

4.5 ХРИСТИАНСКИЙ АНТИИУДАИЗМ И ИУДЕЙСКО-ПРАВОСЛАВНЫЕ ОТНОШЕНИЯ В ВОСТОЧНОЙ СЛАВИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА И РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ (ДО 1570 г.)

Александр Пересветов-Мурат

ВИЗАНТИЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ДРЕВНЕРУССКИЙ АНТИИУДАИЗМ

одавляющее большинство литературных сочинений, в Средние века известных восточным славянам — «культурным предкам» русских, белорусов, украинцев и еще некоторых восточнославянских микроэтносов, пришло на Русь из Византии в виде переводных текстов. Более того, те же самые памятники (за немногими исключениями) были общими для всего мира православного славянства, включавшего восточно- и южнославянские культурные ареалы, где христианство было воспринято в его «византийской» редакции.

В то время как сочинения о евреях и иудаизме и, как более общий случай — противоиудейские замечания авторов, составителей и переводчиков, часто встречающиеся в богословских трудах восточнославянской части Slavia Orthodoxa, составляют один универсум, жизнь и деятельность евреев на русской почве и даже их связи со славянами-христианами — это совершенно другой мир, гораздо менее нам известный, имеющий мало общего с «литературным».

Кроме того, очевидно, что впечатляющий своими размерами, но отнюдь не оригинальностью корпус противоиудейских произведений в литературе православной Руси был создан вне зависимости от того, проживали на самом деле представители еврейских общин по соседству со славянским книжником или нет. Это были памятники, созданные в разные эпохи и разными культурами. Относительно небольшое число сочинений этого круга по ка-

ким-то причинам полностью пропало из поля зрения в последующие века, однако большая часть переписывалась постоянно, хотя популярность отдельных памятников могла меняться, что и отражается на числе списков.

Общеизвестные перечни фактов относительно иудаизма, извлеченные из славянских памятников, в конечном итоге должны быть пересмотрены. Если мы прочтем работы прошлых лет об антииудаизме в Древней Руси, например классические исследования о евреях Киева С.А. Бершадского или С.М. Дубнова (не говоря уже о работах таких ученых, как И.И. Малышевский или Г.М. Барац), многое из изложенного можно просто не принимать в расчет. Мы должны забыть о Феодосии «II» Печерском, проповедующем против «караимов» или иудействующих христиан в Киеве XII в.: такого просто не было¹. Мы должны будем также забыть о Луке Жидяте (т.е. Жидославе или Жидомире имя с тем же корнем, что и *ожидать*), новгородском епископе XI в., как о еврее-отступнике (как заново утверждается в недавно вышедшей авторитетной «Русской истории IX-XVII веков»²), и о его преемнике Никите, который якобы имел опасные связи с еврейскими учителями во времена своей юности в Киеве; об Иларионе, первом киевском митрополите славянского происхождения, в церкви (?!) осуждавшем киевских евреев; как об обычном деле — о чтении антииудейских «слов» (правда, еще не переведенных!) Иоанна Златоуста, епископа Константинополя IV в., которые и возбудили, как это безосновательно утверждается, погромы в древнем Киеве, и о многом-многом другом...³

Несомненно, утрата таких призрачных фактов не является доказательством того, что на Руси не существовало постоянных еврейских общин, они, безусловно, были! Но именно поэтому известные свидетельства их присутствия непозволительно выдвигать без привлечения данных археологии, этнографии и иконографии (последняя в качестве источника почти не использовалась). Однако письменные источники, созданные в восточнославянской среде, в целом обнаруживают слабый интерес к взглядам и поступкам «меньшинств». Даже в памятниках переводной литературы присутствуют крайне робкие следы светских стереотипов относительно евреев, бытовавших в период европейского Средневековья и Возрождения. Но такое умалчивание, в частности, о евреях в летописях того времени, напротив, не позволяет сделать вывод об отсутствии «оседлых евреев».

В дальнейшем мы неоднократно будем говорить о том, что евреи возникают в сознании православного книжника в основном в связи с их традиционным занятием — изучением Ветхого Завета (ТаНаХ) или же в связи с пасхальными событиями (как они изображаются в литургических текстах на основе евангельских описаний Страстей Господних, особенно по Евангелию от Иоанна).

Экзегетические сочинения и труды по мировой истории (которые словно прослеживают линию, понимаемую как действие Божие в истории чело-

вечества — от Ветхого Завета и Иосифа Флавия до христианского Рима, включая Византию, и дальше на Русь), как, например, так называемая «Речь Философа», являющаяся частью Начальной летописи, как правило затрагивают «еврейскую проблему», чтобы обратить внимание на пророчества о Христе Спасителе, с одной стороны, и на отпадение от Благодати еврейского народа — с другой, временами разражаясь при этом известной из средневековой поэтики формулой *ubi est* (къде есть)? — «где ныне жертва ваша, где святая святых, где земля ваша?» Но особенно часто общим риторическим приемом здесь выступает: «Не разумеваеши ли, окаянный жидовине...», «Видишь ли, жидовине...», «Аще ли глаголеши, жидовине...» и т.п. Использование той же уловки в поучениях, созданных специально для нужд церкви, или в комментариях к текстам, подобным Посланиям ап. Павла, которые являются откровенно «внутрихристианскими» памятниками, выдает их первоначальную риторическую цель и наводит на мысль о том, что здесь невозможно автоматически прийти к заключению, что речь идет о взаимодействии с реальными евреями. Показательные и явно заимствованные примеры такого рода находим в «Толковании на Псалтырь» Исихия Иерусалимского и «Шестодневе» Иоанна Экзарха Болгарского.

Наиболее масштабное среди славянских экзегетических сочинений — «Толковая Палея» (которая, по всей видимости, никогда не была завершена, но представлена несколькими редакциями с довольно сложной текстологией) — стало особенно популярным с середины XV в. Глава за главой «Палея» комментирует мессианский и провиденциальный смысл Пятикнижия и некоторых других последующих библейских книг с точки зрения истории Спасения (Heilsgeschichte), однако спорный вопрос — предполагалось ли изначально охватить текст Ветхого Завета целиком (как бы мы ни определили понятие Ветхого Завета и его состав). Известно, что помимо противоиудейских сочинений «Палея» включила также «тексты» в основе своей талмудического происхождения, но до сих пор не известно, есть ли среди них такие, что были заимствованы непосредственно из еврейской традиции. Наиболее обоснованная и при этом очень убедительная точка зрения состоит в том, что «Палея» является восточнославянским памятником середины XIII — середины XIV вв., однако в последнее время вновь обсуждается вопрос о ее древнеболгарском происхождении (например, в работах Т. Славовой), и не ясно, придет ли научное сообщество к какому-то единству мнений.

Своего рода продолжением «Толковой Палеи», хотя и отличающимся от нее стилистически и функционально, является полемическое сочинение «Словеса святых пророк», известное также в науке как «Пророчество Соломона». История этого памятника, возможно, еще более запутана и спорна, чем история «Палеи». Различие встречающихся в литературе точек зрения на его происхождение в конечном счете зависит от того, насколько прочно уста-

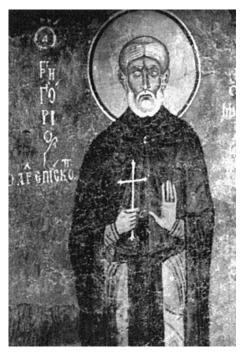
новлено раннее восточнославянское происхождение «Палеи». Мы склоняемся к тому, что текст «Словеса святых пророк» в его настоящем виде происходит из Рутении XIV—XV вв. 4, что не исключает древности некоторых из составляющих его частей.

Важно отметить, что в подобного рода текстах, где еврей появляется в качестве фона для «правильного» толкования Библии, не возникает никакого общего для всех сочинений образа еврея. Также на современном этапе развития науки нет оснований устанавливать для этих памятников соответствие между литературой и еврейской историей: «еврей» в них полностью совпадает с образом библейских евреев или же евреев литературы межзаветных времен.

ВТОРОЕ ЮЖНОСЛАВЯНСКОЕ ВЛИЯНИЕ И БОЛЕЕ ПОЗДНИЕ ТЕКСТЫ

В XIV в. на славянских Балканах имел место очень важный и трудоемкий литературный процесс, в результате которого среднеболгарские книжники и афонские монахи (в большинстве своем, но не без исключений, по происхождению болгары и сербы) создали большое количество новых переводов и оригинальных сочинений, а также вновь ввели в оборот старые памятники, как правило в новых редакциях. Воздействие этого процесса на восточнославянские земли известно как Второе южнославянское влияние.

Касаясь антииудейской проблематики, важно отметить, что восточным славянам был представлен целый ряд более или менее выдуманных византийских «стязаний» между христианами и иудеями, и некоторые из этих сочинений начиная с XVI в. стали чрезвычайно популярны, цитируемы и дополняемы. Среди этих памятников — многословное прение св. Грегентия Тафарского (в славянской традиции Григория Омиритского) с раввином Ерваном, составляющее большую часть жития святого (переведено на Афоне во второй половине XIV в.; на Руси известно приблизительно с 1430 г.); «Стязание бывшее вкратце в Иерусалимох» (переработанное, возможно на Афоне, во второй половине XIV в. на основе более раннего перевода и известное на Руси с конца XIV в.). Вероятно, в это же время были введены в оборот «Книга Иакова», или «Поучение Иакова, новокрещенного из евреев» (скорее всего, древний южнославянский перевод, но, возможно, известный в Киевской Руси уже в XI–XII вв. 5) и «Стязание Тимофея и Акилы» (возможно, столь же древнее), в дальнейшем, что любопытно, не получившее широкого распространения. Условно к этой же группе можно причислить «Сказание о 12 пятницах» сочинение, подозреваемое в ереси, но тем не менее широко читаемое, — и небольшое количество менее важных текстов. В частности, прение папы Силь-



Византийское изображение Грегентия Тафарского (Омиритского) из церкви Иоанна Златоуста. Кипр

вестра с раввином Замврием, известное из «Чуда св. Сильвестра», представляло собой старый перевод, уже имевший хождение на Руси, но по прошествии времени приравненный к таким текстам, как, например, прение Константина Философа при дворе хазарского кагана, пересказанное в его житии.

Эти сочинения, как правило рекомендованные официальной церковью, порой говорили заинтересованному русскому читателю о более живых, более понятных по-человечески евреях (хотя, возможно, также исторически недостоверных!). На страницах этих произведений выступают еврейские законоучители, первии, равви, чистители, архиереи, книгчии, чародеи и прехитрии волсви и даже постбиблейский «жидовский» царь Йемена. Наряду с мрачными образами еврейского душегубства, предательства, вероломства и зла здесь присутствуют также евреи, трогательные в преданности своей вере, искренне заботящиеся о других, евреи-мудрецы, евреи, готовя-

щие овощи (3елья) к ужину или в пылу спора в гневе швыряющие на землю свои тюрбаны 6 .

Несколько позднее, в самом начале XVI столетия, в ученом окружении новгородского епископа Геннадия было переведено — на этот раз с латыни и довольно нескладно — небольшое число полемических трактатов иного рода. Это были «Доказательство Пришествия Христова, в нейже суть прекраснейши стязаниа июдеское безверие в православне вере похуляюще» Николая Лирского, книжника-библеиста XIII в., и «Совещание кратко» о пришествии Мессии псевдо-Самуила из Марокко. Эти тексты не были переведены в один присест, как это часто предполагается, хотя оба перевода, по всей видимости, и были осуществлены ученым книжником Дмитрием Герасимовым (ок. 1465 — после 1536). Перевод сочинения Николая Лирского, который был подсказан важностью для библейских штудий, именно своим противоиудейским содержанием вызвал такой интерес, что Герасимову заказали, видимо, и перевод трактата псевдо-Самуила. Однако эти тексты недолго занимали восточнославянских книжников и переписывались сравнительно редко. Знание Никола-



«Чудо св. Сильвестра» работы Франческо ди Стефано Пезеллино (1422—1457). В центре— еврейский маг Замврий словом умерщвляет жертвенного быка

ем Лирским такой вещи, как «тавльмудь», и других подлинно еврейских сочинений (см. ниже), так же как его высокая оценка «еврейской истины» (veritas hebraica), прошли более или менее незаметно для книжников последующих времен, даже для тех, кто пытался разыскать антииудейские трактаты, но довольствовался при этом традиционными византийскими трудами.

Догматические же сочинения об иудаизме, по крайней мере в Московской Руси, были в основном ограничены тематикой сравнительно благосклонной главы «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина. Любопытно, что те два противоиудейских сочинения, лучше всего объясняющих истинные проблемы истолкования (и что не менее важно — вопросы, касающиеся языка и библейских редакций), которые могут возникнуть в процессе диспута с еврейскими экзегетами, — «Доказательство Пришествия Христова» Николая Лирского и византийское «Стязание Тимофея и Акилы» — были чуть ли не наименее известны среди всех доступных полемических трактатов.

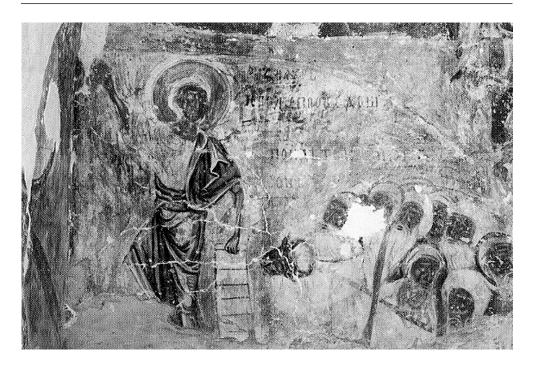
И все же многие из этих накопленных традиционных противоиудейских текстов с течением времени нашли творческое применение. Это становится явным из сочинений такого начетчика, каким был Иосиф Волоцкий — цитаты и аллюзии в его писаниях против еретиков включают слова «против иудеев» Иоанна Златоуста, «Поучение Иакова», «Житие Грегентия», «Прение с хионы и турки» Григория Паламы и «Иерусалимское стязание» («Стязание бывшее вкратце...»). Следует отметить, что Иосиф не использует эти памятники напрямую как антииудейские, подчас даже опуская упоминания о евреях в цитатах, чтобы применить их общедогматический или поучительный потенциал.

В ЕВРЕЙСКОЙ СРЕЛЕ

Почти не вызывает сомнений, что в еврейской общине древнего Киева, наряду с другими полемическими произведениями против *minim* (евр. 'еретиков'), бытовали тексты для «внутреннего пользования», сходные с книгой «Толедот Йешу» («Жизнь Иисуса»)⁷. Мы приходим к такому выводу, исходя из общей ситуации в Европе, а не опираясь на свидетельства из Киева (которых и нет; однако следует заметить, что такого рода литература в той же мере, как бытовавшая на древнееврейском языке, потенциально носила интернациональный характер). Кроме того, отдельные упоминания Иисуса из Назарета есть в талмудических сочинениях.

«Толдот Йешу» и сходные тексты представляют собой явление, достаточно характерное для средневековых еврейских общин, живущих в христианском окружении. Они были призваны помогать общинной самоидентификации и способствовать утешению, осмыслению христианского окружения и укреплению иудейской веры. В некоторой степени это напоминает христианскую ситуацию с противоиудейской полемикой — по крайней мере, вписывается в ту же семантическую систему, — хотя, конечно, установившееся соотношение сил было решающим в использовании такого рода текстов. Еврейское негодование относительно Иисуса, воспринимаемого в качестве отступника, еретика, колдуна и «мамзера» (незаконнорожденного), чьи последователи уже на раннем этапе отделяли себя от раввинистических евреев, к которым они часто относились с презрением (и в свою очередь сами были отринуты раввинистическими общинами), было, безусловно, далеко от того, что могло позволить христианское общество.

Наличие таких писаний и истолкований еще более правдоподобно в период более позднего, «второго» расцвета киевского кагала (пожалуй, с XV в.). Здесь обнаруживаются безусловно полемические тенденции, по крайней мере в отношении раввинистических евреев к караимам, и подтверждается (на основании деятельности переводчиков) повышение осведомленности церковнославянской литературной традиции, а также прослеживается возникновение новых стимулов внутри еврейской общины. Таким образом, приток еврейской византийской или провансальской литературы (где такие полемические сочинения бытовали) вполне вероятен8; следует учитывать также вести из Западной Европы об ашкеназском опыте, где межконфессиональный конфликт в течение длительного времени только углублялся. Однако одно дело — теоретически допускать или даже восстанавливать наличие внутриобщинных традиций; приводить же доводы в пользу того, что такие сочинения действительно использовались в полемике с христианами на Руси или были достаточно хорошо известны русским христианам — совершенно другое. К тому же такие еврейские антихристианские предания, как проще всего ут-



Пророк Моисей (или Захария) обличает иудеев. Фрагмент фрески «Страшный суд» из росписи собора Рождества Богородицы Снетогорского монастыря (Псков), 1313 г. Надпись гласит: «воззрять нань Егоже прободоша»

верждать, в большей степени были бы апологетическими, нежели собственно полемическими.

Что же касается возможности занятий киевских христиан с еврейскими учеными (так объясняются иногда, например, ночные прения с евреями Феодосия Печерского⁹), то лишенный предрассудков энтузиазм и поиск знаний, независимо от конфессии и идеологии (что было присуще некоторым высокообразованным византийским и западноевропейским ученым и что подвигало их на поиски еврейских коллег или наставников), едва ли имели место в средневековой Руси, по крайней мере до XV в., когда динамичная культура Рутении (не без влияния эсхатологических настроений того времени) сделала межконфессиональные контакты реальностью.

Для Руси в 988—1400 гг. нет доказательств активного открытого противостояния иудаизма и христианства (и сама вероятность этого явления мала); ничего подобного рвению Феодосия Печерского не зафиксировано вплоть до возможного (но сомнительного) инцидента 1520—1530-х гг., о котором сообщает Максим Грек (см. ниже). Так же не известно о каких-либо еврейских антихристианских полемических сочинениях из Киевской, Литовской или

Московской Руси до конца XVI в., когда Ицхак Троки создает свой влиятельный труд «Крепость веры». Говоря о вероятности такого противостояния, мы вынуждены считаться с И. Берлиным, приводящим в пример языческих славянских и финно-угорских «волхвов», которые осмелились выступить против христианского учения в Киевской Руси и были казнены после недолгих испытаний как их сил, так и могущества их богов¹⁰; это обязывает предположить, что никакая подобная еврейская пропаганда не была выражена столь публично. Открытые дебаты с приверженцами иных религий всегда были явлением чуждым и противоречащим православной культуре. Немногочисленные диспуты православных с протестантами и католиками в Московской Руси XV-XVI вв. являются скорее исключениями из правила; при этом русская сторона оказывалась плохо подготовленной. Добавим, что в христианской Европе евреи обычно шли на открытые споры с доминирующей конфессией под давлением (и круг приемлемых аргументов был крайне узок, хотя бы в целях самосохранения). Евреи Киева, подобно доминиканцам или ирландским монахам, которые также присутствовали в древнем Киеве, должны были держаться в тени, отправляя свой религиозный культ; ни те ни другие не упоминаются и в русских летописях¹¹. Киевские митрополиты XI в., греки по происхождению — Иоанн II и Георгий, в своих канонических ответах игумену Герману и Якову Черноризцу (эти тексты, по-видимому, следовали византийской традиции) подчеркивали недопустимость какого-либо общения с евреями¹². В повседневной жизни подобные предостережения, конечно, ослабевали по мере удаления от митрополичьего двора. Трудно согласиться с недавней попыткой связать теологические позиции киевского митрополита грека Никифора I (ум. 1121) с киевскими реалиями и, в частности, с предполагаемым ростовщичеством евреев 13.

Все же мы можем прийти к заключению, что по отношению к иудаизму на Руси существовала *некоторая* толерантность, как это было и в Византии. В то время как языческие жрецы были жестоко убиты, еврейским раввинам, по-видимому, дозволялось окормлять свою паству.

Наверное, мы не погрешим против исторической действительности, предположив, что известная жестокость в отношениях с евреями казалась средневековым восточным славянам чем-то естественным, даже «нейтральным». В то же время, конечно, светское и церковное (особенно монашеское) отношение к ним не совпадало. Мы знаем, что постоянно живших на Руси евреев de facto терпели, и не засвидетельствовано доказанных погромов, насильственного крещения и светских законов, направленных против евреев, однако это всё. Но и подтверждений любви и уважения к евреям почти не было, а частые выпады против евреев в книжных памятниках подготовили почву для общества, которое прежде всего смотрело на них как на демонические существа. Таким образом, полезным иноземцам возможно было de facto испове-

довать другие веры, чем православие, как в Киевской Руси, так и в Московской Руси (и тем более в средневековой Рутении). Однако всякому распространению иудаизма среди христиан немедленно полагался бы конец, иначе до нас, вероятно, должны были бы дойти летописные пассажи, подобные тем, что отражают борьбу с язычеством. При этом нет даже намека на примеры отступничества в сторону иудаизма вплоть до конца XV в., периода расцвета «жидовскаа мудрствующих», когда такие случаи были возможны.

Известия о случаях изгнания евреев из пределов Руси в раннем Средневековье, как, например, в 1010 г., или при князе Владимире Мономахе в XII в., относятся к области апокрифов. Кроме того, неприязнь Мономаха к евреям и нетипично положительное отношение к ним его предшественника и антагониста Святополка — не более чем ученые, а в конечном счете околонаучные домыслы (не в последнюю очередь благодаря полету фантазии историка XVIII в. В.Н. Татищева, что можно отбросить за ненадобностью в свете основательного труда А. Толочко¹⁴). Первое засвидетельст-



Хоругвь с изображением сцен «Чуда о евреине Иосифе». Вложение княгини Евфросинии Старицкой в Соловецкий монастырь, 1560-е гг.

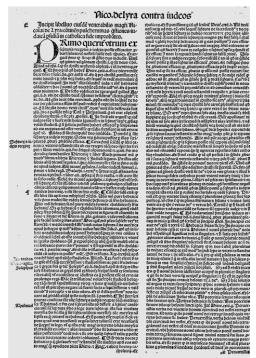
вованное изгнание некрещеных евреев из восточнославянских земель имело место в Литовском княжестве в 1495 г. и продолжалось всего пару лет; правда, вскоре этот опыт был воспроизведен в Московской Руси (см. ниже). Известие об изгнании еретиков из Испании (и в их числе еврейских новообращенных, «conversos», в искренность которых не верила инквизиция) быстро достигло Восточной Славии и проявило себя в Новгороде уже в 1490 г. 15 В современной науке время от времени апеллируют к этому факту, однако нужно заметить, что какие-либо восточнославянские ссылки на широкомасштабное изгнание иберийских евреев двумя годами позже еще следует установить.

Известно, что в Киеве XV в., находившемся под властью Великого княжества Литовского, в еврейской литературе, рассчитанной на «внутреннее» использование, фигура Иисуса порой обсуждалась, хотя и косвенно, и если в письменной форме, то на древнееврейском. Очевидно, что в сочинении р. Моше б. Яков ѓа-Голе «Шошан содот» («Лилия секретов») Иисусу Назарянину хотя и слабо, но выражается почтение — как человеку, причастному к тайнам, но на самом деле не до конца понятому христианами¹⁶. Вероятно, лучшую модель понимания христианства евреями Киева в ранний период обеспечила Византия, и мы можем осторожно рассмотреть в качестве потенциальной параллели к утраченной апологетике киевской общины недавно открытый фрагмент византийской еврейской «книги» (ок. 1300 г.?). Это сочинение «хотя и вполне полемическое, но здравое и примиренческое». Написано оно на древнееврейском с вкраплением греческих слов для обозначения христианских понятий, таких как Троица или Воплощение Домохозяйства Божия. Этот текст, признающий за христианами право на отождествление Бога двух вер — Господа Воинств и Святой Троицы — и с некоторой благосклонностью относящийся к «новому закону», все же выступает против божественной сущности Иисуса из Назарета и отстаивает точку зрения о том (будучи достаточно сведущим относительно христианской доктрины Искупления), что надо считать Воплощение бессмысленным, поскольку даже Закон и Пророки утверждают, что раскаявшийся грешник, еврей или язычник, получит прощение. «И поэтому очевидно, что Иисус не Сын Божий, как вы верите!» 17

Редкие читатели сочинения Николая Лирского (XIII в.), переведенного в 1501 г. повелением Геннадия Новгородского, тем не менее узнали бы как о Талмуде, так и о других сочинениях раввинистической литературы. Ученый гебраист-францисканец рекомендует всем, кто намеревался спорить с евреями, арамейский трактат «Таргум Йонатан» с его полезными разъяснениями: «то преведение потребно есть к стязанию с иудеи»; он также замечает, что еврейские ученые могут, в дополнение к еврейской Библии и Таргуму, обращаться к Септуагинте и цитировать ее. Еще более достойно внимания, что Николай цитирует фрагменты сочинения, которое находится в русле традиции «Толедот Йешу» — «От И[ису]са Назарянина ро[ж]д[е]стве» (перевод *De* Iesu Nasareni generatione), а именно те, где говорится, как Иисус творит волшебство с помощью Тетраграмматона (имени Божиего). Впервые в восточнославянских памятниках природа и легендарное происхождение Талмуда раскрываются сравнительно подробно (кажется, это вообще первое упоминание о Талмуде), и читатель, к своему удивлению, узнает, что Талмуд считается у евреев даже более подлинным (мастерска), чем писания отцов церкви у христиан. Николай также доводит до сведения читателя, что евреи «от колыбъли, и в ненависти $xp(u)^c$ та вскоръмляются, и закону $xp(u)^c$ тиянскому и $xp(u)^c$ тополонников кленуть в сонмищихъ во вся дни» (что в конечном счете восходит

к 12-й бенедикции о защите от еретиков «Биркат ѓа-Миним»); но здесь он, возможно, просто повторяет слова Иеронима¹⁸. Правда, евреи, как это изображено в византийских «стязаниях», время от времени предоставляют «своя книгы», но последние, без сомнения, воспринимались русским читателем как Ветхий Завет (для которого определение жидовския книгы выступало чуть ли не в качестве технического термина). В середине XVII в. собрание Супрасльского монастыря в Подляшье включало соответствующую литературу, однако на протяжении полувека монастырь уже был униатским, и в это время его библиотека с многочисленными книгами на польском и латинском языках отражает интересы католических богословов¹⁹.

Как показывают сохранившиеся списки азбуковников с перечнями ветхозаветных имен и слов, среди киевских и, позднее, московских книжников не было изучавших древнеев-



Первая страница латинского оригинала сочинения Николая де Лиры. Базель, 1508 г.

рейский язык. Можно предположить, что евреям на Руси подобным же образом не хватало умения, когда речь заходила о высших сферах церковнославянской языковой и литературной культуры, поскольку для овладения ими требовалось бы посещать церковь или многочисленные монастырские библиотеки и, возможно, учиться у христианских книжников. Следует помнить, что мы говорим об овладении именно книжным языком, на котором никто не разговаривал и относительно преподавания которого в каких-либо «школах» нет надежных свидетельств. Грамматики, как и удобные для использования на практике словари, отсутствовали до начала XVII в. Только в последние два века рассматриваемого периода появляются надежные свидетельства о владении еврейскими книжниками ломаным церковнославянским языком.

Славянские читатели византийских памятников — «Жития Грегентия» или более редкого «Стязания Тимофея и Акилы» — все же могли уловить отзвуки возможно подлинных еврейских ужасающих «возражений», например: «иже от иосифа ро*дешагося гл(аго)л(е)ши, яко приидеть судити миру, увы

прелстии» 20 , или утверждения, что греческая версия Ветхого Завета (с которого и были сделаны славянские переводы) неверно передает древнееврейский оригинал в части мессианских утверждений 21 или при упоминании об Иисусе как, например, о «распятом». Заявления о «незаконнорожденности» Иисуса (*mamzerut*) в славянских текстах редки (ср. ниже), хотя в переводных текстах стязаний евреи часто в гневе называют друг друга «мамзиръ» 22 .

Итак, если не считать совсем немногих исключений, из традиционной литературы *adversus Iudaeos* православной Руси мы не можем извлечь примеры действительно имевшей место еврейской полемики.

ХРИСТИАНСКАЯ ГОМИЛЕТИКА

Христианское сочинение, на которое все же часто обращают внимание в связи с противоиудейской полемикой, — «Слово о Законе и Благодати» киевского митрополита Илариона (середина XI в.). Не будучи в первую очередь противоиудейской направленности, это произведение содержит немало антииудейских мотивов.

Для многих исследователей прошлых лет было общепризнанной истиной, что обвинение Иларионом евреев в богохульстве выдает его близкое знакомство с живой антихристианской полемикой в жанре «Толедот Йешу», что довело кое-кого до крайнего допущения, что Иларион был крымским «славяно-россом», попавшим на Русь после падения Хазарии и потому хорошо знакомым с еврейским неистовством²³. Однако упомянутые богохульства (самое оскорбительное из них то, что Иисус из Назарета незаконнорожденный — как можно было бы трактовать эту фразу) были, безусловно, хорошо известны христианским писателям по изображениям евреев как архиеретиков. Они могли быть почти дословно взяты Иларионом из апокрифического «Никодимова Евангелия» (также известного как «Деяния Пилата») или из другого источника, восходящего к той же основе. Другие примеры хорошо известны из евангелий (напр., Мф 12:24, Иоанн 8:14), ср. у Илариона: «Они же нарекоша сего лестьца и от блуда рождена, и о Велизъвуль бъсы изгоняща», — и этот же фрагмент можно сравнить с текстом «Никодимова Евангелия». В некоторых других писаниях отцов церкви, известных в славянском переводе, просто повторяются подобные еврейские заявления, и скандал, который вызвали бы эти слова, будь они на самом деле высказаны в споре, очевиден — об этом свидетельствует такой факт: слово «блуд» стерто или вычеркнуго в ранних списках «Слова» Илариона и «Никодимова Евангелия»²⁴. И все же, несмотря на все свое «Богословие подмены» Иларион считает «Закон» (и даже обрезание) предпосылкой «Благодати» в большей степени, нежели многие из менее тонких богословов.

Сходные псевдоеврейские «дебаты», правда исключительно в библейском контексте, находим в «Слове на Святую Пасху» Кирилла Туровского великого автора торжественных слов и молитв (XII в.): «Птенець бо отлеть, а безумни тщю гнъзду присъдять: Христосъ въскресе, а жерци и фарисеи стражем мьздять [? эмендация И.П. Еремина] обольстити веляще Христово воскресение. О горе, языче гръшен!»²⁵, или гораздо позже в «Слове на сошествие Святого Духа» Спиридона-Саввы, киевского митрополита (конец XV в.): «Вы же стражи умздисте многим златом, большаго нас сподобисте чудеси, укрыти мняще Христово воскресение, камень знаменавше с кустодьею»²⁶. Кирилл Туровский является тем восточнославянским гомилетиком, у кого мы чаще всего находим клевету на евреев Нового Завета (или, скорее, подтверждения этого общепризнанного мрачного образа). Следует особо заметить, что такие образы встречаются исключительно в текстах Кирилла, посвященных Святой неделе (они составляют чуть менее половины его сочинений, дошедших до наших дней) и использующих во многом литургические тексты, поддерживающие миф о том, что Иисус был предан смерти «евреями» как народом; и при всем блестящем красноречии они абсолютно традиционны.

У Кирилла общая для всех проповедников потребность в ярких противоположностях Добру, в символическом «противнике» сочеталась с присущей пасхальному контексту тенденцией — будь она естественной или выученной по образцам — мыслить и рассуждать антитезисами (что и без того было дорого творческому мышлению Кирилла). Таким образом появились герменевтические «жидове» туровского епископа. В его экзегетическом мире они были, безусловно, фигурами заметными, но именно здесь они возникли и этим миром были ограничены.

Читатель может заметить, например в цитате из Спиридона-Саввы, следы традиции, согласно которой евреи не столько неспособны постичь истинность христианства (Иисус воскресает как Сын Божий), сколько являются — по выражению С. Рота — «сознательными неверующими». Однако этот мотив редко встречается в восточнославянских текстах²⁷. Конечно, может возникнуть вопрос, задумывался ли обычный читатель над его несовместимостью с более привычным образом «жидовина».

Более неистовая антииудейская гомилетическая традиция, иногда граничащая с антисемитизмом и отражающая образы постбиблейского еврейства, представлена в шести переводных проповедях («словах») против иудеев Иоанна Златоуста — вызывавшего восхищение, чрезвычайно чтимого и широко читаемого византийского проповедника IV в. (Тысячелетие спустя восточнославянские читатели уже упускали из виду тот факт, что предметом критики Иоанна Златоуста были иудействующие христиане.)

Древнеболгарский перевод одного из этих слов был известен в Киевской Руси с ранних времен в составе сборника «Златоструй», традиционное же со-



Евреи приносят в жертву своих сыновей. Миниатюра из Киевской Псалтири, 1397 г. (л. 151, к Пс. 105: «и пожроша сыны своя и дщери своя бъсомь»). Изображение, вероятно, скопировано с византийского оригинала

брание шести проповедей стало известно лишь к концу XIV в., в среднеболгарском флорилегии «Маргарит» (от греч. Мαργαρίται 'жемчужины'). Эта книга была широко читаема вплоть до Нового времени. Иоанн Златоуст был наиболее влиятельным, но ни в коей мере не единственным представителем этого проповеднического направления, известного православным славянам благодаря переводным текстам. И хотя отдельные образы, восходящие к Златоусту, время от времени отмечаются в восточнославянских противоиудейских сочинениях, мне не известны никакие прямые подражания или последователи.

В Московской Руси гомилетическая традиция пошла на спад, став явлением исключительным и стилистически напыщенным: проповеди превращались в многословные и весьма компилятивные отступления от темы. Большая соразмерность и удобочитаемость отличали произведения некоторых

проповедников Юго-Западной Руси, получивших образование в Византии, таких как киевские митрополиты XV в. Спиридон и Григорий Цамблак. С необычной жесткостью первого, которую он допускал в высказываниях относительно евреев (это наводит на мысль о том, что имеются в виду реальные евреи), мы уже сталкивались. Гомилетическое наследие второго вызывало восхищение во всех восточнославянских землях, хотя в Москве сам Григорий считался отступником и лжемитрополитом. В заглавия немногих его проповедей, особенно на пасхальные темы, включаются слова «и на иудея». Однако трактовка образов здесь вполне традиционна, даже мягка, а «еврейские сюжеты» — всецело библейские.

ТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ XV В.: МЕЖДУ ЮГО-ЗАПАДНОЙ И СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ РУСЬЮ

В последней четверти XV в., особенно в 1490-е гг., сочинения, введение которых в оборот в данный период не может быть с уверенностью связано с какими-то особенными событиями или тенденциями и которые ранее имели ограниченное распространение, внезапно возникают в значительном числе списков. Так случилось, например, с «Иерусалимским стязанием», «Житием Грегентия» и отчасти с «Поучением Иакова, новокрещенного из евреев». По всем признакам, все три памятника помимо того, что они просто цитировались, были каким-то образом использованы православными борцами с ересью, и своим распространением эти тексты могли быть обязаны рекомендациям антиеретических кругов. В то же время был дан толчок распространению «Толковой Палеи» и полной редакции «Исторической Палеи». Здесь же следует отметить повышение интереса к «Житию Константина» и его «Прениям».

Очевидно и то, что традиционные сочинения начинают использоваться по-новому. Так, инок Троицкого Сенновского монастыря Савва включает в свое «Послание на жидов и на еретики» (1488) длиннейшие дословные отрывки из «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, перемежающиеся с еще более длинными фрагментами из «Толковой Палеи». Анонимный автор так называемой толковой редакции «Слова о Законе и Благодати» (создана, вероятно, ок. 1480—1510, возможно, в Новгородской земле) основательно и причудливо перерабатывает его, добавляя обращения к евреям и широко цитируя «Словеса святых пророк». Это произведение (см. о нем выше), представленное полными русскими списками только около 1520-х гг., было сравнительно хорошо известно в Московской Руси: помимо его использования в толковой редакции «Слова о Законе и Благодати», мы находим отрывок из него под названием «Слово на июдея, о Пришествии Христове, яко

родися от Девы Мариа плотию» (нач. XVI в.; известно, что именно этот комплекс догматов оспаривали новгородские еретики).

В конце XV столетия в Северо-Западной Руси также появляется небольшое количество отрывков из ранее известных произведений, к заглавиям которых теперь, однако, добавляются слова «на иудея». Очевиден повышенный интерес к подобного рода текстам, и они иногда даже переписываются вместе, «конвоем». Помимо «Слова на июдея, о Пришествии Христове, яко родися от Девы Мариа плотию» (из «Словес святых пророк») мы имеем несколько списков конца века «Слова на жидовы о иже может Господь зватися Сыном, и аггелом, и человеком» — отрывка из поврежденного и, по-видимому, древнего списка «Речи к жидовину о вочеловечении Сына Божьего», которая в другом случае известна только в новгородской рукописи XIII в. Нельзя исключать и того, что недатированный отрывок из «Речи Философа», озаглавленный «Слово из Палеи [наверное, в древнем значении «Ветхий Завет». — $A.\Pi.-M.$] выведено на жиды», принадлежит к этому же кругу. Однако ни один из названных текстов не имел широкого хождения.

Распространение идей и текстов между Юго-Западной и Северо-Западной Русью в то время было довольно оживленным. Материал рукописей говорит о раннем «расцвете» противоиудейских настроений, частично олицетворенных в одних и тех же текстах, но на одно-два поколения раньше в Рутении. Не в последнюю очередь эти два ареала связывал значительный интерес к «Словесам святых пророк» и некоторым сходным текстам.

Особенно бросается в глаза, что это литературное движение (если считать его таковым) начинается в конце XIV в. в Рутении (по крайней мере, до 1411 г.). Здесь текстовое сообщество перерабатывает старшие тексты на предмет пересмотра содержащихся в них сведений о конце света, ожидаемом в 1492 г., и о той роли, которая предназначена в этом процессе еврейскому анти-Мессии, или Антихристу, из колена Данова — в этих памятниках он именуется Ермолай (Hermolaos, т.е. Armilus) или Машиа(а)х/Машика (от др.-евр. mashvâkh 'мессия'). Это ясно прежде всего из рутенской редакции «Жития Андрея Юродивого», которая использует ныне утраченную противоиудейскую компиляцию, использовавшую в свою очередь «Поучение Иакова новокрещенного из евреев». Несмотря на то что прямые сведения исходят исключительно из христианских текстов, получается, что в пределах одного поколения, к середине века, в Рутении возникли какие-то взаимоотношения христиан с еврейскими общинами и было положено начало новому поколению текстов. Таким образом, по самому вероятному сценарию, два периода «расцвета» этой полемической традиции совпадают с двумя вершинами переводческой активности внутри еврейского сообщества. Середина XV в. — это время, когда и евреи и христиане жили в ожидании Апокалипсиса, и не удивительно, что имело место взаимообогащение идеями. В таком случае миссионерской деятельности киевской еврейской общины, предположение о которой высказывалось в последнее время²⁸, противостояло аналогичное христианское движение. В этом плане чрезвычайно интересен цикл коротких текстов, имеющих форму акростиха, — полемические «азбуки толковыя», которые тесно связаны с более ранними текстами и со «Словесами святых пророк». Они также предвидят приход Ермолая-Машиаха и, вполне возможно, отчасти являются попыткой привнести крещение в еврейскую среду.

Другая сторона медали, другая реакция на пока не досконально понятые интерконфессиональные брожения в рутенской культуре — это необычно живое «Слово на сошествие Святого Духа» (1470-е) митрополита Спиридона-Саввы, произнесенное им в литовском городе Пуна, пафос которого (но не конкретные образы) наводит на мысль об исключительной озабоченности темой. Неясно, в какой степени его автор, недавно прибывший от Вселенского Патриарха, был знаком с ситуацией в Рутении²⁹. Примечательно при этом, что предшествующий ему киевский митрополит — грек Фотий — заявляет в 1415 г. в послании к православным Великого княжества Литовского: «позоръ латином и иудьом, и литвь, и татаром, и творят на нас поношение и поругание сущи^м окр(е)^сть на^с»³⁰. Такое «созвездие» наций и религиозных деноминаций, столь характерное для Рутении, вполне вероятно, является более чем просто типичным случаем православной письменной культуры. Прямое заявление Фотия далеко отстоит от высказываний Илариона Киевского или Кирилла Туровского и представляет собой реакцию на реальную действительность, как и, возможно, сочинение Спиридона-Саввы.

ПРЕНИЯ ПО ПРЕДПИСАНИЮ?

Апологетический, хотя и отчасти полемический трактат караимского ученого Ицхака б. Авраама Троки (1533—1594) «Хиззук Эмуна» («Крепость веры»), переведенный на латинский язык в XVII в., широко читался и обсуждался по всей Европе и даже произвел впечатление на Вольтера. Произведение Троки содержит критику Нового Завета, с которым автор был хорошо знаком (возможно, по польскому переводу). Текст фокусирует внимание на неисполнении мессианских пророчеств об Иисусе и непоследовательности христианских практик относительно заповедей Христа. «Крепость веры» была написана в ответ на полемические сочинения католических ученых — Николая Паруты и Мартина Чеховица и, не в последнюю очередь, протестанта Симеона Будного. Однако Троки не вступал в прямой диалог с православием: редкие упоминания его православных собеседников на поверку оказываются чисто риторическими и могут быть просто литературным «прикрытием». Его трактат никогда не был известен христианам в допетровской Руси, к чему не-



Иисус беседует с книжниками в храме. Прорись с иконы «Преполовение». Новгород, конец XV — начало XVI в.

преодолимым препятствием было бытование текста в рукописи на древнееврейском языке. Однако нельзя исключать, что аргументы автора и его знакомство с христианской Библией могли повлиять как на самих еврейских ученых восточной Рутении, так и на их связи с христианами — восточными славянами.

В качестве полемического орудия «Хиззук эмуна» превосходит все, что было в то время под рукой у православного священника. Нетрудно понять —

это текст совершенно иного качества, нежели большинство славянских «стязаний»: он, бесспорно, обоснован действительностью и нацелен на объективную реальность, хотя по большей части — на реальность «текстовую», и в этом плане имеет сходство с христианской полемикой. Но хотя некоторые славянские сочинения, например «Толковая Палея», по-библейски монументальны, они едва выдерживают сравнение с «Хиззук Эмуна». Их также отличает крайняя монологичность. И если все это спроецировать в область полемики (а с нашей точки зрения, эти тексты не были изначально для этого предназначены), то получится, что подобные сочинения могли быть полезны, чтобы подавлять оппонента, но не возражать ему в прямом споре и тем более не убеждать его. Среди переводных произведений были и такие, что могли бы быть полезны потенциальному русскому полемисту; первое, что приходит на ум, — это «Стязание Тимофея и Акилы», «Поучение Иакова новокрещенного из евреев» и некоторые пассажи из «Жития Грегентия» и «Жития Константина», не говоря уже о трактате Николая Лирского (после 1501 г.); однако воспользоваться ими было трудно. Далее, из «Иерусалимского стязания» полемист мог бы узнать следующие правила: «Спроси его о томто и том-то. Если он не может ответить, тогда скажи так...» Следовал ли этим правилам кто-либо из восточнославянских богословов — сказать трудно. Возможно, вопрос следования этим советам так и остался чисто академическим: слишком мало евреев было вокруг.

Тем не менее эти тексты читались. Им находили духовное применение, вне связи с прениями. Если бы в Московской Руси XV—XVI вв. возникла реальная потребность в создании действенных орудий против исповедующих иудаизм, материал, хоть и сырой, был бы под рукой. А чтобы возразить Исааку Троки, нашлись бы и умы, хоть и не столь совершенные и подготовленные, например, Иосиф Волоцкий, или Даниил Московский, или, само собой разумеется, Михаил Триволис, известный на Руси как Максим Грек — страстный и уверенный в себе полемист.

ГОРОДСКИЕ ЛЕГЕНДЫ И ЦЕРКОВНАЯ ТРАДИЦИЯ. ИВАН IV

В XV в. для евреев в Московской Руси опасность быть изгнанными или физически оскорбленными на религиозной почве была мала. Иван III принимал еврейского посланника из Крыма в начале 1470-х гг.; в 1474—1486 гг. за его торговыми делами с Каффой наблюдал еврей; в 1487 г. он пригласил в Москву некоего человека, которого он ошибочно считал «князем жидовским», обещая тому великие почести; его купцы (гости) имели отношения с еврейскими торговцами Киева и еврейскими чиновниками по пути из Каф-

фы в Рутению в 1488 г.; в 1490 г. при дворе Ивана III служил лекарь, магистр Леон из Венеции или Мантуи, которому было доверено врачевать княжескую семью. В то время арсенал стереотипов европейского Возрождения в отношении евреев еще не был широко известен на Руси, но уже поколение спустя, у Ивана IV мы впервые видим юдофобское отношение, переходящее границу фантасмагорического или «химерического» (используя термин Г. Лангмуира) и откровенно антисемитское. (В конце века в религиозной трактовке евреев проявляется усиление резкости тона, например, в «Просветителе» Иосифа Волоцкого, в «Послании на жидов и на еретики» (ок. 1488) ладожского инока Саввы и в «Слове на сошествие Святого Духа и против иудеев» (1470-е гг.?) «лжемитрополита» Спиридона Киевского, которого предположительно можно было бы отождествить с низложенным Саввой.)³² Без сомнения, антиеретические настроения все еще играли свою роль, и борьба с ересью содействовала использованию и переписыванию произведений adversus Iudaeos, но, на мой взгляд, есть явная опасность преувеличивать эту тенденцию. Особо надо иметь в виду, что в использовании антииудейских сочинений против еретиков отмечается уменьшение их «еврейских» качеств.

Во всем остальном взгляды на еретиков и иудеев, если от обвинений перейти к действию, не должны смешиваться. Хотя евреи в антиеретических писаниях рассматривались как архиеретики, как особая Ultima Thule ереси, на практике и в богословских сочинениях иных направлений они были более приемлемы, и им более охотно позволяли существовать рядом с собой, нежели еретикам. Могла возникнуть с виду парадоксальная ситуация, когда еретиков порочили за то, что они похожи на иудеев, в то время как в действительности еврей во плоти мог быть более желанен, чем еретик. Такая ситуация находила поддержку в высоком богословии, поскольку Израиль должен был быть со временем спасен, подтверждая тем самым христианскую истину.

По нескольким источникам известно, что в середине XVI в. некрещеные евреи не допускались в пределы Московской Руси, однако есть надежные свидетельства, что совсем недавно это было не так. К сожалению, мы мало знаем о дате и характере этого запрета. Существует несколько версий, или легенд, ходивших со времен Ивана IV, о том, почему так произошло. Мы узнаем об этом от иностранцев, посещавших Россию, и от русских, путешествовавших за границей. Эти первые свидетельства такого рода, происходящие из восточнославянских земель, заслуживают подробного обсуждения с привлечением источников.

В 1581 г. итальянец, имевший почти тридцатилетний опыт торговли с Россией, включая три года в Москве, утверждал, что он слышал одну такую историю из первых рук, от польского купца. Поляк заявил, что однажды, желая получить коммерческую выгоду, он продал «мумию» (в действительности — останки повешенного преступника) в запечатанной бочке еврейским торгов-



Иван Грозный. Гравюра на дереве неизвестного западноевропейского мастера XVI в.

цам специями из Константинополя, которые должны были переправить бочку в Москву. Затем он предупредил московских таможенников, и те были потрясены, открыв бочку, а когда происшедшее дошло до сведения царя, торговец объяснил, что «мумия» — это образец того, что евреи «развозят такие вещи по всему свету для отравы христиан». Однако царь укротил свой порыв — «умертвить» всех еврейских купцов, — когда торговец сказал, что достаточно будет сжечь все товары евреев и впредь запретить им въезд в Московское государство³³. Образ евреев-отравителей в сознании царя Ивана мог поддерживаться и семейными воспоминаниями о враче-еврее, казненном за то, что не смог исцелить дядю царя; наличие этого образа подтверждается его комментарием в часто цитируемом указе посланнику в Польше от 1550 г.: евреи «отравные зелья въ наше государство привозили» и потому не могут быть допущены в пределы Руси³⁴.

Существование запрета подтверждается лишь восемь лет спустя. Во время участия в московском восточном посольстве 1558 г. смоленский купец Василий Позняков на вопрос александрийского патриарха: «Есть ли в вашей земли, в государстве царьстве иноверных — жидове, и бусормане, ерътицы, и ковти, и арьмены, и протчая ихъ проклятая вера — ересь?» заявил: «Никако, владыко. У нашего государя в царьстве жилища имъ нетъ. Жидомъ государь и торговать нь велить впускать во свою землю». Услышав это, патриарх встал с престола и сотворил молитву государю, «что отогнали пръбеззаконных жидовъ, аки волковъ, от стада Христова», и заплакал, рассказывая ужасающую «стязательную» историю, как коварный «врачь-жидовин» пришел в Египет, чтобы отравить патриарха и «всех християнъ погубити». История эта (и даже эпизод, когда патриарх в споре получает превосходство) в чем-то напоминает широко известный рассказ о папе Сильвестре и его диспуте с раввином Замврием перед лицом Константина Великого. Сама по себе эта история стала известна в Московской Руси с 1559 г. и была включена в Степенную книгу и в Никоновскую летопись: единственный еврей превратился во многих («жидове»), пришедших к турецкому «паше», и сюжет приобрел некоторый драматизм. Эта история получила и самостоятельное распространение в XVI-XVII BB.35

Такого рода «святоагрессивные» легенды, которые раньше были известны лишь как неотъемлемая часть больших переводных сочинений, таких как Хроника Георгия Амартола, теперь постепенно приходили и с Запада, и с христианского Востока. (Почва для этого уже была в некоторой степени подготовлена, и совсем скоро, в XVII в., в Московскую Русь с притоком литературных памятников с Запада пришли повествования в стиле Возрождения, в которых были представлены новые, светские стереотипы евреев. Примером может служить московская редакция польской повести, действие которой происходит в Риме: некоему «жидовину» (он же — «чародей злой») дьявол

внушает мысль соблазнить замужнюю женщину и избавиться от ее мужа посредством магии, заставив женщину выстрелить в восковое изображение ее супруга, которое он для этого изготовил 36 .)

Однако несмотря на всеобщую тогдашнюю уверенность, что изгнание евреев состоялось только при Иване IV, это не совсем так. Участник посольства в Европу Дмитрий Герасимов, уже известный нам как переводчик и ученик Максима Грека, сообщал в 1525 г. итальянскому ученому Паоло Джовио, что больше всего московиты «ненавидят — хотя и могут всего лишь вспоминать его — еврейское племя и не впускают [евреев] в свои границы, почитая их вредными и самыми худшими из людей, которые недавно даже подучили турок отливать пушки «из меди» 37, таким образом еще раз подтверждая присутствие юдофобских слухов нового типа на Руси в XVI в. (Как указывает С. Рот, на средневековом Западе бытовало поверье, что во время войн евреи «были готовы предать христианский мир мусульманам или татарам <...> и потому вывозили для них из Германии большое количество оружия, спрятанного в бочках» 38.)

Вероятно, мы должны датировать общий упадок мирской благосклонности к евреям в Московской Руси первой четвертью XVI в., хотя у нас нет точных данных, и сам акт изгнания неправославных кажется слегка не соответствующим тому, что мы знаем о великом князе Василии III (1505-1533). Несомненно, здесь сыграла роль пропаганда против так называемых жидовствующих, развернутая уже после вынесенного им приговора, а также последовательный приток новых мифов о евреях. Следует отметить, однако, что наши данные в основном происходят из источников, связанных с международными отношениями, т.е. с той информацией о московском антииудаизме, которую ловили или выспрашивали пытливые иностранцы. Совсем мало сведений подобного типа мы имеем до XVI в., и кажущееся молчание могло бы быть истолковано как мало что значащее. Тем не менее контраст между фактическим положением дел в середине XVI в. и правлением Ивана III и его отца достаточно очевиден, чтобы предположить: в отношении к евреям наступили совершенно новые времена, более того, резко отмеченные своеобразием личности Ивана IV.

Остается открытым вопрос: переступил бы с такой легкостью грань между конвенциональным церковным антииудаизмом и более открытым антисемитизмом другой монарх, нежели Иван? В 1506 г. князь пинский Федор Ярославич (рутенский внук серпуховского князька, который в 1452—1453 гг. заказал список «Жития Грегентия») даже пожаловал евреям Пинска «местцо, где им собе школу поставити, а другое местцо на покоища» 39. Есть документ о пытках еврейских должников, одобренных князем Курбским после его побега в Литву, но нет причин полагать, что он не поступил бы так же по отношению к кому-либо другому из своих подданных 40. Что касается евреев,

князь Курбский разделял взгляды своего времени и был в курсе происходящего: например, он цитирует александрийский анекдот о евреях-отравителях уже в 1560-е гг. и в изобилии приводит еврейские параллели и ссылки в своей полемике с неправославными христианами. Однако его поступки по отношению к евреям едва ли могут быть связаны с какой-либо литературной изобретательностью в области антииудаики. (Хотя в научной литературе прошлых лет князя подозревали в том, что он приложил руку к одной рутенской «Толковой Псалтыри», сочинению с явной противоиудейской направленностью, в котором были использованы более ранние тексты adversus Iudaeos, но эта точка зрения недавно была признана необоснованной⁴¹.)

Есть одно знаменательное событие, возможно сыгравшее роль в усилении осведомленности общества относительно опасности евреев, но оценено оно может быть лишь по одному обличительному писанию Максима Грека и датировано лишь приблизительно временем правления Василия III (вероятнее всего 1516—1531 гг.). Синод предположительно рассматривал дело и, видимо, осудил некоего «Исака жидовина» за совращение христианской паствы⁴² (хотя нельзя исключать и того, что Максим Грек пишет здесь о своем бывшем соратнике, подозреваемом в ереси, но не еврее, — архимандрите Исааке Собаке, отлученном от церкви в 1531 и 1549 гг.; и таким образом, «обзываясь», Максим решительно отделяет себя от него). Сочувственно говоря о необходимости снисходительного отношения к обычным преступникам, Максим доказывает, что с неправославными следует обходиться совершенно иначе, проявляя «Божию ярость велию и праведну», и требует их казнить, поскольку евреи «распяли Емуже мы покланяемся <...> онижъ безпрестани кленуть, Егоже мы день и нощь благословляемь и славимь со Отцемь и Святымь Духомъ. Соблюдите землю нашу чисту и невредну отъ таковыхъ бешеныхъ псовъ» 43. В заголовке этого краткого «совета» Исаак назван «волхъ и чародей и прелестникъ», и хотя в основном тексте это голословное утверждение не повторяется вновь по отношению к Исааку, мы также можем осторожно приписать его Максиму. Стал ли суд над Исааком (если он действительно был евреем) конечной причиной изгнания евреев?

При этом говорить, как это делают некоторые историки, об особенной юдофилии в Московской Руси XVI в. нам кажется преувеличением. Молчание о нападках на евреев мало о чем говорит, если уж мы пришли к выводу о том, что евреи были выдворены за пределы русского государства (пограничная стража в Московии XVI в. была вполне эффективна). Что касается времени, предшествующего изгнанию (1510-е? 1520-е?), то есть одна интересная возможность, о которой говорит М.В. Дмитриев, следуя точке зрения Ю. Гессена и развивая ее. Как могли движения, подозреваемые в «жидовстве», столь успешно распространяться на рубеже веков даже после их публичного осуждения церковными иерархами? Такое возможно лишь при условии

значительной неопределенности в отношениях общества κ евреям и иудаизму⁴⁴.

Личная антипатия Ивана IV к евреям подчеркивается последствиями завоевания царем Полоцка в феврале 1563 г., как они представлены в современной нам литературе. Речь идет о бесчестном потоплении в Двине еврейских семейств, не пожелавших принять крещение, — не упомянутое в официальных московских реляциях, это событие несомненно имело место. Сведения источников, наиболее важными из которых являются сочинения М. Стрыйковского и Д. Тедальди, трудно согласовать с точностью. Казалось бы, масштабы события далеки от тех, о которых обычно говорится сегодня (300 человек), и евреи были не единственными неправославными пострадавшими (по-видимому, католические монахи и православные отступники также были преданы смерти).

Джованни Тедальди утверждает, что он слышал от самого царя (веро-



Максим Грек. Рисунок из рукописного собрания его сочинений. Конец XVI в.

ятно, вопрос был поднят в Европе на основе тенденциозных заявлений Стрыйковского об убийстве многих евреев, что свидетельствовало бы о кровожадности Ивана), что «всего только двух или трех насильственно крестил великий князь и потом велел утопить, объясняя свое приказание нежеланием, чтобы умирали христиане (sic! — $A.\Pi.-M.$), другие же были изгнаны» ⁴⁵. Количественные преувеличения — характерная черта западных летописцев того времени, а также путешественников, рассказывающих о зверствах грозного царя. И все же слова Ивана, даже если они переданы верно, нельзя принимать за чистую монету. В принципе, у Ивана IV не было причин искажать факты, учитывая его взгляды на евреев, однако хорошо известно, что время от времени он не отказывал себе в горестном унынии относительно своих поступков; иногда царь мог представить в ложном свете даже такие действия, которые он допускал в принципе. Что событие по своим масштабам соответствовало приобретенной репутации — этому противоречит полное молчание о нем в канцелярском реестре о взятии Полоцка, где содержатся походные

инструкции воеводам 46 . В таком контексте нам придется предпочесть число казненных евреев, значительно меньше того, что закрепилось в реноме. Но в любом случае при объяснении подобных эксцессов следует принимать в расчет своеобразную личность царя, перед тем как причислить их к широко распространенным умонастроениям в Московской Руси. Царскую же позицию поддерживает митрополит Афанасий в официозном труде «Степенная книга царского родословия» (1560-е); он с одобрением рассказывает о полоцких убийствах и хвалит изгнание «богоубийственных» евреев из Литвы в $1495 \, \Gamma_{\cdot}^{47}$

В 1540-х гг. молодой Иван IV получил письменное (а возможно, и устное) наставление от Максима Грека, а в 1553 г. они встретились, и царь снова мог слышать «словесы <...> воистину сладчайшими, паче меда, каплющаго ото уст его преподобных», рассказ о том, как «басурмане» проливали христианскую кровь под Казанью менее года назад⁴⁸. Максим, чья ученость, по просьбе царя, должна была быть направлена против ереси, вполне мог поделиться своими взглядами на евреев с Иваном. Когда в 1564 г. Иван описывал жестокое боярское окружение, получившее власть во времена его детства, как «сонмище иудейское» 49, мы слышим в этом отзвук византийской гомилетики и пасхальной гимнологии Иоанна Златоуста: «идеже блудница предстоить, блудилище есть мъсто то, пачеже не блудилище и позорище есть сънмище жидовское, но и вертепъ разбоиником и обиталище звъремъ»⁵⁰. Возможно также, мы видим здесь объединение старых церковных и новых светских мифов о «жидовех». В 1570 г. в прении с лютеранином Яном Рокитой Грозный охарактеризовал Десятисловие как свод основных правил иудаизма и обвинил своих оппонентов: «Не подобаеть истинным христианом евангельское учение претекати, во 2 законе полагати, еже есть отступление бедно, и со иудеи Христа распинати начинати»⁵¹. Такую характеристику можно нередко встретить среди православных того времени. Почитание десяти заповедей было одним из основных обвинений в адрес «жидовскаа мудрствующих», и потому было бы напрасно искать конкретные источники этих неопределенных и в то же время ужасающе типичных упоминаний. Без особых усилий мысль о «жидовстве» приходила православному на ум при обсуждении верований как протестантов, так и католиков, и хотя подобные тексты и отражают своего рода взгляды на евреев, но совершенно непозволительно доверять им в качестве обвинений в иудаизации. О настоящих «жидовскаа мудрствующих» они так и не говорят.

Точно так же тексты, направленные против «латынян», с самого начала христианства на Руси всуе взывали к видимому сходству католиков и иудеев 52 — и тому в конце XV — начале XVI в. найдется немало примеров.



Приезд в Москву Максима Грека в 1518 г. Миниатюра летописного свода XVI в.

СОБЫТИЯ В ЛИТОВСКОЙ РУСИ ДО 1569 Г.

Со второй половины XVI в., когда усилилось взаимообогащение западных (польских) и восточных течений в Речи Посполитой, последовавшее за водоворотом идей Возрождения, Реформации и т.н. Контрреформации, по-

ложение дел стало меняться и на Юго-Западе, причем основательно, и завершился этот процесс только в XVII в. Одновременно после Люблинской унии 1569 г. между Польшей и Литвой более радикальная еврейская колонизация Рутении решительно изменила картину иудео-христианских отношений53. До сих пор основной поток противоиудейской литературы оставался неизменным — в нем преобладали византийские тексты, распространившиеся на этих землях в XIV-XV вв. Однако такого рода тексты постепенно начинают исчезать, подобно тому как постепенно сходит на нет и связанная с сочинениями, предсказывающими конец света, традиция, столь настойчиво развивавшаяся в XV в. Тем не менее одно из главных произведений этой традиции (текст которого не сохранился, и судить о нем можно лишь по цитатам в других произведениях) оставалось в обращении и породило новую компиляцию — «Особное мовене до жидов под короткими словы от всих пророк о Христе», которое в конце 1570-х гг. было присоединено в качестве дополнения («Помоц») к более раннему житийному стязанию св. Грегентия с раввином Ерваном в рукописи весьма влиятельного в эту эпоху Супрасльского Благовещенского монастыря. Вполне возможно, что в это время «Иерусалимское стязание» было заново переработано на более разговорном рутенском языке.

Что же до вновь составленных рутенских текстов, то они в этот период практически отсутствуют до самого конца XVI в. 54 Как всегда, евреи часто встречаются в полемических сочинениях, направленных против католиков и протестантов, которые уподобляются евреям и приобретают еврейские атрибуты. Так обстоит дело, например, в посланиях нестяжателя старца Артемия, беглого игумена Троице-Сергиевой лавры, или в трудах попа Василия Острожского. Под пером рутенского книжника, виленского проповедника Стефана Зизания (1596) даже противоиудейские эсхатологические топосы пятнадцатого слова Кирилла Иерусалимского, посвященного наставлению новообращенных, переосмысляются и перенацеливаются на католиков и протестантов и лично на папу римского⁵⁵. Поучительно наблюдать, как сочинение, воспринимаемое как противоиудейское в Рутении до 1492 г., теперь, кажется, нейтрализуется вместе со страхом перед еврейским противодействием (возможно, и не существовавшим). Тем не менее во вполне традиционном ключе (предполагающем замену одного Завета другим, одного избранного народа другим) создается некоторое количество экзегетических сочинений, комментирующих библейские книги (в принципе, к этим текстам может быть причислено и «Особное мовене») — «Толковая Псалтырь», «Поучительные евангелия» и т.п. Помимо восполнения постоянной потребности укрепления слабых духом и всегда актуального объяснения равновесия между Ветхим и Новым Заветами, между евреями и христианами, эти тексты, возможно, действительно использовались в диспутах как с иудеями, так и с «иудействующими» (с православной точки зрения) протестантами.

В самом конце рассматриваемого периода, как показывает неожиданное открытие Бориса Серова, антисемитские мифы из Западной Европы бесшумно нашли доступ и в религиозные размышления православных богословов, но уже в новом направлении. В полемическом рутенском сборнике 1560-х гг. читаем следующие слова о еврейской Пасхе как вероятной пародии на евхаристию, возможно отображающие представления об осквернении гостии, так хорошо известные европейскому Средневековью: «агньца знову жрут, мучат, бодут при своих обеднях. В посмех собе имают оного ангьца раз забитого и пожрена на отпущение грехов всех верных» 56.

К сожалению, древний автор не развивает эту мысль дальше. И хотя короткий пассаж намекает на тонкую струйку западной антииудаики, просочившуюся в восточную литературу, и являет собой очень ранний образец химерических мифов о евреях, он все же остается во многом сам по себе. На протяжении XVI в. еще очень редко можно найти какое бы то ни было знание о такой существенной вещи, как Талмуд, что свидетельствует против действительной богословской конфронтации с иудеями. Известный немногочисленным читателям Николая Лирского (см. выше) и, возможно, упомянутый полоцким ученым Франциском Скориной в начале XVI в. как одна из книг, написанных на халдейском (т.е. арамейском) языке, «талмуд, сиречь толкование закона» будет «представлен» и широко освещен лишь в сочинении Иоанникия Галятовского «Мессия правдивый» 1669 г. 58 Но это будет уже во многом другой, «дивный новый мир».

Перевод с английского Ольги Ковалевой

 $^{^1}$ Более того, мы не должны смешивать этого книжника, уроженца Балкан, с его тезкой XI в. Феодосием «I» Печерским.

 $^{^2}$ Скрынников Р.Г. Русская история IX—XVII веков. СПб., 2006. С. 84. Автор также традиционно связывает евреев с ростовщичеством в связи с киевскими событиями 1113 г. (см. с. 96—97).

³ Об этом см. подробнее: *Pereswetoff-Morath A*. A Grin without a Cat (далее — GWAC). Lund, 2002. Vol. 1–2.

⁴ Подобно библеисту И. Евсееву, см.: *Евсеев И.* Словеса святых пророк — противоиудейский памятник по рукописи XV века // Древности. Труды Славянской комиссии Императорского Московского археологического общества. М., 1907. Т. 4. Ч. 1. С. 153— 200. Другую точку зрения см.: *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI—XV веков) (Sagners slavistische Sammlung, Bd 26). München, 2000. Под Рутенией мы понимаем территорию, в советской и российской историографии обозначаемую как Юго-Западная (и реже Литовская) Русь.

⁵ См.: *Пересветов-Мурат А*. Аграф пророка Ездры. Вновь идентифицированный источник Речи Философа // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2008. С. 48—50.

- 6 Подробнее см.: *Пересветов-Мурат А*. «Адонаи, заблудихомъ!»: об образе спорящего жидовина в восточнославянской письменности XIV—XV веков // Архив еврейской истории. М., 2007. Т. 4. С. 66, 68, 80, 82.
 - 7 Антихристианский раввинистический компендиум эпохи поздней античности.
- ⁸ Ср.: *Taube M.* The Book of Job in Vilnius 602 // Jews and Slavs. Jerusalem; Sofija, 2005. Vol. 15. P. 281–296; *Темчин С.Ю.* Схария и Скорина: об источниках Виленского старозаветного свода (F 19–262) // Senoji Lietuvos literatūra. Vilnius 2006, Vol. 21. P. 289–316; и (с некоторым чувством здравой критики): *Gardette Ph.* Judaeo-Provençal Astronomy in Byzantium and Russia (14th–15th c.) // Byzantinoslavica. 2005. Vol. 62. P. 195–209.
 - ⁹ Об этом сюжете см. статью В. Петрухина в данном томе.
- ¹⁰ *Берлин И.З.* Евреи в Южной Руси в эпоху Киевского и Галицко-Волынского государства // История евреев в России. М., 1921. Т. 1. Ч. 1. С. 122; ср. *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1990 (изд. 2-е). Т. 1. Ч. 1. С. 211–214.
- ¹¹ Следует особо отметить, что возможность зависимости восточнославянского антииудаизма от «пережиточных» воспоминаний о владычестве хазар столь мала, что может не приниматься в расчет. Связь лексем «хазары» и «евреи» в христианской Руси очень расплывчата, если не сказать больше. Ср.: *Pereswetoff-Morath A*. «Simulacra of Hatred»: on the Occasion of an Historiographical Essay by Mr. Dennis Eoffe // Ab Imperio. 2003. Т. 4. Р. 619—620; *Петрухин В.Я.* Евреи в древнерусских источниках. XII—XIII вв. // Архив еврейской истории. М., 2005. Т. 2. С. 144 и сл.
 - ¹² См.: *Петрухин В.Я.* Евреи... С. 152–153 и соответствующие примечания.
- ¹³ См.: Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 20, 22, 127, 334 и сл., 342. Ср. ниже о Владимире Мономахе.
- 14 См.: *Толочко А*. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М., 2005.
 - ¹⁵ Cm.: GWAC 2. P. 23.
- ¹⁶ Cm.: *Pereswetoff-Morath A.* «Whereby we know that it is the Last Time»: Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Antidoron natalicium Laurentio Steensland expleto sexagesimo quinto aetatis anno oblatum (Slavica Lundensia Supplementa, vol. 3). Lund 2006. P. 12–14; *Taube M.* The Fifteenth-Century Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Muscovy, Ruthenia and Lithuania in the Late Middle Ages / Eds. Vyacheslav V. Ivanov & Julia Verkholantsev. Moscow, 2005. P. 202.
- ¹⁷ Lange N.R.M., de. A Fragment of Byzantine anti-Christian Polemic // Journal of Jewish Studies, 1990. Vol. 41. No. 1. P. 96, 99.
- ¹⁸ См.: *Федорова Е.С.* Трактат Николая де Лиры «Probatio adventus Christi» и его перевод на церковнославянский язык конца XV века. М., 1999. Т. 1–2. С. 43, 45, 125, 147. В целом представление о том, что еврейская литургия содержит проклятия христианам, было нередким в литературе *adversus Iudaeos*, однако более ранних славянских примеров не припоминается. Нескладный перевод небольшого трактата Николая Лирского, часто трудный для понимания без латинского оригинала, никогда широко не переписывался (см. выше).
- ¹⁹ В частности, ок. 1646 г. там находился экземпляр опубликованного в 1639 г. трактата *De termino vitae* приверженца мессианизма маррана р. Менаше бен Исраэля;

в описи 1688 г. находим арамейскую (или арамейско-ивритскую) грамматику — «Gramatika Chaldeica». Ср. описи в: *Щавинская Л.Л.* Литературная культура белорусов Подляшья XV—XIX вв.: книжные собрания Супрасльского Благовещенского монастыря. Минск, 1998. С. 136, 144.

- ²⁰ Житие Грегентия (РГБ. ТСЛ № 772. Л. 35).
- ²¹ См. известный спор о соответствии в книге Исайи (7:14) древнееврейского 'almah 'молодая женщина' греческому parthenos 'дева' («Стязание Тимофея и Акилы»).
- ²² Формально даже происхождение от Иосифа Обручника являлось бы «незаконным» с правовой раввинистической точки зрения (см.: *Chilton B.* Recovering Jesus' *Mamzerut //* Jesus and Archaeology / Ed. James H. Charlesworth, Grand Rapids. Mich. & Cambridge, 2006. P. 84–110). О восклицании «мамзиръ!» см.: *Пересветов-Мурат А.* «Алонай...». С. 61.
- 23 В частности, таких точек зрения, неоднократно воспроизводимых в дальней-шем, придерживались ученые XIX в. И.И. Малышевский и Филарет (Гумилевский).
 - ²⁴ GWAC 1. P. 273–276.
- ²⁵ 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 (Slavica Bergensia, vol. 2) / Ed. Ingunn Lunde. Bergen, 2000. P. 58.
- ²⁶ См.: *Турилов А.А.* Забытое сочинение 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 веках. М., 1999. С. 128. Ср. Мф 28:12—16.
- ²⁷ Например, в пассаже из «Слова о небесных силах, чего ради создан бысть человек» (нач. XIII в.), которое приписывается Авраамию Смоленскому: «диавол ... жыды научи распяти [Исуса]. фарисеи же и книжници ведуше яко сынъ божии есть, и завистию распяша его, и к кресту пригвожденъ бысть, и смерти вкуси ако человекъ» (цит. по изд. С.П. Шевырева в: Известия имп. Академии наук по Отделению русского языка и словесности. 1861. Кн. 9. № 3. Стб. 186).
 - ²⁸ Cm.: *Taube M.* The Fifteenth-Century Ruthenian Translations...
 - ²⁹ Cm.: GWAC 1. P. 96–99.
- ³⁰ Фотий, митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос. М., 2005. С. 123.
- ³¹ *Isaac ben Abraham Troki*. Faith Strengthened / Transl. Moses Mocatta. London, 1851 (существует несколько современных репринтных изданий).
- ³² Можно также указать на относительную популярность в XV в. переводного апокрифического «Сказания о 12 пятницах», где склонность к убийству и неверность евреев особо подчеркиваются. Для обострившихся в XVI в. отношений можно указать на сочинения Максима Грека, афонского монаха (и до того итальянского доминиканца), который многие годы провел в Московской Руси, занимаясь написанием, переводом и справой книжных текстов и чьи взгляды на евреев как на бешеных псов можно сравнить только с позицией Ивана IV, хотя в действительности они могут быть вызваны faux pas одного еретика, а не евреев. Те полемические сочинения Максима Грека, которые непосредственно затрагивают тему иудаизма, входят в круг ключевых антиеретических текстов в двух или трех авторских сводах (1530—1540-е гг.), которые отредактированы так, чтобы сформировать некое единство. Следует отметить, что

часть этих трудов была написана Максимом по-гречески задолго до его прибытия в Москву, возможно, в попытке оградить себя от подозрений в ереси (ср.: Ševcenko I. On the Greek Poetic Output of Maksim Grek // Palaeoslavica. 1997. Vol. 5. P. 246—248; Синицына Н.В. Максим Грек в России. М., 1977. С. 170 и сл., 187; она же. Максим Грек и Савонарола (О первом рукописном собрании сочинений Максима Грека) // Феодальная Россия во всемирно-историческом процессе: Сборник статей, посвященный Льву Владимировичу Черепнину. М., 1972. С. 149—156).

- 33 Шмурло Е. Известия Джиованни Тедальди о России времен Иоанна Грозного // Журнал Министерства народного просвещения. 1891. № 275. С. 129—130; ср.: $P[\grave{ere}]$ le Pierling. La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques. Paris, 1897. Vol. 2. P. 64—67.
- ³⁴ Меморандум М.С. Еропкину, московскому посланнику к королю Польши, от 28 декабря 1550 г. См.: Сборник императорского русского исторического общества. 1887. Т. 59. С. 341.
- 35 См.: Библиотека литературы Древней Руси (далее БЛДР). СПб., 2000. Т. 10. С. 50—56. Ср.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 296—297; Полное собрание русских летописей (далее ПСРЛ). М., 2000 (1904). Т. 13. Стб. 306—307.
- 36 «Повесть о некоемъ купце Григории, како хоте его жена с жидовиномъ уморити» (БЛДР. СПб., 2006. Т. 15. С. 105—107 и прим.).
 - ³⁷ Латинский текст см.: GWAC 2. P. 244.
- ³⁸ *Roth C.* The Medieval Conception of the Jew: a New Interpretation [впервые опубликовано в 1938 г.] // Essential Papers on Judaism and Christianity in Conflict. From Late Antiquity to the Reformation / Ed. J. Cohen. New York & London, 1991. P. 308.
 - ³⁹ GWAC 1. Р. 178 и сл.; GWAC 2. Р. 29.
- ⁴⁰ Kalugin V. Le 'thème juif' dans l'Œuvre 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) / Ed. Michel Dmitriev, Daniel Tollet & Élisabeth Teiro. Paris, 2003. P. 105–108.
 - ⁴¹ Там же. С. 101–102, 110–113; ср. GWAC 1. Р. 187 и сл.
 - ⁴² GWAC 2. P. 22–23.
- ⁴³ Сочинения преподобнаго Максима Грека изданныя при Казанской Духовной Академіи. Изд. 2-е. Казань, 1895. Ч. 1. С. 42–45.
 - ⁴⁴ Dmitriev M.V. Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? // Les Chrétiens... P. 87.
- ⁴⁵ Шмурло Е. Указ. соч. С. 129. Ср. также: Александров Д.Н., Володихин Д.М. Борьба за Полоцк между Литвой и Русью в XII—XVI веках. М., 1994. С. 103—105.
- 46 Книга полоцкого похода 1563 г. / Ред. К.В. Петров (Рукописные памятники. Вып. 9). СПб., 2004. С. 66 и сл. На Руси это событие впервые упомянуто в псковской летописи 1567 г. (ПСРЛ. Т. 5. Ч. 2. С. 244).
 - 47 Степенная книга царского родословия. М., 2008. Т. II. С. 273, 388.
- 48 История о великом князе Московском князя Андрея Курбского // БЛДР. СПб., 2001. Т. 11. С. 352.
 - 49 Первое послание Ивана Грозного Курбскому // БЛДР. СПб., 2001. Т. 11. С. 40.
- ⁵⁰ РГБ, ТСЛ № 147. Л. 51об. Фрагмент из первого «Слова против иудействующих» Иоанна Златоуста, известного в рукописной традиции как «Слово против иудеев», отражает некоторые сюжеты пророческих книг. Ср. и у Леонтия Константино-

польского: «о сънмице [sic] кръвемъ ра^дующи ясе, добрѣ бо те соломонь пиявицу нар(e)^че, яко туж^диихъ кръвеи съсателницу» (этот пассаж необычен крайней агрессивностью). См. GWAC 1. P. 66ff.

- 51 БЛДР. СПб., 2001. Т. 11. С. 226.
- ⁵² *Podskalsky G.* Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982. S. 170ff.
- ⁵³ Serov B. Les Juifs et le judaïsme dans les écrits polémiques des Slaves orientaux de la Rzeczpospolita (second moitié du XVI°–XVII° siècle) // XVII° siècle. 2003. No. 220. P. 501–514; Серов Б. Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. // Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения И.А. Воронкова. М., 2001. С. 58–85; Dmitriev M.V. Terrain à explorer: antijudaïsme, philojudaïsme, antisémitisme dans les sociétés de rite grec avant le XVIII° siècle (en guise de conclusion) // Les Chrétiens... P. 355ff.
- ⁵⁴ Помимо «Особного мовене» Б. Серов указывает на сочинение Мелетия Пегаса «О Христе благочестивом к иудеом ответ», изданное во Львове в 1593 г. (*Serov B.* Les Juifs... P. 504, с важными замечаниями).
- 55 «Казанья об антихристе» (см. о нем: *Опарина Т.А.* Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. Новосибирск, 1998. С. 330 и сл., а также гл. 4); переработанную редакцию см.: Кириллова книга. М., 1644.
- ⁵⁶ Серов Б. Представления о евреях... С. 72; *idem*. Les Juifs... Р. 509. Об одном из первых обвинений по кровавому навету на восточнославянской почве (хотя и в смешанной католическо-православной среде в Подляшье) в 1564 г. см.: Серов Б. Представления о евреях... С. 83. Эта заостренная грань антииудейской полемики должна быть сопоставлена с новым прочтением старого сюжета о Евстратии Постнике (см. раздел 2.2 данной книги) в летописи из Юго-Западной Руси (XVII в.), где этот сюжет представлен как сбывшееся пророчество о Крестовом походе 1096 г.: «заходные царие и князи идеже обретоша Жидовъ, убиваху их, нудяще креститися. И много тогда Жидовъ погибе, якоже им преподобный Евстаратий [sic] мученикъ прорече, егда от нихъ распятъ бысть» (Густынская летопись; ПРСЛ. СПб., 2003. Т. 40. С. 67, ср. с. 82).
- ⁵⁷ *Евсеев И.Е.* Толкования на книгу пророка Даниила в древнеславянской и старинной русской письменности. М., 1905. С. 44. Скорина, возможно, заимствовал эти сведения у Николая Лирского, сочинения которого он знал и использовал (Там же. С. 22).
- ⁵⁸ *Серов Б.* Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый» // Еврейская культура и культурные контакты: Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 3. С. 100–114.

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI-XV веков) (Sagners slavistische Sammlung, Bd 26). München, 2000.

Пересветов-Мурат А. «Адонаи, заблудихомъ!»: об образе спорящего жидовина в восточнославянской письменности XIV—XV веков // Архив еврейской истории. М., 2007. Т. 4. С. 51-83.

Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988—1237 гг.) (Subsidia Byzantinorossica. Т. 1). СПб., 1996.

Прохоров Г.М. Предисловие переводчика // Иоанн Кантакузин: Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения. СПб., 1997.

Серов Б. Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. // Материалы научных чтений, посвященных 80-летию со дня рождения И.А. Воронкова. М., 2001. С. 58—85.

Славова Т. Тълковната Палея в контекста на старобългарската книжнина. София, 2002.

Dmitriev M. Christian Attitudes to Jews and Judaism in Muscovite Russia: the Problem Revisited // CEU History Department Yearbook. 2001–2002. P. 21–41.

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) / Ed. Michel Dmitriev, Daniel Tollet & Élisabeth Teiro, Paris, 2003. P. 77–98.

Külzer A. Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialoglitteratur und ihrem Judenbild. Stuttgart und Leipzig, 1999.

Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. Lund 2002. Vol. 1, 2.

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 (Slavica Bergensia, vol. 2) / Ed. Ingunn Lunde. Bergen, 2000. P. 33–75.

Pereswetoff-Morath A. «Whereby we know that it is the last time»: Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Antidoron natalicium Laurentio Steensland expleto sexagesimo quinto aetatis anno oblatum (Slavica Lundensia Supplementa, vol. 3). Lund, 2006.

Picchio R. L'imagine dell'ebreo nella tradizione russa antica // Gli ebrei dell'Europa orientale dall'utopia alla rivolta / M. Brunazzi, A.-M. Fubini (eds.). Milano, 1985. P. 159–181.

Podskalsky G. Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237). München, 1982.

Serov B. Les Juifs et le judaïsme dans les écrits polémiques des Slaves orientaux de la Rzeczpospolita (second moitié du XVI^e–XVII^e siècle) // XVIIe siècle. 2003. No. 220. P. 501–514.