // *Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas; Festschrift für Günther Stökl* / Hrsg. von Manfred Alexander [et al.]. Stuttgart, 1991. P. 13–21.
- Goldberg J. Poles and Jews in the XVII–XVIII Centuries. Rejection or Acceptance? // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. 1974. Bd. 22. P. 248–282.
- Goldberg J. Władza dominialna Żydów-arendarzy dóbr ziemskich nad chłopami w XVII–XVIII w. // *Priegląd historyczny*. 1990. T. LXXXI. Z. 1–2. S. 189–198.
- Goldberg J. Żyd a karczma wiejska w XVIII w. // *Wiek Oświecenia*. 1993. № 9. S. 205–213.
- Goldberg J. Żydowscy konwertyci w społeczeństwie staropolskim // *Spółczesność staropolska*. Warszawa, 1986. T. 4. S. 195–248.
- Gordziejew J. Żydzi a topografia społeczna nowożytnego Grodna // *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* / Pod red. K. Pilarczyka. Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 2003. T. 3. S. 35–45.
- Guldon Z., Kowalski W. The Jewish Population of Polish Towns in the Second Half of the 17<sup>th</sup> Century // *Scripta Hierosolymitana*. Vol. 38 (1998). P. 67–85.
- Guldon Z., Kowalski W. Ludność żydowska w miastach polskich w II połowie XVII w. // *Ojczyzna bliższa i dalsza. Studia historyczne ofiarowane Feliksowi Kurylowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin* / Pod red. J. Chrobaczyńskiego, A. Jureczko i M. Śliwy. Kraków: Secesja, 1993. S. 485–496.
- Guldon Z., Wojaczka J. Żydzi a Chrześcijaństwo na Wołyniu w XVI–XVIII wieku // *Nasza Przeszłość*. T. 80 (1993). S. 225–248.

- Guldon Z., Wojaczka J. Procesy o mordy rytualne na Rusi Czerwonej, Podolu i Prawobrzeznej Ukrainie w XVI-XVIII wieku // *Nasza Przeszłość*. T. 81 (1994). S. 51-84.
- Guldon Z., Wijaczka J. The Accusation of Ritual Murder in Poland, 1500-1800 // *Polin*. 1997. Vol. 10. P. 99-140.
- Halpern I. Bunty woszczyłowskie // *BŻIH*. 1958. T. 26. S. 28-41.
- Halpern I. Shvi'ah u-padot be'gzeirot Ukraina ve'Lita mi-shnat Ta"Kh-Ta"Т ve-ad shnat T"K <Выкуп евреев из татарского плена после погромов на Украине и в Литве в 1648-1700 гг.> // *Zion*. 1960. Vol. 25. P. 17-56.
- Heyde J. Żydzi i mieszczenie w dawnej Polsce: kilka uwag o ich wspólnej historii po wiek szesnasty // *Kwartalnik Historii Żydów*. 2003. T. 207 (2003). S. 320-326.
- Hornowa E. Kwestia żydowska w pracach P. Dragomanowa // *BŻIH*. 1966. T. 57. S. 3-37.
- Hornowa E. Położenie prawno-ekonomiczne Żydów w miastach ziemi halickiej na przełomie XVI-XVII w. // *BŻIH*. 1961. T. 40. S. 3-36.
- Horn M. Powinności wojenne Żydów w Rzeczypospolitej w XVI i XVII wieku. Warszawa, 1978.
- Horn M. Powstanie i rozwój terytorialny żydowskich cechów rzemieślniczych w dawnej Polsce (1613-1795) // *BŻIH*. 1988. T. 145-146. S. 3-22.
- Horn M. Rozwój demograficzny i struktura wyznaniowo-narodowościowa mieszczaństwa na ziemiach ukraińskich Korony w latach 1569-1648 // *Studia z filologii rosyjskiej i słowiańskiej*. Warszawa, 1987. T. 14. S. 68-84.
- Horn M. Społeczność żydowska w wielonarodowościowym Lwowie 1356-1696 // *BŻIH*. 1991. T. 157. S. 3-14.
- Horn M. Stan i potrzeby badań nad stosunkami żydowsko-ukraińskimi w dawnej Rzeczypospolitej i podstawa źródłowa do tego zagadnienia // *BŻIH*. 2000. T. 196. S. 461-484.
- Horn M. Żydzi na Rusi Czerwonej w XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. Działalność gospodarcza na tle rozwoju demograficznego. Warszawa, 1975.
- Horn M. Żydzi ziemi sanockiej do 1650 // *BŻIH*. 1970. № 74. № 1. S. 3-30.
- Hundert G. The Implications of Jewish Economic Activities for Christian-Jewish Relations in the Polish Commonwealth // *The Jews in Poland* / Ed. by Ch. Abramsky. London, 1986. P. 55-63.
- Hundert G. Kahał i samorząd miejski w miastach prywatnych XVII-XVIII w. // *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej* / Pod red. A. Link-Lenczowskiego i T. Polańskiego. Wrocław, 1991. S. 66-73.

- Hundert G. On the Jewish Community in Poland During the Seventeenth Century: Some Comparative Perspectives // *Revue des études juives*. Vol. 142 (1983). P. 349–372.
- Hundert G. Security and Dependence: Perspectives on Seventeenth Century Polish-Jewish Society. *Jewish Merchants in Little Poland*. New York, 1978.
- Hundert G. Some Basic Characteristics of the Jewish Experience in Poland // *Poles and Jews. Myth and Reality in the Historical Context. Proceedings of the Conference* / Ed. by J. Micgiel, R. Scott, H. Segal. New York, 1986. P. 32–43.
- Hundert G. Was There an East European Analogue to Court Jews? // *The Jews in Poland* / Ed. by A. Paluch. Cracow, 1992. Vol. 1. P. 67–75.
- Kalik J. The Attitudes towards the Jews in the Christian Polemic Literature in Poland in the XVI<sup>th</sup>–XVIII<sup>th</sup> Centuries // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich, I. Fijałkowska-Janiak. Jerusalem, 1993. Vol. 11: *Jewish Polish and Jewish-Russian Contacts*. P. 58–78.
- Kalik J. Christian Servant Employed by Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // *Polin*. 2001. Vol. 14. P. 259–270.
- Kalik J. Ha-yahas shel ha-szlachta la-mis'har ha-yehudi ba-me'ot ha-XVII–XVIII: Kedai'ut mul Ideologia <Отношение шляхты к еврейской торговле в XVII–XVIII вв.> // *Gal Ed*. Vol. 13 (1993). P. 43–57.
- Kalik J. Ha-yehudim ve-knesi'yot nozri'ot shonot ba-mamlekheth Polin-Lita: if'jun dafusi mag'a'im ve-ha-shva'ah <Отношение евреев к различным христианским деноминациям в Речи Посполитой: характеристика и сравнение контактов> // *Dibrei ha'kongres ha'olami ha'shanim asar* / Ed. by R. Margolin. Jerusalem, 2000. P. 103–109.
- Kalik J. The Orthodox Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Jewish history*. Vol. 17 (2003). № 2. P. 229–237.
- Kalik J. Patterns of Contacts Between the Catholic Church and the Jews in the Polish-Lithuanian Commonwealth: The Jewish Depts // *Scripta Hierosolymitana*. Vol. 38 (1998). P. 102–122.
- Kalik J. Szlachta Attitudes Towards Jewish Arenda in the Seventeenth and Eighteenth Centuries // *Gal Ed*. Vol. 14 (1995). P. 15–25.
- Kalik J. Żydowska duchowość, religia i praktyki religijne w oczach Polaków w XVII–XVIII wieku // *Duchowość żydowska w Polsce. Mat. z Międzynarodowej konferencji, dedykowanej pamięci Prof. Ch. Schmeruka. Kraków, 26–28 IV 1999* / Pod red. M. Galasa. Kraków, 2000. S. 81–90.
- Kapral M. Przywileje królewskie dla lwowskich Żydów w XIV–XVIII wieku // *Studia Judaica*. T. 4 (2001). № 1–2. S. 55–66.

- Kapral M. Żydzi a prawosławni we Lwowie w roku 1641. Spór o grunt na przedmieściu // Żydzi a judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji w Krakowie, 26–27. 11. 2002. Kraków: Akademia Umiejętności, 2003. T. 3. S. 50–51.
- Karpi L. Peulat kehilat Padua le'ma'an yehudei Polin be'yamei gzeirot T"ח-T"ח <Деятельность еврейской общины в Падуе в пользу польских евреев в годы погромов 1648–1649 гг.> // Gal Ed. Vol. 18 (2002). P. 41–72.
- Kaśków R. Zainteresowanie językiem hebrajskim w XVI w. w Polsce // Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku / Pod red. K. Matwijowskiego. Wrocław, 1994. S. 37–48.
- Katz J. Bein TaTNa"V le'Ta"ח-Ta"ח <Между погромами 1096–1648 гг.> // Sefer iubal le'Itzchak Baer be'malaot lo shvaim shana / Ed. by S. Ettinger. Jerusalem, 1961. P. 318–337.
- Katz J. Od al "bein TaTN"V – Le'T"ח-T"ח <Между погромами 1096 и 1648 гг.> // Zion. Vol. 62 (1997). P. 23–29.
- Kazmierczyk A. The Jews in Żólkiew, Domain of Jan III Sobieski // The Jews in Poland / Ed. by A. Paluch. Cracow, 1992. Vol. 1. P. 121–126.
- Kaźmierczyk A. The Problem of Christian Servants as Reflected in the Legal Codes of the Polish-Lithuanian Commonwealth during the Second Half of the Seventeenth Century and in the Saxon Period // Gal Ed. Vol. 15/16 (1997). P. 23–40.
- Kaźmierczyk A. Problem ekspulsji Żydów w uchwałach sejmikowych w drugiej połowie XVII w. // Z historii ludności żydowskiej w Polsce i na Śląsku / Pod red. K. Matwijowskiego. Wrocław, 1994. S. 63–70.
- Kaźmierczyk A. Sejmy i sejmiki szlacheckie wobec Żydów w drugiej połowie XVII w. Warszawa, 1994.
- Kaźmierczyk A. Żydzi w dobrach prywatnych w świetle sądowniczej i administracyjnej praktyki dóbr magnackich w wiekach XVI–XVIII. Kraków, 2002.
- Kizilov M.B. Ezra ben Nisan ha-Rofe of Troki (1595–1666) – a Karaite Physician in Legend and History // Leipziger Beiträge zur jüdischen Geschichte und Kultur. Bd. 1 (2003). P. 83–103.
- Kloczowski J. The place of the Jews in the Socio-Religious History of Poland and the Polish-Lithuanian-Ruthenian Commonwealth // The Jews in Poland / Ed. by A. Paluch. Cracow, 1992. Vol. 1. P. 77–91.
- Krochmal J. Krzyż i menora. Żydzi i chrześcijanie w Przemyślu w latach 1559–1772. Przemyśl, 1996.
- Krochmal J. Ha-yachasim bejn ha'ironim ve'ha'knesiya ba'Przemysl le'bejn ha'yehudim b'shanim 1559–1772 <Отношения между мещанами, церковью и евреями в Пшемысле в 1559–1772 гг.> // Gal Ed. Vol. 15/16 (1997). P. 270–284.



- Kohut Z.E. The Kchmelnytsky Uprising, the Image of Jews and the Shaping of Ukrainian Historical Memory // *Jewish History*. Vol. 17 (2003). № 2. P. 141–163.
- Krupa J. Conflicts in Ukraine at the beginning of the XVIII<sup>th</sup> century: The Haydamak Movements and Jews // *Scripta Judaica Cracoviensia*. T. 6 (2008). S. 69–76.
- Lech L. Powstanie chłopów białoruskich w starostwie kryczewskim // *Priegląd historyczny*. T. LI (1960). № 2. S. 314–330.
- Leszczyński A. Karczmarze i szynkarze żydowscy ziemi bielskiej od drugiej połowy XVII w. // *BZIH*. T. 102 (1977). S. 77–85.
- Leszczyński A. Metoda kontroli władzy państwowej i dominialnej nad autonomią Żydów Korony od połowy XVII w. do 1795 r. // *BZIH* T. 147/148 (1988). S. 21–27.
- Leszczyński A. *Sejm Żydów Korony 1623–1764*. Warszawa, 1994.
- Lewin I. Udział Żydów w wyborach sejmowych w dawnej Polsce // *Miesięcznik żydowski*. 1932. Vol. 2. № 1–6. S. 46–65.
- Link-Lenczowski A. Kilka uwag o Żydach w staropolskim piśmiennictwie schyłku XVII i w XVIII w. // *Studia historyczno-demograficzne* / Pod red. T. Jurka, K. Matwijowskiego. Wrocław, 1996. S. 43–53.
- Link-Lenczowski A. Ludność żydowska w świetle uchwał sejmikowych XVI–XVIII w. // *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały z konferencji "Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej"* / Pod red. A. Link-Lenczowskiego, T. Polańskiego. Wrocław, 1991. S. 154–161.
- Link-Lenczowski A. Les textes judéophiles et judéophobes en Pologne aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles // *Les textes judéophobes et judéophiles dans l'Europe chrétienne à l'époque moderne / Textes réunis par D. Tollet*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000. P. 205–216.
- Litman J. *The Economic Role of Jews in Medieval Poland. The Contribution of I. Schipper*. Lanham, Md.; London: University Press of America, 1984.
- Matwijowski K. Żydzi i Ormianie w Rzeczypospolitej Obojga narodów w XVI–XVIII w. // *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały konferencji "Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej"* / Pod red. A. Link-Lenczowskiego. Wrocław, 1991. S. 161–169.
- Mazur J. The Economic Activity of Ruthenian Jews and their Role in the Commerce with the East in the First Half of the XV<sup>th</sup> Century // *Scripta Judaica Cracoviensia*. T. 1 (2002). P. 29–51.
- Mazur J. Jozsko ze Lwowa – "theloneator totius Regni" – i jego działalność na tle dziejów Żydów lwowskich na przełomie XV i XVI wieku // *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich* / Pod red. K. Pilarczyka. Kraków: Akademia Umiejętności, 2003. T. 3. S. 25–34.

- Michałowska-Mycielska A. Regulations concerning Feasts in the Jewish Communities in the Polish-Lithuanian Commonwealth (16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Centuries) // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Отв. ред. О.В. Белова. Москва: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сефер”; Институт славяноведения РАН, 2005. P. 74–82.
- Michałowska-Mycielska A. Relacje między gminą żydowską a jednostką w miastach Rzeczypospolitej w XVII–XVIII wieku // Kwartalnik Historii Żydów. T. 207 (2003). S. 373–380.
- Mieses M. Judaizanci we wschodniej Europie // Miesięcznik żydowski. 1934. T. 4. Z. 1–5.
- Mieses M. Udział Żydów w wojnach Polski przedrozbiorowej. Warszawa, 1939.
- Nadav M. The Jewish Community of Nemyriv in 1648: Their Massacre and Loyalty Oath to the Cossacks // HUS. Vol. 8 (1984). № 3/4. P. 376–387.
- Nadav M. Jewish Ownership of Land and Agricultural Activity in 16<sup>th</sup> Century Lithuania // Scripta Hierosolymitana. Vol. 38 (1998). P. 161–165.
- Nadav M. Khilat Pinsk betkufa shemigzirot “h-t” t ad shlom Andrushov <Община г. Пинска от погромов 1648–1649 гг. до Андрусовского перемирия> // Pinkas Patuach. Mechkarim betoldot yehudi polin velita. Tel-Aviv, 2003. P. 29–72.
- Nadav M. Maasej alimut hadadaim bejn yehudim lelo-yehudim belita lifnej 1648. <Взаимное насилие между евреями и неевреями в Литве до 1648> // Gal Ed. Vol. 7–8 (1985). P. 41–56.
- Nadel-Golobic E. Armenians and Jews in Medieval Lvov. Their Role in Oriental Trade, 1400–1600 // Cahiers du monde russe et soviétique. Vol. 20 (1979). № 3/4. P. 345–388.
- Osier J.-P. Présentation // Hannover N. Le fond de l’abîme: les Juifs dans la tourmente des guerres cosaco-polonaises, 1648–1650 / Introduction, présentation et traduction par J.-P. Osier. Paris, 1991. P. 13–36.
- Pelenski J. The Cossack Insurrections in Jewish-Ukrainian Relations // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective / Ed. by H. Aster, P.J. Potichnyj. Edmonton: CUS, 1990. P. 31–42.
- Pendzich B.M. The Jewish Community of Sluck after the Polish-Muscovite War of 1654–1667 // Proceedings of the 11<sup>th</sup> World Congress of Jewish Studies. Jerusalem, 1994. P. 173–180.
- Pendzich B.M. Los Żydów na Białej i Czarnej Rusi w czasie “Nieznanej wojny” 1654–1667 // Żydzi i Judaizm we współczesnych badaniach polskich. Materiały z konferencji. Kraków. 21–23 XI. 1995. Warszawa, 1996. S. 155–161.
- Petersen H. “Daz man nit zol in der shtat gin...”: Jewish Communal Organisation in Sixteenth-Century Polish Towns // Jewish

- Studies at the Central European University. Vol. 2 (2002). P. 153–162.
- Polutnytskyj V.A. Jews and the Jewish Theme in Ukrainian Historical Thought // *Jews in Eastern Europe*. V. 3 [43] (2000). P. 5–35.
- Plokchij S. *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Podraza A. Żydzi i wieś w dawnej Rzeczypospolitej // *Żydzi w dawnej Rzeczypospolitej. Materiały konferencji "Autonomia Żydów w Rzeczypospolitej szlacheckiej"* / Pod red. A. Link-Lenczowskiego i T. Polańskiego. Wrocław, 1991. S. 237–256.
- Raba J. *Between Remembrance and Denial: The Fate of the Jews in the Wars of the Polish-Lithuanian Commonwealth During the Mid-Seventeenth Century As Shown in Contemporary Writings and Historical Research*. Boulder, 1995.
- Raba J. *From Romanticism to Fascism. The Polish Image of the XVII<sup>th</sup> Ukrainian Jewry* // *The Jews in Poland* / Ed. by A. Paluch. Cracow, 1992. Vol. 1. P. 111–120.
- Raba J. Gezeirot Ta"kh-Ta"t be-rei ha-itonut ha-germanit shel otam ha-yamim <Погромы 1648–1649 гг. в современных немецких газетах> // *Gal Ed*. Vol. 11 (1989). P. 25–34.
- Raba J. Gezeirot T"Kh-Ta"t: ha-hitrachashut u-mashmauta <Погромы 1648–1649 гг. в истории и исторической памяти> // *Kiyum va-shever: Yehudei Polin le-dorotehem* / Ed. by I. Bartal, I. Gutman. Jerusalem, 1997. Vol. 1. P. 179–191.
- Raba J. Tmurot be-hishtakfut gzeirot Ta"kh-Ta"t ba-mekorot polanayim shel ha-meah ha-XVII <Изменение отражения погромов 1648–1649 гг. в польских источниках XVII в.> // *Gal Ed*. Vol. 13 (1993). P. 14–41.
- Rawita-Gawroński F. *Żydzi w historii i literaturze ludowej na Rusi*. Warszawa; Krakow; Lublin; Łódź, 1923.
- Reiner E. *The Rise of an Urban community: Some Insights on the Transition from the Medieval Ashkenazi to the 16<sup>th</sup> century Jewish Community in Poland* // *Kwartalnik Historii Żydów*. T. 207 (2003). P. 363–372.
- Rohden F. *Karäisches Gedenken der Khmelnytsky-Verfolgungen: ein Piyut von 1650* // *Judaica*. Vol. 60 (2004). № 2. P. 159–169.
- Rohdewald S. *Der Magistrat als (trans-)konfessioneller Akteur: Orthodoxy, Unierte, Katholiken, Juden und der Polacker Stadtrat im 17. Jahrhundert* // *Litauen und Ruthenien: Studien zu einer transkulturellen Kommunikationsregion (15.–18. Jahrhundert)* / Hrsg. von S. Rohdewald, D. Frick, S. Wiederkehr. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007. P. 137–163.
- Rok B. *Z dziejów literatury antyżydowskiej w dawnej Rzeczypospolitej w XVIII w.* // *Studia historyczno-demograficzne* / Pod red. T. Jurka, K. Matwijowskiego. Wrocław, 1996. S. 55–64.

- Rosman M. Dimuyo shel Beit-Israel be-Polin ke-Mirkaz Torah acharei gezeirot Ta"kh-Ta"Т <Образ польского еврейства как центра изучения Торы после погромов 1648 г.> // *Zion*. Vol. 51 (1986). P. 435–448.
- Rosman M. Dubno in the Wake of Khmel'nyts'kyi // *Jewish History*. Vol. 17 (2003). № 2. P. 239–255.
- Rosman M. Innovative Tradition: Jewish Culture in the Polish-Lithuanian Commonwealth // *Cultures of Jews. A New History* / Ed. by D. Biale. New York: Schocken, 2002. P. 519–570.
- Rosman M. Jewish Perceptions of Insecurity and Powerlessness in 16<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> Century Poland // *Polin*. Vol. 1 (1986). P. 19–27.
- Rosman M. Methodological Hybridity: the Art of Jewish Historiography and the Methods of Folklore // *How Jewish is Jewish History?* Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2007. P. 154–167.
- Rosman M. Między koniecznością a modą: uwagi nad przeszłością i przyszłością badań nad dziejami Żydów w Polsce // *Małżeństwo z rozsądku? Żydzi w społeczeństwie dawnej Rzeczypospolitej* / Pod red. M. Wodzińskiego i A. Michałowskiej-Mycielskiej. Wrocław, 2007. S. 131–144.
- Rosman M.J. A Minority Views the Majority: Jewish Attitudes towards the Polish-Lithuanian Commonwealth and Interaction with Poles // *From Shtetl to Socialism: Studies from Polin* / Ed. by A. Polonsky. London: The Littman Library of Jewish Civilisation, 1993. P. 39–49.
- Rosman M. A Prolegomenon to the Study of Jewish Cultural History // *JSIJ (Jewish Studies, Internet Journal, Ramat Gan)*. 2002. Vol. 1. P. 109–127.
- Rosman M. Reflections on the State of Polish-Jewish Historical Study // *Jewish History*. Vol. 3 (1988). № 2. P. 115–131.
- Salman M. On the Dynamics of the Growth of the Jewish Population of Poland and Lithuania: A Demographic Summary of the Catastrophe of 1648–1660 // *Soviet Jewry*. Vol. 1 (1988). P. 142–152.
- Schall J. *Historia Żydów w Polsce, na Litwie i Rusi*. Lwów, 1934.
- Schmeruk Ch. Yidish literature and Collective Memory: The Case of the Chmielnicki Massacres // *Polin*. Vol. 5 (1990). P. 173–183.
- Schmidt C. Calvinisten, Täufer, Orthodoxe und Juden in der litauischen Reformation // *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*. Bd. 52 (2000). № 4. S. 309–332.
- Scholem G. Le mouvement sabbataïste en Pologne // *Revue de l'histoire des Religions*. Vol. 143 (1953). P. 44–90.
- Schorr M. *Żydzi w Przemyśle do końca XVIII w.* Lwów, 1903.
- Schreiner S. Josef Schelomo Delmedigos Aufenthalt in Polen-Litauen // *An der Schwelle zur Moderne: Juden in der Renaissance* / Hrsg. von G. Veltri und A. Winkelmann. Leiden: Brill, 2003. S. 207–232.

- Šiaučiūnaitė-Verbickienė J. The Jewish Living Space in the Grand Duchy of Lithuania: Tendencies and Ways of its Formation // Jewish Space in Central and Eastern Europe Day-to-Day History / Ed. by J. Šiaučiūnaitė-Verbickienė, L. Lempertienė. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007. P. 7–26.
- Shpirt A.M. The Problem of Tolerance towards Jews in Ukrainian-Byelorussian Orthodox Press Writing before the 1648 Uprising of Bohdan Khmelnytsky // Pinkas. Annual of the Culture and History of East European Jewry. Vilnius, 2006. Vol. 1. P. 20–40.
- Stampfer S. Some Implications of Jewish Population Patterns in Pre-partition Lithuania // Scripta Hierosolymitana. Vol. 38 (1998). P. 189–203.
- Stampfer S. What Actually Happened to the Jews of Ukraine, 1648? // Jewish History. Vol. 17 (2003). P. 207–227.
- Stanislawski P. The State of the Debate over Sabbatianism in Poland // Poles and Jews. Myth and Reality in the Historical Context / Ed. by J. Micgiel, R. Scott, H.B. Segal. New York, 1986. P. 59–69.
- Stosunki międzywyznaniowe w Europie Środkowej i Wschodniej w XIV–XVI wiekach / Pod red. M. Dygo, S. Gawlasa, H. Grala. Warszawa, 2002.
- Straten J. Did Shmu'el ben Nathan and Nathan Hanover Exaggerate?: Estimates of Jewish Casualties in the Ukraine during the Cossack revolt in 1648 // Zutot. Vol. 6 (2009). № 1. P. 75–82.
- Sysyn F.E. The Jewish Factor in the Kchmelnytsky Uprising // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective / Ed. by H. Aster, P. J. Potichnyj. Edmonton: CUS, 1990. P. 43–54.
- Sysyn F.E. Jewish Massacres in the Historiography of the Kchmelnytsky Uprising // HUS. Vol. 23 (1998). № 1. P. 83–89.
- Sysyn F.E. The Khmel'nyts'kyi Uprising: A Characterization Of the Ukrainian Revolt // Jewish History. Vol. 17 (2003). № 2. P. 115–139.
- Suchojad H. Z problematyki stosunków sejmików małopolskich do ludności żydowskiej w drugiej połowie XVII w. // Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego / Pod red. F. Kiryka. Przemyśl, 1991. S. 99–112.
- Świdarska H. Three Polish Pamphlets on Pseudo-Messiah Sabbatai Sevi // The British Library Journal. Vol. 15 (1989). P. 212–216.
- Ta-Shma I. On the History of the Jews in Twelfth- and Thirteenth-century Poland // Polin. Vol. 10 (1997). P. 287–317.
- Tazbir J. Images of the Jews in the Polish Commonwealth // Polin. Vol. 4 (1989). P. 26–38.
- Tazbir J. Obraz Żyda w opinii polskiej XVI–XVIII w. // Mity i stereotypy w dziejach Polski. Warszawa, 1991. S. 63–98.
- Teller A. The Economic Role and Social Status of the Jews on the Radziwill estates in Lithuania in the 18<sup>th</sup> Century. A Thesis Submitted for the Degree of Doctor of Philosophy. Jerusalem, 1997.

- Teller A. Jewish Literary Responses to the Events of 1648–49 and the Creation of a Polish-Jewish Consciousness // *Culture Front: Representing Jews in Eastern Europe* / Ed. by B. Nathans, G. Safran. Philadelphia, 2008. P. 17–45.
- Teller A. The Laicization of Early Modern Jewish Society: The Development of the Polish Communal Rabbinate in the 16th century // *Schöpferische Momente des europäischen Judentums in der frühen Neuzeit* / Hrsg. von M. Graetz. Heidelberg: C. Winter, 2000. P. 333–349.
- Teller A. Raba J. Bein Zikaron lehachhasha – gzirot 1648–1649 bereshimot bnei hazman veberei haktiva hahistorit. Tel-Aviv, 1995. <Теллер А. Рец. на: Раба Й. Между памятью и отрицанием. Погромы 1648–1649 гг. в оценке современников и в зеркале истории. Тель-Авив, 1995> // *Gal Ed.* Vol. 13 (1996). P. 191–195.
- Teller A. Rabbis without a Function? The Polish Rabbinate and the Council of Four Lands in the Sixteenth to Eighteenth Centuries // *Jewish Religious Leadership. Image and Reality* / Ed. by J. Wertheimer. New York: Jewish Theological Seminary, 2004. Vol. 1. P. 371–400.
- Teter M. Jews and Heretics in Catholic Poland: A Beleaguered Church in the Post-Reformation Era. Cambridge, 2006.
- Teter M. Kilka uwag na temat podziałów społecznych i religijnych pomiędzy Żydami i chrześcijanami we wschodnich miastach dawnej Rzeczypospolitej // *Kwartalnik Historii Żydów*. T. 207 (2003). S. 327–335.
- Tollet D. Les Juifs et le tresor royal polonais sous les règnes des Wasa de 1588 à 1668 // *The Jews in Poland* / Ed. by A. Paluch. Craków, 1992. Vol. 1. P. 51–65.
- Tollet D. La littérature antisémite polonaise de 1588 à 1668. Auteurs et éditions // *Revue française d'histoire du livre*. Vol. 14 (1977). P. 3–35.
- Topolski J. On the Role of the Jews in the Urbanization of Poland in the Early Modern Period // *The Jews in Poland* / Ed. by A. Paluch. Cracow, 1992. Vol. 1. P. 45–50.
- Tourov I. Hasidism and Christianity of the eastern territory of the Polish-Lithuanian Commonwealth: Possibility of Contacts and Mutual Influences // *Kabbalah*. Vol. 10 (2004). P. 73–105.
- Waugh D. News of the False Messiah. Reports on Shabbetai Zevi in Ukraine and Moscovy // *Jewish Social Studies*. Vol. 41 (1979). P. 301–322.
- Weinryb B.D. The Hebrew Chronicles on B. Kchmel'nytskij on the Cossak-Polish War // *Jewish Social Studies*. Vol. 1/2 (1977). P. 153–177.
- Weinryb B. The Jews of Poland. A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1800. Philadelphia, 1972.
- Węgrzynek H. Czarna legenda Żydów. Procesy o rzekome mordy rytualne w dawnej Polsce. Warszawa, 1995.

- Węgrzynek H. Konflikty pomiędzy katolikami i protestantami a wzajemne relacje pomiędzy chrześcijanami i żydami w Polsce w XVI i XVII wieku // *Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich*. Kraków, 2000. T. 2. P. 35–43.
- Werdt C. Religion und Armenfürsorge – Gemeinsamkeiten jüdischer, katholischer und orthodoxer Bruderschaften im Polen-Litauen der Frühen Neuzeit // *Juden und Armut in Mittel- und Osteuropa* / Hrsg. von S. Jersch-Wenzel. Köln: Böhlau, 2000. S. 91–107.
- Wjaczka J. Szlachta a kupcy żydowscy i chrześcijańscy w dawnej Rzeczypospolitej // *Kwartalnik Historii Żydów*. T. 207 (2003). P. 349–362.
- Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego* / Pod red. F. Kiryka. Przemyśl, 1991.
- Żydzi w Polsce odrodzonej* / Pod red. A. Hafftki, I. Schipera, A. Tartakowera. Warszawa, 1932. T. 1.

**Научное издание**

**Евреи и христиане  
в православных обществах Восточной Европы**

Под ред. *М. В. Дмитриева*

**Издательство «Индрик»**

Корректор *М. В. Архипереев*  
Оригинал-макет *Ю. Е. Рычаловская*

По вопросу  
приобретения книг  
издательства «Индрик»  
обращайтесь по тел.:  
**+7(495)954-17-52**  
**www.indrik.ru**  
**market@indrik.ru**

**INDRIK** Publishers has the exceptional right to sell this book outside Russia and CIS countries. This book as well as other **INDRIK** publications may be ordered by

**e-mail: nina\_dom@mtu-net.ru**  
or by tel./fax: **+7 495 959-21-03**

Налоговая льгота – общероссийский классификатор продукции (ОКП) – 95 3800 5

Формат 60×90 1/16. Гарнитура Октава. Печать офсетная.  
18,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6  
Заказ 3112



Книга отражает некоторые результаты исследовательской работы в рамках международного проекта «Христианство и иудаизм в православных и „латинских“ культурах Европы. Средние века — Новое время», осуществляемого Центром «Украина и Россия» Института славяноведения РАН и Центром украинистики и белорусистики МГУ им. М.В. Ломоносова. Цель проекта — последовательно сравнительный анализ отношения христиан (церкви, государства, образованных слоев и широких масс населения) к евреям в странах византийско-православного и западного («латинского») цивилизационного круга. Проводимые исследования выявляют существенные отличия (по крайней мере — асимметрию) в отношении к евреям и иудаизму в православных и западно-христианских культурах. Некоторые аспекты этих различий показаны в опубликованных в сборнике статьях.

