



КОНСТАНТИН БОНДАРЬ

СРЕДИ КНИЖНИКОВ И ПОЭТОВ

ОЧЕРКИ СЛАВЯНО-ЕВРЕЙСКИХ
КУЛЬТУРНЫХ КОНТАКТОВ

Константин Бондарь

Среди книжников и поэтов

очерки славяно-еврейских культурных
контактов

Издательские решения
По лицензии Ridero
2024

УДК 2
ББК 86.3
Б81

Шрифты предоставлены компанией «ПараТайп»

Бондарь Константин

Б81 Среди книжников и поэтов : очерки славяно-еврейских культурных контактов / Константин Бондарь. — [б. м.] : Издательские решения, 2024. — 122 с.
ISBN 978-5-0062-5788-7

Сборник статей, описывающих языковые и литературные контакты между древнерусскими и еврейскими книжниками, развитие еврейской темы в русской и украинской прозе и поэзии XIX – XXI вв.

**УДК 2
ББК 86.3**

16+ В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

ISBN 978-5-0062-5788-7

© Константин Бондарь, 2024

ОТ АВТОРА

Дорогой дедушка! Я хочу рассказать тебе о том, что произошло со мной и с тобой с тех пор, как ты умер...

Бел Кауфман – Шолом-Алейхему

Прадед Израиль Бондарь числился до революции «балтским мещанином», а его тесть, Янкель-Меир Елисаветский, был торговцем в Вознесенске. Их сыну и внуку – моему деду – выпала совсем другая судьба. Родившийся в селе Волошино Одесской области, Михаил Бондарь вырос в краю шахтеров и металлургов – в Енакиево. Пристрастившись к чтению, он занялся самообразованием, а позже стал филологом, но прожил жизнь как историк: преподавал историю, обществоведение и политэкономия, интересовался публицистикой, следил за прессой.

Из поколения 1922 года рождения с фронта вернулись единицы. Лейтенант Бондарь воевал сначала как командир минометного расчета, потом продолжил службу особистом. Летом 1945 г. в Берлине ему довелось повстречаться с Герхартом Гауптманом – драматургом, романистом, нобелевским лауреатом. Бойцы привезли голодавшему писателю продуктовый паёк, и благородное достоинство, с которым он держался, дед помнил всю жизнь.

Окончив Харьковский университет, Михаил Бондарь был назначен директором школы в райцентре. Затем он работал цензором, сотрудником типографии, учителем, завучем, преподавателем техникума. Обладая кругозором ученого и страстью библиофила, дед остался «старым учителем», чтобы, по его словам, «нести что-то людям». Покончив с прочим, он занялся

главным делом своей жизни – воспитанием внука. Но до общения с ним мне надо было еще дорасти: дед предлагал партнерство, а не покровительство.

«Ты будешь работать над словом!» – предсказывал он, когда я стал студентом харьковского филфака. О перспективах занятий на стыке наук я впервые услышал от деда еще школьником. А в конце 90-х, когда его уже не стало, навыки лингвиста и литературоведа пригодились при встрече с иудаикой. Так я попал в небольшой отряд славистов, исследующих славяно-еврейские культурные контакты – от древнерусской книжности до современной литературы. Продолжающиеся второе тысячелетие, эти контакты стали главной темой книги.

ПОВЕСТИ О СОЛОМОНЕ: ДРЕВНЕРУССКИЙ МИДРАШ¹

*Профессорам Аркадию Ковельману
и Александру Кулику – научным
руководителям магистерской работы*

Повести о Соломоне относятся к текстам еврейско-славянской книжности, известным в науке с середины XIX в. и остающимся предметом актуальных занятий источниковедов и текстологов, как славистов, так и гебраистов². Эти тексты обязаны своим происхождением ученой прослойке книжников. В течение нескольких веков древнерусская и еврейская культуры тесно взаимодействовали в восточноевропейском ареале их бытования: киевском (в землях Киевской Руси, в XI–XII вв.), галицко-волынском (XII–XIII вв.) и литовско-белорусско-украинском (XV–XVI вв.). С одной стороны, это были непосредственные этнокультурные контакты, отразившиеся в фольклорных текстах и народных обрядах, с другой – опосредованные, вызванные полемикой с иудаизмом, взаимным интересом интел-

¹ Мидраш – жанр позднеантичной и средневековой еврейской литературы (как и каждое произведение в этом жанре), задача которого – прояснить и истолковать темные, лаконичные или недостающие места в библейском тексте. Название очерка ориентируется на труд Д. Кугела «Древнерусский мидраш», посвященный апокрифам о Якове (Москва: Книжники, 2020).

² Из последних работ см.: Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире / Под ред. В. Московича, А. Торпусмана, М. Членова. Москва-Иерусалим, 2014 («Jews and Slavs», vol. 24).

лектуалов, влиянием еврейской литературы на восточнославянские.

Считается, что евреи в Восточной Европе были посредниками между Византией, арабским миром и Древней Русью, независимо от конфессии и идеологии вместе с христианскими учеными участвовали в книжном деле, когда сложились условия для этого¹. В результате древнерусская письменность обогатилась рядом переводов с древнееврейского. Моше Таубе, глава иерусалимской школы иудеославики, предлагает следующую классификацию переводов: ранние (киевской и галицко-волинской эпохи): фрагменты *Книги Иосиппон* в составе *Повести временных лет*, *Еллинского и Римского летописца* 2-й редакции, *Академического Хронографа*; рассказы из мидрашей о Моисее и Соломоне; поздние (выполненные на восточнославянских землях Великого княжества Литовского): библейские книги из *Вилленского кодекса*, научные сочинения, такие как *Шестокрыл*, трактат *О сфере (Космография)*, *Намерения философов Аль-Газали*, *Логические термины* Маймонида, *Тайная Тайных* Псевдо-Аристотеля².

Другая школа иудеославики, петербургская, в лице Анатолия Алексеева утверждает, что с еврейского оригинала была переведена и библейская *Книга Есфирь* в ее ранней, «киевской» редакции, и *Песнь Песней* по единственной рукописи XVI в. из Музейного собрания Российской государственной библиотеки³. Между двумя школами продолжается дискуссия по поводу происхождения *Книги Есфирь*⁴, а также времени по-

¹ Пересветов-Морат А. Христианский антииудаизм и иудейско-православные отношения в Восточной Славии в Средние века и раннее Новое время (до 1570 г.) // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. Т. 1. Москва — Иерусалим, 2010 С. 425.

² Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России... С. 365—395.

явления на Руси фрагментов *Иосиппона*, предполагаемых авторов и адресатов переводов.

Также не следует забывать о *Псалтыри Феодора*⁵, занимающей промежуточное положение между ранними и поздними переводами, и о еврейских глоссах на полях восточнославянских рукописей *Пятикнижия* – следах «деятельности переводческого кружка, который во второй половине XV в. при участии еврейского книжника Захарии занимался библейскими переводами, причем для христианской аудитории...»⁶

Повести о Соломоне представляют собой цикл из десяти небольших новелл. Основанные на библейских текстах, повести содержат новые, апокрифические сведения о царе Соломоне. Из письменности апокрифы о библейском царе перешли в устную традицию: сюжеты, восходящие к ним, отмечены в духовных стихах и сказках; образы Соломона и Китовраса вдох-

³ Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи до XV века // *Jews and Slavs*. Vol. 1. Jerusalem, 1993; Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999; Алексеев А. А. Песнь Песней в древней славяно-русской письменности. Москва, 2002.

⁴ Алексеев А. А. Переводы с древнееврейских оригиналов в древней Руси // *Russian Linguistics*. 1987. Vol. XI. P. 1–20; Еще раз о «Книге Есфирь» // *Русский язык в научном освещении*. 2003. Т. 1 (5). С. 185–214; Кулик А. О несохранившейся греческой версии *Книги Есфирь* // *Славяноведение*. 1995. №2. С. 76–80; Lunt H. G., Taube M. Early East Slavic Translations from Hebrew // *Russian Linguistics*. 1988. Vol. XI. P. 147–187; The Slavonic Book of Esther: Translation from Hebrew or Evidence for a Lost Greek Text? // *Harvard Theological Review*. 1994. Vol. 87/3. P. 347–362.

⁵ Сперанский М. Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора Еврея. Москва, 1907.

⁶ Грищенко А. И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва, 2018. С. 139.

новляли иконописцев и резчиков. Пик популярности цикла приходится на XV в., которым датируется наибольшее число его рукописей, или списков, хранящихся сегодня в библиотеках Москвы и Санкт-Петербурга. Старейший список – рукопись из собрания Е. В. Барсова (Государственный исторический музей, Москва).

Жанр, в составе которого сохранились повести Соломонова цикла, называют *Хронографической Палеей* (в нем объединяются черты двух жанров: собственно *палеи*, или Толковой Палеи, т. е. библейских пересказов и толкований, и *хронографа* – изложения всемирной истории). Один из ведущих специалистов по палеям, Е. Г. Водолазкин¹, полагает, что апокрифы прибавлялись по мере эволюции палейного жанра от Толковой к Хронографической Палее. Повествование о Соломоне как единство библейского и апокрифического материала носит скорее не толковательный, а беллетристический характер. И это объясняет, почему часть списков представлена четым жанром². Энциклопедические четьи сборники появились в XV в. и обслуживали потребность монахов-книжников в келейном чтении на досуге. Их распространение было частью подъема рукописного дела в конце XV в. Между монастырями поддерживался обмен рукописями, подбор статей в них соответствовал вкусам заказчиков или переписчиков, а в книгах отражались новые веяния: внимание к научным знаниям, интерес к античным и апокрифическим сочинениям. Распространение светской литературы в Московской Руси шло через составителей четых сборников, а те, в свою очередь, были связаны с переводчиками и первыми редакторами текстов.

¹ Водолазкин Е. Г. Новое о палеях // Русская литература. 2007. №1. С. 3 – 23.

² Дмитриева Р. П. Четьи сборники XV в. как жанр // ТОДРЛ. 1972. Т. 27. С. 150–180.

ПОВЕСТЬ О КИТОВРАСЕ

«Повесть о Китоврасе» читается в начале Соломонова цикла. Ее тема — помощь демонического существа в постройке иерусалимского храма — продолжает описание строительства из библейской *3-й Книги Царств* (3 Цар. 6–7). Сюжет повести состоит из нескольких эпизодов: подготовка и захват Китовраса; нрав Китовраса и его загадочное поведение; первая беседа с Соломоном и сообщение о *шамире*; добыча *шамира*; объяснение загадочных действий Китовраса; вторая беседа с царем и свержение Соломона с трона, его возвращение и страх перед своим антагонистом.

Соответствующий палейному рассказу фрагмент содержится в Вавилонском Талмуде, в трактате *Гиттин*. Талмуд соотносит Соломона с нечистой силой, способной помочь ему в постройке храма, и древнерусская повесть полностью повторяет структуру и последовательность частей этого рассказа. Царь нуждается в Китоврасе, чтобы не нарушить заповедь: камни для постройки храма не должны обрабатываться металлическими орудиями: «ни молота, ни тесла, ни всякого другого железного орудия не было слышно в храме при строении его» (3 Цар. 6:7). Текст не объясняет, каким образом Китоврас может помочь строительству, но Соломон отправляет за ним своего лучшего боярина. Применив хитрость, боярин связывает уснувшего от вина Китовраса и накладывает на него магическую печать. По дороге в Иерусалим Китоврас проявляет сострадание к людям: обходит хижину бедной вдовы и указывает путь сначала слепому, а затем захмелевшему человеку. Во дворце он дает царю дельные советы по поводу еды и питья. Далее, в первом разговоре выясняется, что Китоврас может помочь царю выполнить заповедь: для этого нужен *шамир*. Дав совет по его добыче, Китоврас остается в Иерусалиме. После того как *шамир* доставлен, храм может быть беспрепятственно построен. Пока шло строительство, Китоврас жил здесь же, отвечая на вопросы царя и боярина о своих странных поступках по пути.

Так завершается одна сюжетная линия. Вторая связана с испытанием Соломона: во время второй беседы с Китоврасом, уже после постройки храма, Соломон хочет испытать силу Китовраса и отдает ему кольцо. Тот проглатывает его и забрасывает царя «на край земли обетованной», где его отыскивают мудрецы и книжники. Страх перед Китоврасом сохранился у Соломона навсегда.

В древнерусском тексте действуют царь Соломон, его помощник (безымянный «боярин» палейного рассказа, который в Талмуде именуется *Бенаягу бен Йегояда*, или *Ванея*) и антагонист (Китоврас, которому соответствует *Ашмедай*, или в греческом переводе *Асмодей*). В согласии с еврейской традицией, Соломон и на Руси виделся архетипом мудреца, первостроителем, «архетипическим женолюбцем»¹. В обеих традициях сохраняется мотив гордыни царя, за которую он был наказан (в еврейских текстах — главный, в палейной повести — второстепенный).

В палее нет следов толкования Библии, которое служит канвой талмудического повествования. Но в речи Китовраса библейские цитаты сохранены и в точности совпадают с тем, как цитирует писание Ашмедай.

Образ Китовраса встречается в письменности и иконографии начиная с XIV в. В книжности как действующее лицо он отмечен только в истории о постройке храма. Самое известное изображение Китовраса — Васильевские ворота новгородского Софийского собора, где он представлен в виде крылатого получеловека-полуконя. Его имя известно из надписи на изображении². Имя «Китоврас» отсылает к греческому прототипу — *кентавру*, но греческое слово знакомо и мидрашам (в мидраше

¹ Петрухин В. Я. Владимир Святой и Соломон Премудрый. Грехи и добродетели в древнерусской традиции // Концепт *Греха* в славянской и еврейской культурной традиции. Москва, 2000. С. 72–86; Чекин Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI — XII вв. // Славяноведение. 1994. №3. С. 34–42.

Берешит Раба, в толковании стиха Быт. 4:26, говорится: «до тех пор — по образу и подобию, с тех пор — *кентавры*»).

Имя «Ашмедай» ученые возводят к персидским источникам (один из персонажей *Авесты* — демон *Аешма*, а *дэв* — название беса в иранских языках и зороастрийской мифологии; и в еврейских, и в иранских верованиях четное ассоциируется с опасностью, а нечетное — с добрыми силами³, а в талмудическом трактате *Псахим* об Ашмедае говорится: «Он поставлен над всеми парами»). Кроме того, австрийский ученый Арманд Каминка находит историческую параллель истории об Ашмедае: Геродот упоминает о замене царя Камбиза самозванцем Смердисом, или Шмердаем, некромантом и колдуном. С этим именем и связывает Каминка талмудического демона⁴. В самом деле, в талмудическом рассказе Ашмедай становится самозванным Соломоном, а настоящий царь как нищий странствует неузнанным.

Оба — и Китоврас, и Асмодей — знают секрет волшебного средства — *шамира*; их объединяет дар ясновидения. И Асмодей, и Китоврас обладают невероятной силой (Асмодей забросил Соломона на «четыреста фарсангов», Китоврас — «на край земли обетованной»). Асмодей крылат (увидев Соломона, улетел; именно крылом забросил Соломона на далекое расстояние). Облик Китовраса химеричен, что роднит его с кентавром. Мы знаем об этом благодаря изображению из Софийского собора, а также по одной из редакций «Повести о Китоврасе» из сборника книгописца Ефросина конца XV в. («*Китоврасъ есть зверь борзь. Стан человекъ, а ноги коровии*»). Одноименный персонаж из мистерии А. Ремизова («*конь-и-человек-и-птица*», «с полуопу-

² Чернецов А. В. Древнерусские изображения кентавра // Советская археология. 1975. №2. С. 100–119.

³ Гафни И. Евреи Вавилонии в талмудическую эпоху. Москва — Иерусалим, 2003.

⁴ Kaminka A. The origin of the Ashmedai legend in the Babylonian Talmud // Jewish Quarterly Review. 1922–1923. Vol. XIII. P. 222.

ценными крыльями, подогнув ноги, окаменев, загадочно смотрел Китоврас»)¹ – точная копия средневекового Китовраса.

Итак, Китоврас связан с кентавром этимологически и по ряду признаков. Функционально и типологически он близок Асмодею. И Асмодей, восходящий к индоиранскому персону, и Китоврас, реплика кентавра, у которого есть аналог в древнеиндийской мифологии, имеют далекие общие корни. Пути кентавра и Асмодея разошлись, чтобы в образе древнерусского Китовраса причудливо соединиться.

ПОВЕСТЬ О ДВУГЛАВОМ ЧЕЛОВЕКЕ

К «Повести о Китоврасе» палейной редакции примыкает «Повесть о двуглавом подземном человеке». Китоврас фигурирует и в ней: именно он приводит к Соломону необычного человека. Эта повесть с ее темой столкновения с диковинным в повседневности целиком восходит к средневековой книжности. В первой части повести царь беседует с двуглавым гостем, выясняя, что в подземной стране, откуда тот родом, все происходит, как на земле, только в зеркальном отражении. Во второй части сыновья этого человека – двуглавый и с одной головой – спорят о наследстве: двуглавый претендует на две доли. Их спор Соломон решает путем хитроумного испытания и присуждает каждому равную долю имущества. Второй частью «Повесть о двуглавом человеке» близка к «Судам Соломона».

А. Я. Борисов обнаружил и опубликовал перевод источника повести. Это средневековый мидраш, обсуждающий проблему из талмудического трактата *Менахот*, на какую из двух голов

¹ Ремизов А. М. Сочинения. Кн. 2. Круг счастья. Москва, 1993.



*Асмодей. Рис. из кн.: Дж. Д. Сеймур
«Истории о царе Соломоне». Лондон, 1924*

следует надевать *тфилин*¹ двуглавному человеку. Племон спросил р. Иуду Анаси, на какую из двух голов двуглавый должен возлагать тфилин? Рабби был разгневан нелепым вопросом и приказал прогнать Племона. В этот момент вошла женщина, недавно родившая сына с двумя головами, и спросила, как заплатить выкуп священнику (в обычном или двойном размере)².

Текст мидраша издан немецким семитологом А. Еллинеком³. Борисов отмечал, что рассказ из Палеи — это свободный

¹ Тфилин — молитвенные принадлежности: кожаные коробочки на ремешках, которые, согласно заповеди, повязывают на лоб и на руку во время молитвы.

² Заповедь «выкуп первенца» обязывает родителей мальчика-первенца заплатить священнику-коэну символическую плату, как бы освобож-



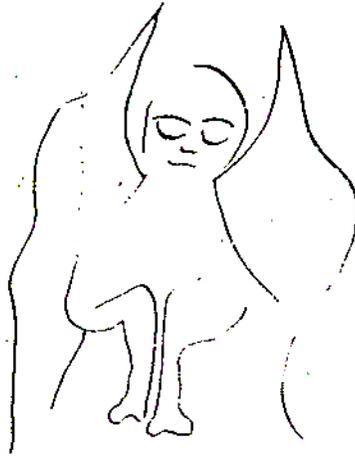
*Китоврас. Миниатюра
из сборника книгописца Ефросина. XV в.*

и сокращенный пересказ мидраша⁴ и что искать промежуточный греческий текст излишне, учитывая несомненные признаки еврейского происхождения в других палейных рассказах о Соломоне.

дая ребенка от бремени священства.

³ Jellinek A. *Bet ha-Midrash*. Jerusalem, 1938. Vol. 4. P. 151–152.

⁴ Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе // Палестинский сборник. Ленинград: Наука, 1987. Вып. 29 (92а). С. 165.



*Китоврас. Рис. А. М. Ремизова
из кн. «Круг счастья», 1948*

ПОВЕСТЬ О ЦАРИЦЕ САВСКОЙ

Эта повесть, как и «Повесть о Китоврасе», непосредственно восходит к Библии: в основу ее положен текст из *3-й Книги Царств* о посещении Соломона царицей Савской (3 Цар. 10:1–13). Библейские и апокрифические сюжеты о царице Савской рассмотрены американским историком Дж. Ласснером¹. Древнерусская повесть отличается от библейского рассказа добавлением новых тем: встречи Соломона и царицы; испытания царицей мудрости Соломона, в которой он превосходит ее; состязания в хитрости и находчивости между муд-

¹ Lassner J. *Demonizing the Queen of Sheba*. Chicago, 1993.

рецами на службе Соломона и мудрецами царицы Савской.

В палейной повести о Соломоне и царице Савской заметно влияние трех разных источников. Эпизод встречи Соломона и царицы содержится в *Таргум шени* – памятнике, который переводит на арамейский язык и комментирует библейскую *Книгу Есфирь*¹. В нем описана встреча царицы с Ванеей, приближенным Соломона, которого она вначале приняла за царя, затем сцена приема у Соломона в стеклянном зале, производившем впечатление наполненного водой. Это была хитрость Соломона, позволившая ему обнаружить изъян Савской царицы – поросшие волосами ноги. Палейный рассказ сообщает, что царь распорядился приготовить для царицы особую мазь, чтобы избавиться от волос. Наконец, в этом же тексте содержится вопрос-загадка царицы об отроках и девицах (в отличие от древнерусской повести, знающей три подобных вопроса, в *Таргум шени* приведен только один).

Второй источник – *Мидраш мишлей*, мидраш на *Книгу Притч* из Библии. Повествование в этом мидраше демонстрирует логику построения подобных текстов. Начинаясь вопросом из «далекого стиха», в данном случае из *Книги Иова*: «Но где премудрость обретается?..» (Иов 28:12), – рассказ переходит к обсуждению стиха из *3-й Книги Царств*: «Царица Савская, услышав о славе Соломона во имя Господа, пришла испытать его загадками» (3 Цар. 10:1). Законоучители интересуются: «Ибо сказано: что значит загадками? Р. Иеремия сказал: при помощи пословиц». Далее следует обмен репликами между царицей и Соломоном по принципу усложнения структуры, с рефреном:

«сказала ему: ты ли Соломон, о котором и о мудрости которого я слышала? Он сказал ей: да. Сказала ему: если я спрошу тебя, ответишь ли ты мне? Он ответил: „Ибо Г-сподь дает мудрость, из уст его – знание и разум“ (Притч 2:6). Сказала ему: семеро вышли, а де-

¹ Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Пер. С. Г. Фруга. Москва, 1993.

вять вошли, двое льют, а один пьет. Сказал ей: конечно, семь дней месячных — выход, девять месяцев беременности — вход, две груди льют и младенец пьет. Она сказала ему: ты великий мудрец, но если я еще спрошу тебя, ответишь ли ты мне? Ответил ей: «Ибо Г-сподь дает мудрость». Сказала ему: какая женщина говорит своему сыну: твой отец — мой отец, твой дед — мой муж, ты мой сын, и я — твоя сестра? Сказал ей: конечно, дочери Лота говорят своим сыновьям: твой отец — мой отец, твой дед — мой муж, ты мой сын, и я — твоя сестра».

Интересно, что в беседе с царицей Соломон — герой мидраша — отвечает ей цитатами из библейской *Книги Притч*, автором которой он же считается в традиции: такова роль Священного Писания как интертекста литературы мудрецов.

В *Мидраш Мишлей* содержатся источники остальных загадок об отроках и девицах: отличие одних от других, одинаково одетых, одного возраста и роста; отличие обрезанных отроков от необрезанных. Но не это главное для авторов мидраша: они хотят дойти до сути Соломоновой мудрости. Чтобы понять ее, мидраш приводит пространный цитату:

«Но я не верила словам, доколе не пришла, и не увидели глаза мои: и вот, мне и в половину не сказано. Мудрости и богатства у тебя больше, нежели как я слышала / Блаженны люди твои и блаженны сии слуги твои, которые всегда предстоят пред тобою и слышат мудрость твою! / Да будет благословен Г-сподь, Б-г твой, Который благоволил посадить тебя на престол Израилев! Г-сподь, по вечной любви Своей к Израилю, поставил тебя царем, творить **суд и правду**» (3 Цар. 10:7–9).

Последние слова являются ключевыми во всем рассуждении, ибо в таком порядке и сочетании уже встречаются в Писании: «*И царствовал Давид над всем Израилем, и творил Давид **суд и правду** над всем народом своим*» (2 Цар. 8:15). Значит, говорят авторы мидраша, «*писание утверждает, что мудрость Соломона равна мудрости Давида, и мудрость Давида равна мудрости Соломона*!» Ради этого строился весь ход рассуждений, цепочка вопросов, ответов и ремарок. Сюжет царицы Савской был материалом для размышлений, удобной формой, чтобы оперировать стихами из Писания.

Наконец, третьим источником послужил Вавилонский Талмуд, трактат *Бехорот*, где излагается дискуссия р. Иегошуа с афинскими софистами. В «Повести о царице Савской» дискуссия происходит между мудрецами Соломона и мудрецами царицы. Особенность этих прений – очевидная абсурдность задаваемых вопросов, причем в роли вопрошающих выступают мудрецы царицы. Им соответствуют софисты талмудического фрагмента. Перед нами рефлекс цивилизационного конфликта античности, вошедшего в историю под афористическим обозначением «Афины и Иерусалим», – противоречия между греко-римским мировоззрением и практикой языческой философии и иудейским мировосприятием. Одним из следствий этого конфликта было ироническое переосмысление «греческой мудрости» еврейскими учеными. Р. Иегошуа, а в нашем тексте – приближенные Соломона, не только способны подражать своим оппонентам, перенимая их логику, но и превосходят их в хитроумии, умении достойно парировать.

После всех испытаний царица Савская убеждается в мудрости Соломона, благословляет его и уходит с подарками, что полностью совпадает с финалом текста-прототипа из *3-й Книги Царств*.

ПОВЕСТЬ О ЦАРЕ АДАРИАНЕ

История «О царе Адариане» рассказана от имени царя Соломона.

Уже А. Н. Веселовский знал о существовании рассказа, в котором царь велит подданным называть себя богом. Позднее А. Я. Борисов показал, что источником древнерусской повести служит аморайский мидраш¹ – *Мидраш Танхума*², названный по имени р. Танхума бар Абы. В этом рассказе героя зовут Адрианос (римский император Адриан оставил по себе

¹ Амораи – законоучители, жившие после завершения Мишны и до за-

плохую память преследованием иудаизма и еврейских мудрецов).

Соломон не является героем повести — он упоминается лишь в ее зачине. Так он реализует любимую народной культурой ипостась «царя-судьи». Подобно тому, как в других текстах Соломонова цикла («О смысле женском», «О двуглавом человеке») царь выступает выразителем непреложной истины, так и здесь его имя создает должный морализирующий эффект.

Налицо отступления от оригинала: а) опущены библейские цитаты, кроме одной, приведенной полностью, из пророка Иеремии; б) добавлены элементы диалога и замедляющие повествование вставки (но нет сюжетных добавлений).

Предполагаем, что данный текст выступает в еврейской литературе ироническим противопоставлением притчам о царе. В нем развенчиваются пустые притязания языческого царя, высмеиваются его ничтожные помыслы и желания. В этом контексте можно вспомнить апокрифическое *Откровение Авраама*, в 1-й главе которого А. Кулик находит следы сатиры на римский культ обожествленного императора.

Русские книжники, делая царя рупором своих идей, включают в спор о превосходстве священства над царством и о пределах власти земного царя, актуальный на Руси в XV–XVI вв.

СУДЫ СОЛОМОНА

В состав *Судов Соломона* включаются четыре небольшие новеллы, объединенные общим персонажем — царем Соломоном, выступающим в роли третейского судьи («О наследстве трех братьев», «О трех путниках», «О слуге и сыне») либо искусствителя-провидца («О смысле женском»).

вершения Талмуда (III – VI в. н. э).

² Борисов А. Я. К вопросу о восточных элементах... С. 161.

Еврейские параллели *Судов Соломона* представлены трактатами Талмуда, аморайскими и поздними средневековыми мидрашами. Русский книжник, вероятно, специально подбирал их в поисках простой и занимательной повествовательной формы для передачи поучительных истин и наставления читателя. Возможно, такой поиск велся не без участия еврейских книжников, поскольку эрудицией в специфической области раввинистической литературы мало кто обладал за пределами круга законоучителей-талмудистов.

Особенности поэтики и стилистики древнерусских *Судов Соломона* подчинены задаче подчеркнуть их назидательность и занимательность: замена имен (напр., р. Бная – Соломон) или присвоение имени безымянному персонажу (Декир в повести «О смысле женском»); сокращение текста и его русификация за счет введения знакомых реалий; практически полная нивелировка еврейской специфики.

Первым среди других судов обычно идет суд о наследстве трех братьев. Ввиду небольшого объема, приведем палеинный текст (первым, с упрощением орфографии) и перевод талмудического текста (вторым):

Въ дни соломона быс (тъ) мужь имея (3) сыны. умирая же мужь онъ. призва к собе с (ы) ны своя и рече имъ. имею кровь в земли. томъ месте река. (3) спуды стояща // другъ на друзе горе. а по см (е) рти мои возми стареиши верхнее. а середьнии среднее. а исподнее меншии. по умертвии же о (т) ца ихъ. о (т) крыша с (ы) н (о) ве его кровь онъ предъ людми. и быс (тъ) верхнее полно злата. а среднее полно костии. а исподнее полно персти. быс (тъ) же бои и сваръ въ брати онои рекуще ты ли еси с (ы) нь оже возмеши злато. а ве не с (ы) на. и идоша на прю къ солomonу. и расуди я солomonъ. иже что златомъ то стареишему. а иже что скотомъ и челядю. то середнему. по разуму костии. а иже что виногради и нивами и житомъ. то меншему. и рече имъ. о (те) цъ вашъ былъ мужь мудръ. и раздели вы зажива

Некий человек сказал своим сыновьям: кадку с землей — одному сыну моему, кадку с костями — другому, а кадку с хлопком — третьему. И не поняли они, что сказал он. Пошли они к р. Бнае.

Спросил их: Есть у вас земли?
Сказали ему: Есть.
– Есть у вас домашний скот?
– Есть.
– Есть у вас стеганные одеяла?
– Есть.
Если так, об этом он вам и говорил.

Между текстами можно увидеть следующие отличия: в еврейском тексте судьей выступает р. Бная, в древнерусском — Соломон; при совпадении двух составляющих клада третье отличается: хлопок — в трактате Талмуда, золото — в Палее; древнерусский текст осложнен мотивом ссоры братьев, служащим кульминацией действия, и вообще он обширнее, в нем присутствует эксплицитно выраженная дидактика («*о (те) ць вашь былъ мужь мудръ. и раздели вы зажива*»).

В новелле «О трех путниках» мы встречаемся, во-первых, с распространенным сюжетом разоблачения истинного вора, во-вторых, с «матрешечной» композицией: внутри помещена вставная новелла, для которой история о трех путниках служит обрамлением и одновременно параллелью.

Три путника, о которых сказано, что они «мужи еврейские», остановились в пустыне справить субботу и, согласно субботним законам, запрещающим в этот день держать в руках деньги, решили спрятать свои сбережения. Ночью один из них перепрятал клад, а наутро остальные обнаружили пропажу. Будучи не в силах отгадать загадку исчезновения денег, путники отправились на суд к царю. Соломон ответил им собственной историей о девушке, помолвленной с неким юношей, а потом выданной замуж за другого. Не желая нарушать клятву, она не захотела вступать с мужем в супружеские отношения, пока прежний жених не освободит ее от клятвы. Добившись разрешения, молодожены по пути домой были схвачены разбойниками, атаман которых решил позабавиться с пленницей, но, услышав ее историю, отпустил с миром и вернул деньги.

По завершении рассказа Соломон задал троим путникам вопрос, кто из героев оказался благороднее других. Все ответили

по-разному, но тот, кто признал самым благородным разбойника, добавив, что деньги тот мог и не возвращать, был изобличен Соломоном как вор. Источником этого Суда стал *«Мидраш Асерет а-диброт»* (*Мидраш на десять заповедей*), опубликованный А. Еллинеком¹. История приурочена к обсуждению восьмой заповеди: не кради (Исх. 20:15).

Можно заметить сходство сюжетов повести о трех путниках и повести о слуге и сыне. Участники тяжбы в ней – законный сын богатого купца из Вавилона и его работник, выдающий себя за сына. Последний еще до рождения законного наследника был отправлен хозяином в Иерусалим и прижился там, превратившись в одного из приближенных («бояр») Соломона. Спустя некоторое время после смерти отца юноша отправляется на поиски слуги и находит его на обеде у Соломона. Перед царем звучат взаимные обвинения, и он решает установить истину. Посланные в Вавилон слуги приносят кость из гроба отца, и Соломон применяет «тест крови»: проверяет, чья кровь может окрасить кость купца. Оказалось, что кровь настоящего сына. В этой повести мы сталкиваемся с древним мотивом проверки с помощью крови: он, в частности, встречается в еврейском фольклоре в сюжетах о доказательстве царского происхождения². Источник содержится в цикле *«Машалим шель Шломо а-мелех»* (*«Притчи царя Соломона»*)³.

А. Н. Веселовский указал еврейский источник суда «О смысле женском» («Об испытании мужской и женской мысли») – средневековый мидраш из собрания А. Еллинека, опубликованный им в переводе с немецкого⁴. «О смысле женском» – одна из самых противоречивых повестей цикла. В ней Соломон выступает как искушитель, знающий, чем закончится искушение,

¹ Jellinek A. Bet ha-Midrash. Vol. 1.

² Kohut G. A. Blood test as proof of kinship in Jewish folklore. NY, 1903.

³ Jellinek A. Bet ha-Midrash. Vol. 4. P. 145–146.

а герои повести — как простецы, которых легко ввести в заблуждение. Царь по очереди предлагал мужу и жене, живущим в любви и согласии, богатство и знатность в обмен на убийство другого супруга. Муж после мучительных раздумий и сомнений отказался, а жена согласилась без колебаний. Предвидя это, царь дал ей тупой меч из мягкого металла. Убедившись в собственной правоте, Соломон произносит стих из *Книги Екклесиаст*: «Мужчину одного из тысячи я нашел, а женщины между всеми ими не нашел» (Еккл. 7:28).

Мотив жестокого испытания, которое устраивает мудрец в доказательство справедливости своих слов, знаком еврейской литературе: он ассоциируется с именем р. Меира и его жены Брурья. Меир захотел доказать ей, что все женщины легкомысленны, хотя Брурья отличалась набожностью и ученостью. Играя чувствами близких людей, Меир добился того, что Брурья покончила с собой (трактат «*Авода Зара*»). Исследователь этого рассказа А. Б. Ковельман сравнивает его с близким типом «милетской истории» из эллинистической литературы. «*Суть милетских историй — разоблачение моральных поз, показной нравственности, фарисейства*»⁵. Раввинистическая литература, иронически переосмысляя культуру поздней античности, разделяет с ней склонность превращать в литературную игру все, что попадает в поле зрения книжников. Инерция жанра оказывается глубже языковых барьеров и границ национальных литератур. Еврейский текст этого суда читается в средневековой компиляции «*Машалим шель Шломо а-мелех*», опубликованной А. Еллинеком⁶.

⁴ Веселовский А. Н. Талмудический источник одной Соломоновской легенды в Русской Палее // Журнал Министерства народного просвещения. 1880. Ч. 208. С. 298–300.

⁵ Ковельман А. Б. Милетская история о Брурье // Вестник Еврейского университета. Москва — Иерусалим, 1999. №1 (19). С. 17.

СОЛОМОН И ЖЕНЫ

Тема «Соломон и жены» по сравнению с темами строительства храма и справедливого суда представлена в Соломоновом цикле скупо. Опосредованно он воплощается в новелле о Соломоне и строителях фараона, непосредственно — в рассказе «О похищенной царевне».

Первый из текстов имеет древние источники — мидраш *Псикта де рав Каана* («Толкование рава Кааны»), где обсуждается стих из 3-й Книги Царств: «И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян» (3 Цар. 4:30), и *Мидраш Раба* (Мидраш на Пятикнижие), объясняющий стих из Книги Числа (19:2): «Вот устав закона, который заповедал Г-сподь...»

Фараон, тесть Соломона, в ответ на просьбу зятя прислать ему рабочих-строителей, направил тех, кому астрологи предсказали скорую кончину. Соломон угадал умысел фараона и вернул ему людей, дав им с собой саваны.

Повесть «О похищенной царевне» рассказывает о похищении царевны, живущей за морем. Возможно, это парафраз истории о женитьбе на дочери фараона. Здесь еще раз появляются бесы, выполняющие приказ доставить Соломону царевну. Композиция повести носит сказочный характер: похищенная невеста задает три вопроса своим похитителям, а те отсылают их к жениху. Повторяя вопросы Соломону, царевна получает хитроумные ответы, причем сами вопросы напоминают загадки (как в сюжете повести «О царице Савской»).

С рассматриваемой группой можно сравнить «Повесть об увозе Соломоновой жены», хотя она переписывается отдельно, имеет более позднее происхождение и представлена списками не древнее XVII в. Но объединяют эту повесть с циклом о библейском царе образы Соломона и Китовраса, а также мо-

⁶ Jellinek A. Bet ha-Midrash. Vol. 4. P. 146–148.

тив жены Соломона. Повесть показывает механизм адаптации книжного сюжета к народной культуре.

Один из списков был опубликован А. Н. Пыпиным в «Памятниках старинной русской литературы»¹, другой — А. И. Яцимирским². Для сравнения привлекалась украинская сказка в записи второй половины XIX в. из сборника, изданного М. П. Драгомановым³. В списках повесть обычно именуется «Притча царя Соломона о царе Китоврасе». В ее структуре есть некоторые признаки классической волшебной сказки, но можно заметить приметы сказки бытовой или новеллистической. Кроме того, отмечаются черты собственно литературные, и ясно, что повесть неоднократно переписывалась.

Здесь Соломон выглядит как герой-искатель, главный положительный персонаж волшебной сказки, который сразу вступает в действие, минуя предварительное испытание, то есть выяснение способности к подвигу и соответствия этическим нормам сказки (ореол любимого сказочного героя соединяется с авторитетом библейского мудреца). Кстати, ранее Соломон уже сравнивался со сказочным персонажем — царем Салтаном⁴. В то же время понятно, что Китоврас — герой ложный, антагонист, причиняющий ущерб. Отрицательная роль этого персонажа неслучайна: она обусловлена книжной предысторией образа (амбивалентность палеяного Китовраса и вредоносность его талмудического прототипа — Асмодея,

¹ Памятники старинной русской литературы, изд. графом Кушелевым-Безбородко. Москва, 1862. Вып. 3. С. 51–71.

² Яцимирский А. И. Библиографический обзор апокрифов в южнославянской и русской письменности. Вып. 1. Апокрифы ветхозаветные. Пг., 1921.

³ Драгоманов М. П. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876.

⁴ Hamm J. Zar Saltan und Salomo // Slavica Hierosolymitana. 1985. Vol. VII. P. 37–43.

направленная против брака). И здесь Китоврас покушается как раз на брак царя.

Функция дарителя отсутствует; волшебным средством — рожком, избавляющим его от гибели, Соломон владеет изначально и по праву (может быть, в силу исключительной мудрости или всеведения).

У ложного героя есть помощник — Волхв, который и совершает похищение, причем оно видится не как наказание Соломона, а мотивируется только своеволием Китовраса, ибо положительный герой повести этически безупречен. Изображение двух царств в противопоставлении — «нашего», «некоторого» и «ино-го», «тридесятого», определяющее дуалистичность сказочной модели мира, реализуется четко; признак «инаковости» Китоврасова царства — его оборотничество: *«также же бе царь Китоврась: во дни царь, а в нощи зверь»*.

В сказочном зачине определяется место действия. В нашем случае это города (царства) Соломона и Китовраса — Иерусалим и Лукорье (иначе: *Лукопер, Лукорд*). Кажется, указание на конкретное место противоречит сказочному канону с необходимым зачином «в некотором царстве, в некотором государстве». Но нет: Волхв прибывает в столицу Соломона на корабле, а значит, город расположен у моря и не является реальным Иерусалимом. И название столицы Китовраса ассоциируется со сказочным «Лукоморьем».

Сказочное действие начинается с причинения ущерба. Наиболее частая форма выражения несчастья, по В. Я. Проппу, — похищение. Тексту повести этот мотив хорошо знаком: в сказке из сборника Драгоманова «царица» сама «сговорила убежать» с «неверным царевичем», то есть «похищение» происходит по воле похищенной.

Далее следует выход героя на поиски, «узнавание» героя, прибывшего в стан врага инкогнито, испытание (Китоврас готовит казнь Соломона), финальный бой, поединок с «антагонистом» (армия Соломона против армии Китовраса). Отмечаются приемы замедления (расспросы жены Соломона и самого Китов-

раса о цели посещения Соломона) и утروения (три просьбы героя перед его несостоявшейся казнью).

Развязка не отвечает сказочной: недостаток не восполняется, герой не спасает свой брак, но его поруганная честь торжествует. При склонности сказки к морализаторству такая модификация развязки, тем не менее, наводит на мысль о влиянии христианской дидактики (наказание «злой жены») и о расплывчатости жанровых признаков произведения: волшебная сказка выступает как ипостась бытовой, а назидательный облик повести более отчетлив, чем в сказке. Соломону не нужно «полцарства в придачу»; он остается могучим царем, и в своем триумфе «славит Бога и Святую Троицу», что особенно важно: его образ абсорбирован народной культурой, о чем говорят его качества образцового христианина.

Так «Повесть об увозе Соломоновой жены», не будучи сказкой, проверяется на принадлежность народной культуре по сказочной модели. Ее фольклорный облик — это наслоения на картоне заимствованного книжного сюжета.

К ВОПРОСУ О ДРЕВНЕРУССКИХ ГЕБРАИЗМАХ

Памяти профессора Ефросиньи Широкоград

Мое увлечение средневековьем, ставшее научной специальностью, берет начало в студенческом семинаре по исторической лексикологии, который вела на нашем курсе в начале 1990-х гг. профессор кафедры русского языка Харьковского университета Ефросинья Фоминична Широкоград. Решение учиться у нее явилось по нескольким соображениям: и тяга к истории языка и славянским древностям, которую я почувствовал на первом курсе, и обаяние безыскусной правды, надежности и какой-то глубокой, органичной доброжелательности, которое постепенно приоткрывалось в общении с ней. «Работать надо!» — повторяла она на лекциях, в беседе с глазу на глаз, в отзывах о диссертациях и книгах. Любой, даже многократно проверенный текст, после ее правки пестрел пометами. Ее пример был заразителен и дарил надежду.

Ежедневный кропотливый труд, забота о точности слов, неторопливая и негромкая речь — так Е.Ф. хранила филологию, но и филология хранила ее. Воспитанная своими учителями — В. П. Бесединой-Невзоровой, Н. М. Баженовым, А. М. Финкелем, — Е.Ф. была звеном в эстафете научных поколений. От этих корифеев ниточка тянется к тем, кто слушал лекции самого Александра Потебни.

«В её доме не было признаков старости. Это поражало в первый момент, но потом не удивляло... Вероятно, за этим приходили сюда — за временем, которое не умирает, за историей, которая не кончается». Написанные о другом человеке, эти строки как будто посвящены Е. Ф. В ее маленькой кварти-



Е. Ф. Широкопад. 2010

ре, в окружении рукописей и книг вели мы наши неспешные разговоры. Мы встречались на заседаниях харьковского историко-филологического общества, в библиотеке и на конференциях. Она была желанным гостем на защите моей диссертации.

Не читая уже лекций и не ведя семинаров, Е.Ф. до последнего дня работала над составлением этимологического словаря русского языка. 1 декабря 2010 г. она как обычно побывала в библиотеке и заглянула на кафедру. Тем же вечером Е.Ф. скоропостижно скончалась дома, за рабочим столом. «Всю жизнь она работала над собой и умерла в доброй старости, насытившись годами, как библейские патриархи», — говорил о. Виктор Маринчак, провожая ее в последний путь.

При наличии значительного пласта прямых тюркских и иранских заимствований, в силу исторически сложившихся отношений Руси с кочевыми и оседлыми соседями, семитизмы-гебраизмы проникали в лексический состав древнерусского языка, как правило, через посредство греческого. Среди них отмечаются и кальки (напр., *Библия*), и адаптированные транслитерации (напр., *суббота*, *Пасха*), прочно вошедшие в словарь. Можно сказать, что благодаря культурной традиции эти слова не воспринимаются как экзотические. В Евангелиях встречаются непереуведенные синтагмы, сопровождающиеся переводом: «*Или, Или! лама савахфани?* то есть: Боже мой, Боже мой! для чего ты меня оставил?» (Мф. 27:46).

Иначе обстоит дело с языковыми приметами еврейских оригиналов, отмеченными в текстах, для которых утверждается или предполагается перевод непосредственно с древнееврейского. Русско-еврейские культурные и языковые контакты средневековья на сегодняшний день изучены далеко не полностью. Едва ли не ключевую роль в аргументации в пользу прямого перевода с древнееврейского играют гебраизмы, тем более, если доступен сохранившийся текст источника. Обнаружены гебраизмы и в текстах, сохранившихся только в древнерусских переводах, но существовавших некогда по-гречески, на сирийском, арамейском и других древних языках.

Единственной специальной работой, посвященной гебраизмам, остается диссертация А. А. Архипова¹, исследующая разные группы языковых явлений — лексические, морфологические и синтаксические — в позднем переводе библейской *Книги Даниила* по Виленскому списку и древнерусской тайнописи. Предмет данного очерка — такие специфические явления, как *гапаксы* (слова, встречающиеся в тексте один раз), транслитерации собственных и нарицательных имен, специальные термины и глоссы.

¹ Архипов А. А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV — XVI вв.: автореф. дисс. ...канд. филол. наук. Москва: МГУ, 1982.

Список древнерусских переводов с еврейского включает библейские книги (*Есфирь*, *Песнь Песней* по списку из Музейного собрания РГБ, девять книг из Виленского сборника); исторические сочинения (фактически, фрагменты одной книги – средневековой редакции *Истории иудейской войны* Иосифа Флавия, которая называется *Иосиппон* и которая была составлена евреями в Италии, – входящие в состав *Повести временных лет*, *Еллинского и Римского летописца*, *Академического Хронографа*); апокрифы (*Исход Моисея*, повести о Соломоне, *Слово Зоровавеля*), литургические памятники (*Псалтырь Феодора*); философские и естественно-научные трактаты (*Логика Маймонида*, *Логика и Метафизика Аль-Газали*, *Тайная Тайных*, *Шестокрыл*, *Лунник*¹). Спорными в этом списке являются книга *Есфирь* в раннем переводе (высказано мнение о ее переводе с греческого) и Соломонов цикл (предполагается не перевод, а фольклорное заимствование). В то же время несохранившийся еврейский текст апокрифа I в. н. э. *Откровение Авраама* отразился в единственном дошедшем переводе памятника – древнерусском.

Наблюдения показывают наличие в памятниках единичных форм. Географическое понятие *въ воньрамь, в понорам* (вариант: *по горам*) (*Исход Моисея*, *Откровение Авраама*) – это еврейское название Месопотамии *radan aram*; *земля почторска* – Верхний Египет (из евр. *patros*) (*Откровение Авраама*). Иногда гебраизм тавтологичен: *съчива измала* (евр. *izmel'* «ножь», «скальпель») (*Откровение Авраама*); *ноготь птичь маль* во имя *шамирь*; царица южьска иноплеменница именемь *малкатышка* (Соломонов цикл); *ширь гаши [ри] м аширли шломо*, рекше пѣсни пѣснем иже к Соломону (*Песнь Песней* по Музейному списку).

¹ Алексеев А. А. Переводы с еврейских оригиналов у восточных славян в эпоху средних веков // Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: средние века и начало Ново-го времени. Москва, 1993. С. 10–11.

Лексема *шамирь* – один из самых известных древнерусских гебраизмов. А. Н. Веселовский объяснял его как глоссу под влиянием «жидовствующих», но он присутствует в старейшем списке повестей о Соломоне начала XV в., а понять смысл конструкции помогает еврейский контекст: *ноготь птичь* – переводческий плеоназм: евр. *ziporen* «ноготь» – того же корня, что и *zipor* «птица». Древнерусский переводчик сохранил экзотизм *шамирь*, так и оставшийся *hарах legomenon*, без перевода, снабдив его русским эквивалентом, который тоже восходит к еврейскому архетипу. Имя «царицы южской» (Савской) – *малкатышка* – представляет собой искаженное еврейское *малькат шева*, т. е. «царица Савы».

В *Логике* Маймонида А. И. Соболевский обнаружил слово *тимсах* (др.-евр. «крокодил»)¹. В одном из сборников XIII в. встречается имя *Машиаак* (евр. *Машиах* «помазанник Божий»); в *Житии Феодосия Печерского* – слово *земарная* (евр. *замар* «петь», «играть на музыкальном инструменте»)². В *Псалтыри Феодора* оставлены без перевода названия некоторых ангельских чинов³.

Гебраизмами следует считать факты передачи имен собственных в их еврейском фонетическом облике (*Ерушалаим*) и грамматических категориях: *гръхъ съгръшила ерушалаимъ* (*Плач Иеремии* по Виленскому списку, 1:8) – на древнееврейском города и страны женского рода. В большинстве случаев известные имена собственные употребляются в их греческом облике – Иерусалим, Соломон, тогда как менее распространенные сохраняют еврейское написание – *Шилоахъ* (при ц.-слав. *Сило-*

¹ Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси XIV – XVII вв. Москва, 1903. С. 407–408.

² Топоров В. Н. Святость и святые в Древней Руси. Москва: Языки русской культуры, 1995. Т. 1. С. 348.

³ Архипов А. А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке... С. 7.

амь), *Гошнь* (пр ц.-слав. *Гесемь*) (*Пленение Иерусалиму третье, Титово* из *Академического Хронографа*, восходит к Иосиппону), *Дарь вешь* (<Дарий), *Корешь* (<Кирь) (*Книга Даниила* по Виленскому списку, последнее см. также в *Слове Зоровавеля*); *Ахасьверось* (<Артаксеркс), *Одь/Удь* (евр. *Hud*) – Индия, *Хус/Кушь* (евр. *Kuš*) – Эфиопия, *Сусан-град* (евр. *šūšan*) – Сузы (ранний перевод книги *Есфирь*). В *Слове Зоровавеля* император Тит назван *цесарь халдъиски* (из-за схожего написания *Aram*, «Халдея, Вавилония» и *Romī*, «Рим»).

Хронологическая запись в Сийском Евангелии 1338 г. использует еврейский календарный счет («месяца марта жидовска *нисана*»)¹, ср. в книге *Есфирь*: месяц десятии глаголющийся *тевель* по-жидовскому, а по-греческому декабрь (Есф. 2:16); месяц *нисань*, глаголющийся апрель (Есф. 3:7); *сиван*, рекомый июнь (Есф. 8:9). Что касается терминологии, А. И. Соболевский находит в переводе *Логики* обозначения субъекта и предиката *носе* и *насу* («по-еврѣскіи носе, а по-словенски держитель, по-еврѣскіи насу, а по-словенски одержимый»)², в *Шестокрыле* и *Тайной Тайных* – еврейские названия знаков Зодиака³.

По А. А. Архипову, большинство тайнописных терминов заимствованы из еврейского языка, а именно: *фють*, *хвиоть* – искажение евр. *otiyuot* «точки, знаки для вокализации». В еврейской традиции данный термин обозначал прием тайночтения, при котором в толкуемом тексте первой букве алфавита соответствовала последняя, второй – предпоследняя и т. д. Этим же принципом руководствуется «простая литорея» древнерусской тайнописи; *икубана* – искаженное еврейское

¹ Мещерский Н. А. К вопросу об изучении переводной письменности киевского периода // Учен. зап. Карело-Финского пед. ин-та. Т. II, Вып. 1., 1956. С. 208.

² Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси... С. 403.

³ Там же. С. 418.

kawwana «намерение, настрой», первоначально — внутренний смысл молитвы, позднее — игра букв и слов; *еффафа* — слово заимствовано из евангельского рассказа Мк. 7:34 об исцелении глухого и косноязычного, где оно само оставлено без перевода и глоссировано «отверзись». Подобно тому, как это слово было молитвой о даровании слуха и речи, так и невнятица тайнописи проясняется ее ключом. По данным Ричарда Джемса, автора *Словаря* начала XVII в., русская калька этого слова *отверница* обозначала у русских людей тайные языки; *тарабарская грамота*, *тары-бары* — связь с лексемами «раздабары», «раздабаривать», построенными по модели «раз-говоры», «раз-говаривать», где в качестве второго элемента выступает еврейский глагол *dabar* «говорить». Термин нередко относится к тайной речи евреев-торговцев. Функция тайнописи состояла в повышении сакрального достоинства текста, поэтому чаще всего она встречалась во вкладных записях, молитвах писцов, титулатуре. Использование еврейского языка предполагает повышение сакральности, таинственности, значения текста (ср. тайнопись в заговорах, профессиональных языках, языке русского масонства)¹.

Наконец, отметим глоссы на полях восточнославянских списков Пятикнижия XV вв., которые толкуют церковнославянский текст либо транслитерацией соответствующих еврейских конструкций (*азь есмь сын — егее ашеръ егее*), либо пояснением реалий (*от чермнаго моря — от суфескаго* (евр. *Ям суф*, «Красное море»), либо отсылкой к равнинистической традиции (*къ царю едему — римскому* (отождествление Эдома и Рима свойственно средневековой еврейской традиции)². Противоположное явление — славянские глоссы у еврейских экзегетов — отмечал еще А. Я. Гаркави, а потом Р. О. Якобсон, который ука-

¹ Архипов А. А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке... С. 13–15.

² Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 182–

зывал на «повышенный престиж чешского (в еврейской традиции *ханаанского*) языка и ареала в среднеевропейском укладе иудаизма эпохи крестовых походов»³.

Видимо, материал не исчерпывается средневековьем: в новое время гебраизмы востребованы в маргинальных слоях лексики (напр., тюремный и воровской жаргон, формы типа *халява*, *ксива*, *шмон*). Использование экзотической лексики как знака принадлежности к закрытому сообществу оказывается продуктивным.

Итак, несмотря на то, что большинство отмеченных форм не вошли в активный словарь русского языка, встречаются крайне редко или вообще однократно, порой трудны для объяснения, они служат маркерами, имеют значение диагностических признаков и встречаются в диагностических контекстах.

184. Из новейших работ по глоссам на полях Пятикнижия см.: Грищенко А. И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва: Древлехранилище, 2018.

³ Якобсон Р. О. Из разысканий над старочешскими глоссами в средневековых еврейских памятниках // *Slavica Hierosolymitana*. Vol. VII. 1985. P. 45–46.

РАССКАЗЫ О ЧУДЕСНОМ ИСЦЕЛЕНИИ В АГАДЕ И ЖИТИЯХ СВЯТЫХ

Памяти д-ра Леонида Мациха

Среди трудов выдающегося фольклориста XX в., профессора Еврейского университета в Иерусалиме Дова Ноя есть работа «Талмудические и мидрашистские истории об исцелениях как повествовательный жанр», в которой он обратил внимание на «истории об исцелении» и выделил их в особый жанр еврейской и христианской книжности первых веков нашей эры¹. Истории об исцелении, как часть более широкой группы историй о чудесах, подобно другим типам нарратива, проходят стадии развития и трансформации. Будучи зафиксированы в памятниках III–VI вв. н. э., они отражают этапы своей дописьменной истории². «Чисто еврейские» истории об исцелении (по определению самого ученого), связанные с представлениями фарисейского мейнстрима послехрамового периода, соседствуют с «сектантскими», т.е., в данном контексте, христианскими.

Истории об исцелениях в Талмуде и мидрашах создавались и передавались параллельно с новозаветными (евангельскими) историями. Собственно, евangelьские чудеса — генерализация более частных описаний чудесного выздоровления — раньше

¹ Noy D. The talmudic-midrashic «healing stories» as a narrative genre // Proceedings of the third international symposium on medicine in Bible and Talmud (Jerusalem, 1987). Koroth. Vol. 9, 1988. P. 126.

² Там же. С. 127.

талмудических и мидрашистских историй фиксируются в книжности. В соответствии с этим, отмечаются черты полемичности в агадических историях, обращенных к текстам конкурирующей традиции. Таким образом, истории об исцелениях в Новом завете и аморайской литературе, хотя и сохраняют отдаленность друг от друга и развиваются самостоятельно, имеют общий напряженно-полемический контекст. В то же время более поздние произведения житийной литературы ориентируются на подражание, заимствование из новозаветных историй их особенностей и формируют на этой основе собственную поэтику.

Представляется небезынтересным рассмотреть формальный аспект историй об исцелениях агадического и агиографического происхождения, с тем, чтобы наметить пути их типологического изучения. Истории об исцелениях (далее – *чудесные истории*) известны многим литературам древности¹ и классифицируются хронологически и по содержанию:

– 1 тип. Выздоровление происходит с помощью волшебного предмета, при участии целителя – мага, врача, знахаря.

– 2 тип. Исцеление происходит только магической властью целителя.

– 3 тип. Исцеление происходит по молитве, обращенной целителем к Богу.

Первый тип историй – наиболее архаичный, свойственный дописьменным обществам, однако рефлексы данного типа имеются в Библии, например, исцеление царя Езекии пророком Исайей (4 Цар. 20:7).

Истории третьего типа названы Д. Ноем «специфически еврейскими»²; однако преимущественное внимание в своей работе исследователь уделяет историям второго типа. Оказывается, что именно они представляют область пересечения еврейской и христианской письменности: и в одной, и в другой традиции

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 141.

действуют мудрецы, целители, святые, врачующие при помощи своей магической власти. В исследовании историй второго типа релевантен структурный подход. Он позволяет выявить персонажей-участников «чудесной» ситуации, последовательность ее элементов, создающих законченность и автономность нарратива. Обычно эта последовательность такова:

А) Призыв, обращение пациента к целителю (но не к Богу!).

Пациент выражает полную веру в целителя;

Б) Акт исцеления, состоящий из действия и речения. Действие осуществляет целитель телесно, речение сопровождает действие в виде формулы;

В) Успешный, обычно немедленный результат.

Представителям фарисейского иудаизма выражение веры в целителя, нетождественное строгой монотеистической декларации, казалось равнозначным идолопоклонству. Возможно, такая установка повлияла на полемическую трактовку «чудесной» ситуации с участием целителя-чудотворца в текстах Агады. Вот как она реализуется в книжности:

Трагический конфликт, противоречие:

«Р. Эльазар бен Дама, племянник р. Ишмаэля, был ужален змеей. Яков из Кфар Сама пришел исцелить его именем Иегошуа бен Пандира (*Иисус, сын Пантеры* — наименование Иисуса в ряде талмудических пассажей — К. Б.), но р. Ишмаэль не позволил, сказав, что это запрещено. Р. Эльазар сказал: пусть сделает это, и я приведу свидетельство Торы, что это разрешено. Но он не успел произнести свои слова, ибо умер. Р. Ишмаэль воскликнул: счастлив ты, Бен Дама, что умер в чистоте, и душа твоя отошла без нарушения ограды мудрецов, ибо сказано: тех, кто нарушает ограду вокруг закона, жалит змея» (Вавилонский Талмуд, трактат *Авода Зара* 27б; мидраш *Коге-лет Раба* 1:8).

Сказочно-демонологическое повествование с ироническим оттенком:

«Р. Шимон бар Йохай плыл на корабле в Рим с миссией, чтобы способствовать отмене антиеврейских законов. Взглянув на мачту, он увидел сидящую там чертовку. Спросил ее: что ты здесь делаешь?»

Сказала ему: я пришла показать тебе чудо. Немедленно сказал рабби: О Всевышний, для Агарь-египтянки ты послал пять ангелов, а для меня чертовку?! Сказала она: ты знаешь, что чудо будет сделано для тебя. Что еще ты хочешь? Сказал он: что за чудо ты покажешь мне? Она сказала: я войду в желудок дочери императора, она будет кричать и просить: приведите мне р. Шимона бар Йохая! Приведите мне р. Шимона бар Йохая! Ты придешь, пошепчешь ей в ухо, и я оставлю ее. Сказал он: какой знак будет, что ты действительно оставишь ее? Сказала она: в этот миг разобьется все стекло в императорском дворце. Сказал он: иди и сделай, как ты говоришь. Она пошла и вошла в тело императорской дочери. Та принялась кричать: приведите мне р. Шимона бар Йохая! Приведите мне р. Шимона бар Йохая! Послали за ним в Страну Израиля. Сказали: он рядом с вами, на корабле. Пошли, и нашли его, и привели к императору. Сказал император: ты рабби Шимон бар Йохай? Ответил: да. И ты можешь вылечить мою дочь? Ответил: да. Что ты сделаешь для нее? Сказал: я пошепчу ей в ухо, и она выздоровеет. И добавил: в этот миг все стекло в твоём дворце будет разбито. Затем р. Шимон бар Йохай пошептал ей в ухо, и она выздоровела, ибо чертовка покинула ее тело и разбила все стекло. Сказал император р. Шимону: какую награду ты хочешь? Сказал ему: я не прошу для себя награды. Я прошу тебя отменить законы против евреев. Немедленно император приказал отменить эти законы и издать новые. И послал их в Страну Израиля, чтобы отменить прежние законы» (Вавилонский Талмуд, трактат *Мегила* 17б)¹.

Риторически незавершенная, редуцированная чудесная ситуация:

«р. Ишмаэль и р. Акива прогуливались вне Иерусалима, и с ними был еще один человек. По пути им встретился больной, который подошел и сказал: мои ученые мудрецы, скажите, как могу я вылечиться? Сказали ему: делай так и так, пока не станешь здоров. Бывший с ними человек сказал: Бог поразил его, а вы исцеляете? Почему вы беретесь не за свое дело?» (*Мидраш Шмуэль*, 4).

Таким образом, тип чудесной ситуации, занимающий промежуточное положение между древним, фольклорным, и строго

¹ Еллинек А. *Бейт-ха-мидраш*. Вып. 6. Вена, 1877 (иврит). С. 128–130.

монотеистическим, в еврейских текстах эволюционирует. Эта эволюция могла быть вызвана идеологическими причинами и литературной полемикой с раннехристианскими сочинениями.

Житийный жанр, кристаллизующийся на христианском Востоке из различных источников, затем проникающий на Русь, в Европу, инкорпорирует чудесную ситуацию исцеления, превращая ее в стереотип, «трафарет ситуации и ее словесного выражения» (согласно Д. С. Лихачеву). Обязательность житийных формул в описании жизни и деяний святого составляет часть агиографического канона¹, а этот последний определяет роль и специфику произведений в средневековой литературе. Известно, что жития прототипически ориентированы на евангельский прообраз; они обнаруживают связь и зависимость от жизнеописания Иисуса. Все истории об исцелениях, связанные с Иисусом и описанные евангелистами, обладают более или менее одинаковым устройством:

В них участвуют Иисус и его «пациент», больной или страждущий, встречающийся на пути Иисуса. При этом Иисус не использует волшебное средство и молитву. Больной просит о помощи; Иисус испытывает его веру, а затем словом, действием, либо при помощи комбинации слова и действия исцеляет его, после чего больной становится здоровым и прославляет Бога и Иисуса. Святой, творящий чудо исцеления, «уподобляется идеалу Христа»², но в то же время он удален в иерархии святости от этого идеала, находясь между миром земным и миром небесным. Литература, описывая святого, создает «блаженную атмосферу подданнической присвоенности», самоотверженности и приверженности Богу, эмоциональную поддержку в стремле-

¹ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Ленинград: Наука, 1967. С. 80–81.

² Берман Б. И. Читатель жития (Агиографический канон русского средневековья и традиция его восприятия) // Художественный язык средневековья. Москва: Наука, 1982. С. 174.

ли, одержимые демоном стали здоровы, прокаженные очистились и всякая иная болезнь отошла от них»¹.

А вот примеры описаний собственно акта исцеления:

а) *и абие утвърдиста сѧ емоу нозѣ бл (а) г (о) датию божиею и м (о) л (и) твами с (вя) тою* (Сказание чудес Романа и Давыда, Успенский сборник XII в. (далее – УС), л. 20 а);

б) *мужь нѣкто бѣ слѣпъ и пришѣдъ падаѣ у гробу с (вя) тою и цѣловааше любьзно и очи прикладаѣ ицѣлениѣ просаше. и абие прозьрѣ* (Сказание чудес Романа и Давыда, УС, л. 19 г);

в) *ѣко пришѣдъша с (вя) таѣ м (у) ч (е) н (и) ка къ нему. прекръстиста ему очи тришьды и абие отвързоста сѧ очи его* (Сказание чудес Романа и Давыда, УС, л. 22 б-в).

В более поздних текстах встречаем: *с (вя) тыи же вземъ с (вя) щ (е) нную воду и м (о) л (и) тву сътвор покропи болящаго а абие в тои часъ разумъ болныи ѣко облегчис болъзнь его* (Житие Сергия XV в.)². (Епископ Серапион) *воздохнув из глубины сердца и возрев на образ Спасов... и начат молити со слезами Бога и рече хромому: «Во имя господя нашего Иисуса Христа востани на ногу свою». И востав человек той в том часе здрав...* (Житие Серапиона XVI в., л. 16–16 об.)³.

Итак, в житиях представлены все виды чудесного воздействия: и *волшебный предмет* (священная вода), и *действие целителя* («прекръстиста ему очи», «покропи болящаго»), и *молитва святого* («начат молити со слезами Бога»).

Житие развивает свою поэтику в сторону синкретизма типов чудесной помощи и их выразительных средств. Будучи наследниками особого типа историй об исцелениях, житийные рассказы

¹ Византийские легенды / Изд. подгот. С. В. Полякова. Ленинград: Наука, 1972. С. 161.

² Житие Сергия // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 58. СПб., 1885. С. 136.

³ Житие Серапиона / Изд. Г. Н. Моисеева // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 21. Ленинград, 1965.

зы лишь отчасти повторяют их структуру (призыв больного, акт исцеления, успешный результат – эта триада остается неизменной), обогащаясь и сказочным, и строго монотеистическим (молитва) способами разрешения кризисной ситуации – страдания, недуга, болезни. Такая открытость жанра коррелирует с некоторыми установками древней «литературы мудрости», например, советами второканонического, согласно христианской догматике, Иисуса, сына Сирахова по поводу обращения к целителю. Этому обращению должна предшествовать молитва и «очищение сердца»: мудрый человек не получит отказа от врачевателя, идеалом которого является богобоязненность¹.

¹ Noy D. The talmudic-midrashic «healing stories» as a narrative genre... P. 142.

«ФЕДОР НОВОКРЕЩЕНОЙ» И ЕГО ПСАЛТЫРЬ

Профессору Константину Цукерману

Книга глаголемая псалтырь сохранилась в двух списках XV в. в сборниках Ефросина, книгописца из Кирилло-Белозерского монастыря, и представляет собой, вопреки названию, не *Псалмы Давидовы* из Ветхого Завета (или, в еврейской традиции, *Книгу Теилим*), а молитвы на Новый Год и Судный День средневекового ашкеназского обряда, которые в своем составе содержат цитаты, вкрапления и перифразы из библейской Псалтыри. Иными словами, памятник является еврейским литургическим текстом, переведенным с древнееврейского на церковнославянский язык для христиан в последней трети XV в. Этот сборник молитв был ранее неизвестен христианам, но перевод, судя по колофону рукописи, был заказан митрополитом и посвящен великому князю. Предполагается, что переводчик, Феодор (или, как он характеризует себя, «*Федор новокрещеной*»), был жителем Киева, но в лексике и грамматике его перевода нет ярко выраженного сходства с еврейскими переводами на староукраинский и старобелорусский языки («просту мову»), сделанными в то время и позже в Великом княжестве Литовском.

Как писал К. Цукерман, факт перевода не был связан с ересью, не осознавался и не оценивался как отступление от православия¹. *Псалтырь Феодора* демонстрирует один из путей проникновения еврейских текстов в русскую книжность — по официальным церковным и властным каналам.

¹ Zuckerman C. The «Psalter» of Feodor and the Heresy of the «Judaizers»

В правильности такой трактовки убеждает и *Послание Федора*², в котором он советует своим бывшим единоверцам-евреям пойти по его стопам и креститься.

Что касается кодикологии памятника, в рукописи КБ №6/1083 (Кирилло-Белозерское собрание, Российская национальная библиотека) та тетрадь, в которой находится *Псалтырь Феодора*, претерпела изменения. Ее первые четыре листа заполнены окончанием *Псалтыри Феодора* (лл. 273–276 об.), а вторая половина тетради оставалась пустой. Ефросин заполнил ее чтениями из *Пролога*, а позднее вшил дополнительные листы. На основании филиграней время создания списка в рукописи КБ №6/1083 определяется как 70-е гг. XV в.; в руки Ефросина он попал, вероятно, после 1475 г. В том же году писец получил еще один список *Псалтыри*, не имевший начала и включенный им позднее в сборник КБ №9/1086. Этот список был вырван из другого сборника, и, вероятно, Ефросин искал недостающие части текста. Их он нашел в списке, дошедшем до нас в составе рукописи КБ №6/1083³. Данные кодикологии определяют перспективы дальнейшего изучения *Псалтыри Феодора*. Памятник был опубликован М. Н. Сперанским⁴ более ста лет назад, и это издание давно стало библиографической редкостью.

Необходимо переиздание памятника по двум имеющимся рукописям (поскольку список №9/1086 дефектный, в основу из-

in the Last Quarter of the Fifteenth Century // Harvard Ukrainian Studies. Vol. 11, No. 1/2 (June 1987), pp. 77–99.

² Послание Федора Жидовина // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым и М. И. Соколовым. Москва, 1902. С. 97–109.

³ Кистерев С. Н. Из наблюдений над сборниками белозерского писца Ефросина // Кистерев С. Н. Лабиринты Ефросина Белозерского. СПб.: Альянс-Архео, 2012. С. 24–25.

⁴ Сперанский М. Н. Псалтырь жидовствующих в переводе Феодора еврея. Москва, 1907.

дания, как и у Сперанского, должен быть положен список №6/1083), которое должно учитывать, что в обоих списках текст находится во вставных тетрадах. Поскольку в течение последних десятилетий (работы С. Н. Кистерова, О. Л. Новиковой, М. А. Шибаева) представления о текстологии и кодикологии ефросиновских сборников сильно расширились, это может повлиять на издательские и комментаторские решения.

О связи памятника с деятельностью еретиков-«жидовствующих» писали Н. С. Тихонравов и первый издатель текста М. Н. Сперанский. Этим предположениям, как кажется, противоречит тот факт, что Феодор осуществил свой перевод «милостью божией и здоровьем государя своего, великого князя Ивана Васильевича и благословением и приказанием Филиппа митрополита всяя Руси».

А. А. Алексеев несколько раз обращался к памятнику, пытаясь определить его место в истории еврейско-славянской книжности: «„Песнь Песней“, сохранившаяся в Музейном списке, вместе с „Псалтырью“ Феодора Жидовина и глоссами в списках Пятикнижия, образует связующее звено между древними и поздними переводами с еврейских оригиналов»¹; «между двумя группами источников (ранними и поздними переводами — К. Б.) существует несколько изолированных документов, переведенных с еврейского оригинала, и для них пока не найдено ясной связи с названными группами. Это т. н. „Псалтырь Феодора Жидовина“, которая появилась между 1466 и 1473 гг. в Киеве и представляет собой свободный перевод гимнов из книги *Махзор*. В отличие от всех других переводов с еврейского она написана на церковнославянском языке, который свидетельствует об участии в работе более опытного книжника»².

¹ Алексеев А. А. Песнь песней в древней славяно-русской письменности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2002. С. 143.

Позиции А. А. Алексеева, в общем, не противоречит мнение М. Таубе: «... (текст) находится в составе сборников, содержание которых не имеет ничего несовместимого с учением православной церкви, так что не приходится говорить о том, что эти тексты были переведены евреями для своих внутренних нужд... Напротив, переводы еврейских книг предназначались для употребления в христианских кругах. Вместе с этим трудно представить себе существование переводов с еврейского, выполненных на таком высоком уровне, без обращения к помощи евреев. Представление о знакомстве западнорусских христиан с еврейским языком на уровне, позволявшем выполнять переводы столь высокого качества, выглядит не вполне обоснованным допущением»³.

Не следует забывать и о том, что «часть переводов с еврейского XV–XVI вв. выполнена представителями движения жидовствующих в Московской Руси, которые, очевидно, находились в идеологическом и культурном контакте с евреями Литвы»⁴. Из концепции А. И. Грищенко, подкрепленной многочисленными наблюдениями над библейскими текстами, следует, что появление *Псалтыри Феодора* следует рассматривать в контексте работы киевского переводческого кружка второй половины XV в.⁵

² Алексеев А. А. Русско-еврейские литературные связи Киевской эпохи. Результаты и перспективы исследования // Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире / Под ред. В. Московича, А. Торпусмана, М. Членова. Москва–Иерусалим, 2014 («Jews and Slavs», vol. 24). С. 170.

³ Таубе М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. Т. 1. Москва–Иерусалим, 2010. С. 384.

⁴ Кулик А. Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // История еврейского народа в России... Т. 1. С. 205–206.

Нуждается в дальнейшей разработке вопрос об историко-культурных обстоятельствах перевода, который был связан не только с личностью Феодора, но и с упоминаемыми в *Псалтыри* и *Послании* митрополитами Ионой и Филиппом. В. М. Лурье в частной переписке ставил вопрос о том, как возник культ Ионы Московского, который вместе с митрополитом Алексием постепенно вытеснил в составе «святителей московских» Киприана и Фотия. В наших материалах Иона – «патриарх Киевский и всея Руси» – упоминается только в *«Послании Федора роду юдейску»*, как открывший Федору свет истинной веры. Можно ли проследить связь между этими фактами: отсылкой к Ионе у «Феодора новокрещеного» и тем особым местом, которое занял в истории русской церкви скончавшийся в 1461 г. митрополит, после которого окончательно произошло разделение митрополичьих кафедр на «Московскую и всея Руси» и «Киевскую, Галицкую и всея Руси»? Ведь Иона, после получения грамоты константинопольского патриарха Дионисия в 1467 г., стал рассматриваться как предтеча конфликта вокруг признания Константинополем законности московской митрополии. Этот конфликт затянулся до 1560 г., до признания Макария «патриаршим экзархом», а по сути разрешился только в 1589 г. с учреждением в Москве патриаршества.

В будущем издании необходимо подведение параллелей из молитвенника на Новый год и Судный День ашкеназского образца. М. И. Соколов – публикатор *Послания...* – писал только о частичном совпадении молитв *Псалтыри* и еврейского молитвенника, который, впрочем, был ему доступен в русском переводе конца XIX в. Важно также рассмотреть место памятника в творческой биографии М. Н. Сперанского: возможно, сохрани-

⁵ Грищенко А. И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва: Древлехранилище, 2018. С. 140–143.

лись известия о его работе над изданием 1907 г. или о последующих обращениях к тексту.

В свете проблемы еврейско-славянских языковых контактов в Великом княжестве Литовском становится актуальной характеристика языка *Псалтыри*. Обычно староукраинская и старобелорусская лексика сочетается с проникновением грамматических черт живой речи, потому что «знание церковнославянской грамматики в юго-западной Руси XIV — XVI вв. было слабым»¹; в это время там вырабатывается и вытесняет церковнославянский язык из письменного обихода «проста мова». Перевод с древнееврейского, который мог быть сделан в это время в Киеве, подтверждает, что в церковнославянском тексте встречаются элементы старобелорусской и староукраинской речи.

Новое издание *Псалтыри Феодора* будет неполным без *Послания Федора Жидовина*, опубликованного в сборнике «О ереси жидовствующих» и сохранившегося в единственном списке XVI в. (РГБ, Унд., №1254, л. 59)². В *Послании Федора*, который отождествляется с Феодором — переводчиком *Псалтыри*, содержится княжеская титулатура, которая предвосхищает позднейшую (так, великий князь Василий Васильевич назван «русским царем»), и рассуждение о «ветхозаветной» троице, явившейся Аврааму. *Послание*, как явствует из самого текста, является ответом на некое письмо о христианской вере, полученное прозелитом Феодором. В своих рассуждениях об основах христианской веры он упоминает о выведенных Иисусом из ада героях *Книги Даниила*, отроках Анании, Азарии и Мисаиле, а в сюжете о явлении трех путников Аврааму строит свое опровержение иудейско-

¹ Соболевский А. И. Лекции по истории русского языка. Киев, 1888. С. 325–326.

² Послание Федора Жидовина // О ереси жидовствующих... Москва, 1902. С. 97–109.

го понимания этого сюжета на том, что Бог не послал бы ради смертного сразу трех ангелов. Напротив, он явил себя сам в своем триединстве. Здесь же описываются важные символические параллели: поднесенный Авраамом путникам хлеб «прообразует» просфору; совершенное им омовение ног – крещение, а приготовленный телец – воскресшего Иисуса.

Таким образом, пора «медленного чтения» (по А. Архипову) одного из интереснейших текстов еврейско-славянской книжности только наступает.

В КРУЖКЕ ЗАХАРИИ

Рецензия на книгу:

Грищенко А. И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва: Древлехранилище, 2018. 176 с.

Введя в название своей книги подзаголовок «предварительные итоги», автор предупреждает читателей о заведомой неполноте представленной работы и анонсирует ее продолжение. Скромность, разумеется, делает ему честь, но необходимо сразу отметить, что книга Александра Грищенко принадлежит к числу новаторских: факт правки восточнославянских рукописей Пятикнижия по еврейским источникам заметил впервые А. Х. Востоков в 1842 г., но до сих пор в науке не было специальной монографии, посвященной этому явлению.

Книга состоит из двенадцати глав (разделов) и содержит обширную библиографию. По определению самого исследователя, в монографии рассматриваются группы русских списков Пятикнижия XV–XVI вв. с глоссами и исправлениями, «которые ранее считались выполненными под влиянием еврейского масоретского текста Библии»¹. Это представление в книге А. Грищенко расширяется за счет отнесения к источникам глосс также и тюркского перевода Пятикнижия последней четверти XV в., а в качестве гипотезы причины появления правленого Пятикнижия выдвигается библейский проект христианско-

¹ Грищенко А. И. Правленое славяно-русское Пятикнижие XV века: предварительные итоги лингвотекстологического изучения. Москва: Древлехранилище, 2018. С. 4.

иудейского сотрудничества в литовском Киеве конца того же столетия. Все эти положения книги московского исследователя обстоятельно аргументированы.

Отдавая должное предшественникам (А. Горскому, А. Михайлову, А. Пичхадзе, А. Алексееву, Б. Успенскому), в первом разделе А. Грищенко рассматривает историю изучения восточнославянского Пятикнижия и проблему выделения редакции, а второй раздел посвящает археографическому обзору двадцати списков, для которых характерны четыре текстообразующих признака: закреплённость в составе именно Пятикнижия, а не Восьмикнижия (другого типа библейских сборников у славян); деление на синагогальные недельные главы; наличие особого оглавления; наличие сотен глосс на полях и эмендаций в тексте. Последующие разделы книги последовательно описывают эти признаки — недельные главы (3 раздел), оглавление (4 раздел) и типы глосс и эмендаций (5 раздел). Обсуждая деление Пятикнижия на недельные разделы, автор затрагивает возможные причины того, почему славянские списки содержат 52 недельные главы, а не 54, как это принято в еврейской традиции. Оглавление, которое впервые у А. Грищенко становится предметом рассмотрения, принадлежало протографу правленного Пятикнижия, следует именно его, а не реальному синагогальному делению на 52 главы, в некоторых списках было утрачено, а в других дефектно. Возможно, более полный взгляд на Оглавление Пятикнижия появится в его критическом издании, анонсированном автором на с. 31. Ценной частью четвертого раздела книги является интегральный текст Оглавления Правленного славяно-русского Пятикнижия.

Что касается типов глосс и эмендаций (автор считает необходимым пояснить, что *глоссами* он называет «чтения, вынесенные на поля и глоссирующие слова или словосочетания основного текста», а *эмендациями* — «изменения в тексте, не всегда отмеченные маргинальными глоссами»), то их типология у А. Грищенко расширена по сравнению с предшествующей типологией, данной А. Алексеевым в «Текстологии славянской Биб-

лии» (1999). Вместе с собственными именами, календарными глоссами, благочестиво-эвфемистическими глоссами подробно рассмотрены глоссы, связанные с кашрутом – «один из характернейших признаков Пятикнижия, представленный не только в перечнях чистых и нечистых животных..., но и в других стихах»¹. Среди глосс этого типа есть и тюркизмы (*саранча, сайгак* и другие, всего более 20 форм), которые проникли в славянские языки, возможно, на русских землях Великого княжества Литовского и могли быть обязаны своим происхождением «перешедшим на старокипчакский язык иудеям Золотой Орды»², переселившимся на земли ВКЛ. Автор открывает также принцип множественности источников справщиков Пятикнижия – они пользовались не только масоретским и другими еврейскими текстами, но и христианскими переводами Библии, например, чешским.

Отдельный раздел автор посвящает источникам глосс Пятикнижия, среди которых, естественно, был и масоретский текст, и его раввинистические толкования (красноречиво отразившиеся, например, в глоссах к Быт. 49). Но помимо них автор обращается к тюркскому таргуму, который ранее не привлекался в качестве источника глосс Пятикнижия, да и сам еще недостаточно изучен, как указывает А. Грищенко на с. 86. Восполняя этот пробел, исследователь останавливается на версиях, рукописях и изданиях тюркского таргума Пятикнижия, включающего золотоордынскую, крымскую, турецкую, тракайскую и галицкую редакции.

В свое время веским аргументом в пользу тюркских источников глосс восточнославянских списков Пятикнижия автору послужил «аргумент астроябии», то есть тюркская форма *стурлаби* в Быт. 31 – фрагменте, повествующем о бегстве Иакова и Рахили от Лавана. И здесь разбору этой формы посвя-

¹ Там же. С. 54.

² Там же. С. 70.

щен отдельный параграф, заключающийся выводом: «„стурлаби“ в Пятикнижии — эти арабские „астролябии“ — стали тем инструментом, который указал путь на действительный источник правки этой редакции Пятикнижия во второй половине XV в. (вероятно, в Киеве) — не масоретский текст сам по себе..., но его перевод на старокипчакский язык, что открывает совершенно новую перспективу в изучении этой важнейшей для славянской библеистики редакции Пятикнижия...»¹.

О трудности выбранной автором темы свидетельствует, в частности, тот факт, что масштаб заимствований из правленого Пятикнижия в последующие редакции славянской библии, начиная с Острожской Библии 1581 г., пока до конца не выяснен (раздел 8). В ходе исследования неизбежно встает вопрос и о средневековом славянском *таргуме*, который дискутируется по крайней мере начиная с «Текстологии славянской Библии» А. Алексева. Полемизируя с А. Алексеевым, сторонником гипотезы о существовании таргума, а равно и с Б. Успенским, поддержавшим коллегу, А. Грищенко приводит следующие доводы против (раздел 10): наличие большой лакуны во втором описании скинии (Исх. 37:10–39:1–2); несовпадение количества недельных разделов (*паршийот*) с тем, что встречается в синхронной синагогальной традиции; отсутствие разделения текста на стихи, что было почти обязательным для таргумов на любых диаспоральных языках. Кроме того, важным возражением автора является указание на полное отсутствие среди глосс таких, которые явно бы противоречили православной экзегезе. Несмотря на это, А. Грищенко обращает внимание читателей на связь правленого Пятикнижия с ересью «жидовствующих», которая до сих пор предполагалась априорно (раздел 11). Однако сопоставление глосс Пятикнижия с переводами на «просту мову» (иначе — староукраинский и старобелорусский языки, служившие официальными языками ВКЛ до конца

¹ Там же. С. 108.

XVI в.), содержащимися в так называемом Учебнике древнееврейского языка, найденном С. Темчиным, и другими фрагментами переводов Пятикнижия на «просту мову», обнаруженными совсем недавно автором книги, показывают связь всех этих текстов.

В результате проведенной работы А. Грищенко приходит к выводу, что возникновение правленого Пятикнижия «может быть соотнесено с деятельностью переводческого кружка, который во второй половине XV века при участии еврейского книжника Захарии занимался библейскими переводами, причем для христианской аудитории...»¹. И такой вывод, находя соответствие в гипотезе «иудейско-христианского сотрудничества» (М. Таубе), включает правленое славяно-русское Пятикнижие в контекст гуманистического библейского проекта на восточнославянских землях. Участниками этого проекта были русские книжники-филологи, интересовавшиеся христианской гебраистикой и воспринимавшие иудейскую традицию как часть *Hebraica veritas*. Но вместо дальнейшего развития этой филологической деятельности в истории русской культуры произошло противоположное — обвинение в ереси и жестокое наказание. Правленое же Пятикнижие автор предлагает называть «Пятикнижием «жидовствующих»», или «Пятикнижием Олельковичей», коль скоро киевские князья второй половины XV в. могли инициировать работу книжников.

Стоит заметить, что широта и сложность темы рецензируемой книги подразумевает глубокую славистическую эрудицию читателя; тем не менее, возможно, стоило бы сопроводить переводом на русский цитаты на других славянских языках, как, например, приводимое на с. 27 мнение В. Желязковой по-болгарски или стих Лев. 11:22 из Оломоуцкой Библии по-чешски².

Остается еще раз повторить, что книга А. Грищенко очень важна для современной иудеославики и расширяет ее границы

¹ Там же. С. 139.

до «иудео-тюрко-славяки», предлагая ранее неизвестные контуры и перспективы межкультурных контактов на средневековых восточнославянских землях. Масштабному содержанию книги отвечает и безупречное полиграфическое оформление, и скрупулезная передача языковых форм, вплоть до деталей графики, и четкость воспроизведения фрагментов рукописных источников. В этом, надо полагать, есть немалая заслуга издательства «Древлехранилище», работавших над книгой литературного редактора и дизайнеров. Несомненно, выход работы А. Грищенко, уже несколько лет плодотворно работающего над проблемой правленого Пятикнижия и показавшего большой потенциал этой темы, — большой успех автора, с которым его поздравят все заинтересованные читатели.

² Там же. С. 113–114.

КЕНААНИТЫ И «ТУШИНСКИЙ ВОР»

д-ру Виктории Мочаловой

Среди дискуссионных вопросов историографии и источниковедения Смутного времени — происхождение и личность Лжедмитрия II. «До сей поры неразрешенный вопрос — личность Лжедмитрия II», — пишет современный историк¹. К этому суждению присоединяется и другой автор: «Василий Шуйский и его окружение затратили немало сил, чтобы выяснить, кто был Лжедмитрием II и какие силы за ним стояли, но... московские власти постигла неудача. Во всех официальных документах самозванец неизменно назывался «вором» или «цариком»². Об активизации интереса к самозванцу и движению, которое он возглавлял, в последнее время свидетельствует ряд работ — как специализированных, так и научно-популярных³.

Гипотезы о еврейском происхождении Лжедмитрия, в числе прочих, появились достаточно давно. Знакомство с контекстом

¹ Эйльбарт Н. В. Лжедмитрий II: происхождение и гибель. Свидетельства польских документов государственного архива Швеции // Вестник Забайкальского гос. ун-та. 2012. №11. С. 4.

² Тюменцев И. О. Смутное время в России начала XVII столетия. Движение Лжедмитрия II. Москва, 2008. С. 73.

³ Тюменцев И. О. Смута в России в начале XVII столетия: движение Лжедмитрия II. Волгоград, 1999; Тюменцев И. О. Смутное время в России начала XVII столетия...; Памятники Смутного времени. Тушинский вор: личность, окружение, время: документы и материалы. Тр. ист. ф-та МГУ. Т. 10, 2001; Дудаков С. Смутное время и шкловский вор // Петр Шафилов и другие. Иерусалим, 2011. С. 336–338; Эйль-

эпохи показывает, что разнообразное участие евреев в военных действиях на восточных рубежах Речи Посполитой в начале XVII в. не было редкостью. Так, в статье В. В. Мочаловой⁴ «Участие евреев в польских военных конфликтах XVII века» приведены свидетельства об участии воинов-евреев в польских походах на Москву, с опорой на синхронные данные респонсов. В одном из респонсов р. Йозля Сиркеса сообщается о Берахе, сыне Аарона из Тышковиц:

«и многие казаки говорили: о, Боже, как жалко, что рыцарь еврей Бераха так плачевно скончался: он был разрублен и расколот бердышами... По прошествии нескольких недель многие казаки из войска Наливайки рассказывали также ненарочно о геройстве Берахи и обстоятельствах его смерти».

Бераха был не единственным: в раввинском суде, решавшем вопрос о том, может ли вдова Берахи вновь выйти замуж, слушались показания некоего Иосифа, сына Моисея: «Нас было одиннадцать домохозяев, служивших в войске»⁵.

В этом контексте указания на еврейское происхождение самозванца не кажутся невероятными. Одним из наиболее последовательных сторонников гипотезы о еврействе «Тушинского вора» был Р. Г. Скрынников⁶. Как известно, самозванец появился летом 1607 г. в белорусском местечке Пропойск. Исследователь указывает, что «люди, принадлежавшие к окружению Лжедмитрия II,

барт Н. В. Лжедмитрий II: происхождение и гибель. Свидетельства польских документов государственного архива Швеции // Вестник Забайкальского гос. ун-та. 2012. №11. С. 3–10; Резников К. Ю. Мифы и факты русской истории. От лихолетья Смуты до империи Петра. М., 2012.

⁴ Мочалова В. В. Участие евреев в польских военных конфликтах XVII века // *Jews and Slavs*. Vol. 21. Jerusalem-Gdańsk, 2008. С. 71–83.

⁵ Там же. С. 72–73.

⁶ Скрынников Р. Г. Минин и Пожарский: Хроника Смутного времени.

считали, что он по происхождению был „москвитом“, но долго жил в Белоруссии. Самозванец умел читать и писать по-русски и по-польски. Современников поражала его редкая осведомленность в делах Лжедмитрия I. Иезуиты объясняли ее тем, что он служил писцом при особе первого самозванца, а после его гибели бежал в Литву. По словам иезуитов, писца звали Богданом, и в его жилах текла еврейская кровь. Русские власти со временем официально подтвердили версию о еврейском происхождении Лжедмитрия II»⁷. Концепция Р. Г. Скрынникова нашла отражение и в справочных, и в учебных изданиях, как российских, так и израильских⁸. Исследователь, изучая источники, отразившие первые шаги самозванца, пришел к выводу, что наиболее достоверные сведения о том, кто назвался Лжедмитрием II, сообщил неизвестный белорусский клирик — автор Баркулабовской летописи, хорошо знавший самозванца до его превращения в «царя Дмитрия»⁹. Книжник указал, что Лжедмитрием II был некий грамотей, обучавший детей сельских священников в окрестностях Шклова, затем Могилева:

«того же року 607, месяца мая, после сегое субботы ишол со Шклова и з Могилева на Попову Гору якийсь Дмитр Иванович, менил себе быти оным царем московским, который первой того Москву взял, и там же оженився. Бо тот Дмитр Нагий был напервей у попа шкловского именем, дети грамоте учил, школу держал, а потом до Могилева пришол, также у священника Федора Сасиновича Николского

Москва, 1981; Скрынников Р. Г. В то Смутное время // Наука и религия. 1988. №1. С. 44—48; Скрынников Р. Г. Смута в России в начале XVII в. Иван Болотников. Ленинград, 1988.

⁷ Скрынников Р. Г. Минин и Пожарский... С. 104.

⁸ Творогов О. В. Древняя Русь: события и люди. СПб., 2001. С. 149; Дворниченко А. Ю., Кривошеев М. В., Кривошеев Ю. В. История России. История древней и средневековой Руси. Гатчина, 2005. С. 304; Краткая еврейская энциклопедия. Т. 7. Иерусалим, 1996. С. 290.

⁹ Скрынников Р. Г. Смута в России в начале XVII в. Иван Болотников. С. 193.

у селе дети учил. А сам оный Дмитр Нагий мел господу у Могилеве у Терешка, который проскуры заведал при церкви святого Николы. И прихаживал до того Терешка час немалый, каждому забегаючи, послугуючи, а мел на себе оденье плохое, кожух плохий, шлык баряный, в лете в том ходил»¹.

Это хорошо согласуется с данными Конрада Буссова, сообщившего, что человек, ставший Лжедмитрием II, долго жил в Речи Посполитой, где был известен под именем Иван и работал учителем в Шклове². И еще немаловажная деталь: по поводу растиражированного во всех изданиях портрета самозванца в шапке с пером Р. Г. Скрынников замечает: «...внешность учителя из Шклова достаточно характерна»³.

Дважды упомянутые выше иезуиты заслуживают внимания. Видимо, исследователь имеет в виду сведения, содержащиеся в записях Каспара Савицкого, проповедника и духовника Лжедмитрия I и Марины Мнишек, сопровождавшего Марину в 1606 г. в Москву и бывшего свидетелем дальнейших событий. Дневник Савицкого в пересказе другого иезуита, Яна Велевицкого, отчасти опубликован в Приложениях к книге гетмана С. Жолкевского «Записки о Московской войне»⁴. Итак, приведем свидетельство иезуита:

«...Димитрий имел при себе одного крещеного жида, по имени Богданка, которого он употреблял для сочинения писем на русском языке. По смерти Димитрия этот человек, боясь Русских, которые преследовали всех приверженцев Димитриевых, уезжал в Литву, где скитался несколько месяцев, а потом явился в Могилеве...

¹ Баркулабовская летопись // Полное собрание русских летописей. Москва, 1975. Т. 32. С. 191–192.

² Буссов К. Московская хроника. 1584–1613 гг. Москва-Ленинград, 1961. С. 144.

³ Скрынников Р. Г. В то Смутное время... С. 46.

⁴ Записки гетмана Жолкевского о Московской войне. Изд. П. А. Мухановым. Изд. 2-е. СПб., 1871. Прил. 44. Отрывки из рукописи ксендза Яна Велевицкого.



Лжедмитрий II. Из кн.: The Ancient and Present State of Moscovy. London, 1698. (Ровинский Д. А. Материалы для русской иконографии. Т. II (1). 1884, гравюра №52).

В Могилеве один протопоп... принял его в дом свой, поручил ему в заведывание находящуюся при его церкви русскую школу, и обращался с ним как с другом и приятелем. Но Богданка отплатил неблагодарностью за гостеприимство протопопа, и домогался преступной связи с его женою; потому протопоп приказал высечь его и выгнал его из своего дома, как он того заслуживал. Не смея больше показываться на Литве, Богданка решился возвратиться в Москву. Он был человек хитрый и изобретательный, знал многие секреты Димитриевы, видел, что распространилась весть о мнимом его спасении, и что земля Северская находится в волнении; потому он решился воспользоваться всеми этими обстоятельствами и выдать себя за Димитрия. Обдумывая средства к исполнению своего намерения, и находясь на пути в Москву, недалеко от границ русских он достается в плен; его считают за лазутчика, и сажают под стражу сначала в Велиже, а потом в одной другой крепости, соседней с Россией. Но когда ничего в нем не могли открыть, чтобы воз-

буждало подозрение касательно измены, его отпускали на волю, в сопровождении однако двух людей, которые, для большей безопасности, должны были следовать с ним до известного места. Сблизившись с ними в дороге, Богданка начал уговаривать их, чтобы они сопровождали его в Москву... Один из проводников Богданки не согласился на его предложения и, доехав до границ русских, тотчас возвратился домой; другой же, в надежде барыша, согласился и отправился с Богданкой. Тогда тот открылся ему; он говорил, что он есть истинный Дмитрий, избегнувший смерти; что он убежал на Литву, и там некоторое время скрывался... В подтверждение истинности своих слов он привел какие-то доказательства, не знаю именно какие; но как бы то ни было, он без труда убедил легкомысленного своего товарища, который прежде не знал его. Итак, они прямо отправляются в Стародуб... и там, сначала не открывая кто они, поселяются между Северянами, а потом секретно доверяют свою тайну некоторым людям. Сначала немногие только тихо шептались, а вскоре распространилась всеобщая молва, что Дмитрий чудесным образом спасся от смерти, и теперь находится в земле Северной. Тотчас сбегаются Северяне, неприязненные Шуйскому, и поднимают оружие за Дмитрия. Тот имел некоторое сходство с первым Дмитрием, и знал некоторые секреты, бывшие для всех других тайной; на этом основании его признают за истинного и законного Дмитрия, возлагают на него царскую одежду, и оказывают все почести, подобающие царю»¹.

Другой давний источник, указывающий на еврейское происхождение самозванца — сочинение Станислава Кобержицкого о походе в Россию короля Сигизмунда и королевича Владислава, изданное по-латыни в Гданьске в 1655 г. Отрывки из него в русском переводе были опубликованы в 1842 г.² Польский хронист сообщает, что после гибели «царика» в его вещах были найдены Библия, Талмуд на еврейском языке и кожаные ящики на ремнях, привязываемые ко лбу во время молитвы. Автор

¹ Записки гетмана Жолкевского о Московской войне... С. 228—229.

² Сказания польского историка Кобержицкого о походах польского короля Сигизмунда и королевича Владислава / Пер. И. П. Тарнава-Боричевского // Сын Отечества. 1842. №2, 3, 5.

не указал источник сведений, однако именно на труд Кoberжницкого опирается в своем рассказе о самозванце Н. М. Карамзин; впрочем, великий историк высказывается неопределенно:

«...искали и нашли бродягу, жителя Украины, сына Поповского, Матвея Веревкина, как уверяют Летописцы, или Жида, как сказано в современных бумагах государственных. Сей самозванец и видом и свойствами отличался от расстриги: был груб, свиреп, корыстолюбив до низости: только, подобно Отрепьеву, имел дерзость в сердце и некоторую хитрость в уме; владел искусно двумя языками, Русским и Польским; знал твердо Св. Писание и Круг Церковный; разумел, если верить *одному чужеземному Историку*, и язык Еврейский, читал Тальмуд, книги Раввинов, среди самых опасностей воинских; хвалился мудростию и предвидением будущего»¹.

Подобные упоминания встречаются и в других польских источниках: так, в «Истории Димитрия, царя московского и Марины Мнишек, дочери сендомирского воеводы», — компиляции 60-х годов XVII в., приписываемой Мартыну Стадницкому, который находился при Юрии Мнишке, сообщается, что после гибели «царика» «среди его вещей в ящике нашли Еврейский Талмуд, множество других еврейских книг, писем и бумаг, написанных по-еврейски»². О Талмуде есть запись и в «Дневнике похода Сигизмунда III в Россию в 1609–1611 гг.», который вели секретари короля. Там сказано, что у самозванца, сбежавшего из Тушина в декабре 1609 г., «в квартире... слышно найден Талмуд»³, или, в другом переводе: «у него после побега нашли талмуд»⁴.

¹ Карамзин Н. М. История государства Российского. Т. XII. Гл. 1.: http://magister.msk.ru/library/history/karamzin/kar12_01.htm

² Стадницкий М. История Димитрия, царя Московского и Марины Мнишек, дочери сендомирского воеводы / Пер. по рукоп. с польск., предисл. и публ. А. А. Титова // Русский Архив. 1906. Кн. 2. №6. С. 204.

³ Бутурлин Д. П. История Смутного времени в России в начале XVII ве-

К польским хроникальным источникам можно добавить и факты частной переписки. В статье Н. В. Эйльбарт приводится фрагмент письма королевского дворянина Станислава Домарайтовского к ксендзу Иерониму Телецкому (канцлеру двора Констанции Австрийской, второй супруги Сигизмунда III), посвященный бегству Марины Мнишек из Тушинского лагеря к Лжедмитрию II в Калугу в феврале 1610 г.: «его королевскому величеству принесли новость, что „пресветлая царица“ воротилась к своему „талмуду“: одевшись по-казацки, с двумя [слугами], она уехала к наимилейшему супругу»⁵. «Таким образом», — делает вывод Н. В. Эйльбарт, — «в королевском окружении утвердилась версия еврейского происхождения Тушинского вора. На данном основании мы придерживаемся мнения, что это был выкрест из евреев, ранее входивший в окружение первого самозванца и находившийся в курсе его дел»⁶. Однако неверно думать, будто не существует других версий происхождения самозванца. Как мы видели, в свое время и Карамзин приводил иное объяснение происхождения Лжедмитрия II. Так, у С. М. Соловьева находим:

«...наконец самозванец отыскался; что это был за человек, никто не мог ничего сказать наверное; ходили разные слухи: одни говорили, что это был попов сын, Матвей Веревкин, родом из Северной страны; другие — что попович Дмитрий из Москвы, от церкви Знаменья на Арбате, которую построил князь Василий Мосальский, иные разглашали, что это был сын князя Курбского, иные — царский дьяк, иные — школьный учитель, по имени Иван, из города

ка. Ч. 3. СПб. 1846. Приложения. № XVII. С. 171.

⁴ Русская историческая библиотека. Т. 1. СПб. 1872. С. 527; Скрынников Р. Г. Минин и Пожарский... С. 161; Тюменцев И. О. Смутное время в России начала XVII столетия... С. 74.

⁵ Эйльбарт Н. В. Лжедмитрий II: происхождение и гибель... С. 4; Воробьев Г. А. Дом Марины Мнишек в Калуге // Исторический вестник. СПб. 1899. №1. С. 969.

⁶ Эйльбарт Н. В. Лжедмитрий II: происхождение и гибель... С. 4.

Сокола, иные – жид, иные – сын стародубского служилого человека»¹.

Иными словами, «еврейская» версия происхождения самозванца в этом ряду – лишь одна из многих. Повторяя эти утверждения, автор статьи в «Русском биографическом словаре» П. Васенко добавляет: «отсутствие точных известий о происхождении второго Лжедмитрия и несомненная начитанность его в Св. Писании невольно наводили современников Смуты на мысль, что этот Самозванец происходил из духовного звания: предполагали, что он был попovich, или дьячок, так как знал „весь круг церковный“»².

Подвергает сомнению отдельные утверждения Р. Г. Скрынникова, в частности, его предположение о еврейском происхождении Лжедмитрия, и американский славист Честер Даннинг в своей рецензии на основные книги российского историка – «Россия в начале XVII в. „Смута“», «Смута в России в начале XVII в. Иван Болотников», «Самозванцы в России в начале XVII в.»³.

Вместе с тем, вспомним указание И. О. Тюменцева: «польские власти... также приложили немало сил, чтобы выяснить, кто назвался именем «царя Дмитрия». Они попытались получить информацию у ветеранов похода Лжедмитрия I в Россию, отпущенных Василием Шуйским из Москвы. Одного из них, *еврея Якуба*, вернувшегося из Москвы «сам-четверт» с русскими послами кн. Г. К. Волконским и А. Ивановым, Лев Сапега в сен-

¹ Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. IV. Т. 8. Гл. 4: <http://magister.msk.ru/library/history/solov/solv08p4.htm>

² Русский биографический словарь / Под наблюдением А. А. Половцова. СПб. 1914. Т. 10. С. 404.

³ Dunning Ch. R. G. Skrynnikov, the Time of Troubles and the «First Peasant War» in Russia // Russian Review. 1991. Vol. 50, №1. P. 71–81; Даннинг Ч. Царь Дмитрий // Вопросы истории. 2007. №1. С. 39–57.

тябре 1607 г. отправил по приказу короля в Стародуб для опознания самозванца. Посланец нарушил инструкции канцлера, признал Лжедмитрия II истинным царем и привез от него письма к Сигизмунду III. «Канцлер всячески оправдывался перед королем», указывает И. О. Тюменцев, анализируя архивный источник – письмо Сапеги королю, – «убеждая, что не причастен к происшедшему и что во всем случившемся виноват один Якуб»¹. Примечательно, что для опознания Лжедмитрия II Сапега направил в Стародуб именно еврея.

До воцарения Романовых из русских о еврействе самозванца писал новгородский митрополит Исидор². Что же до официальных московских документов, то в дипломатической переписке и государственных актах Михаила Федоровича на протяжении ряда лет повторяется один и тот же мотив «засланного» Сигизмундом «жида», который назвался «Дмитрием царевичем», начиная с извещений о восшествии на престол Михаила Романова, отправленных в 1613–1615 гг. императору Матиасу в Вену, штатгальтеру Голландии принцу Морису Оранскому и королю Франции Людовику XIII, и вплоть до трактата о дружбе и торговле, заключенного с королем Англии Яковом I в 1623 г.

Филарет Романов, ставший патриархом в Тушине по указу «царя» и знавший второго Лжедмитрия очень хорошо, мог сообщить своему сыну достоверные сведения о нем; кроме того, приписывать еврейство мертвому противнику не было оснований. Однако, полемизируя со Скрынниковым, К. Ю. Резников утверждает, что этим настойчивым повторением московская дипломатия выступала против Сигизмунда: королевич Владислав не отказался от претензий на престол, и, находясь под угрозой

¹ Тюменцев И. О. Смутное время в России начала XVII столетия... С. 74.

² Грамота новгородского митрополита Исидора кн. Д. М. Пожарскому, лето 1612 г. // Акты археографической экспедиции. Т. 2. 1836. №210. С. 357.

польского вторжения, Кремль делал все возможное, чтобы показать свою правоту правителям Европы. Сигизмунда обвиняли в нарушении «крестного целования» о мире, заключенного в 1601 г., в поддержке чернокнижника Гришки Расстриги и в приводе «жидовина» Богданки¹.

Итак, данные о еврейском происхождении Лжедмитрия II сообщены людьми, хорошо знавшими самозванца. Эти свидетели принадлежали к разным политическим группировкам, различным вероисповеданиям, и поэтому сообщенные ими сведения поддаются взаимной проверке.

Антропонимические разыскания по вопросу происхождения самозванца предпринял А. Торпусман. Отправной точкой послужило то обстоятельство, что некоторые источники называют «Тушинского вора» Богданом. История этого имени у восточных славян проливает дополнительный свет на данную проблему. Имя, славянское в обеих своих основах, с понятным и очень позитивным толкованием «Богом данный», ныне весьма распространённое среди русских, белорусов и, особенно, украинцев, в Киевской Руси вовсе не было известно. Дело в том, что выглядящее исконным имя является для славян переводным с греческого и потенциально могло появиться на Руси лишь с принятием христианства в 988 г. Ведь ранее понятие единого всемогущего Бога у славян отсутствовало, и в подобной модели личного имени на первом месте могло находиться лишь имя одного из конкретных богов (Ярило, Перун и другие). Правда, у некоторых индоевропейских язычников (индийцев, литовцев) аналоги имени «Богдан» по каким-то причинам появились², но у славян это имя в дохристианскую пору не отмечено. Даже с утверждением христианства «Богдан» возник в антропонимиконе восточных славян

¹ Резников К. Ю. Мифы и факты русской истории... С. 49.

² Гинкен Г. Г. Древнейшие русские двуосновные личные имена и их уменьшительные // Живая старина. 1893. Вып. 4. Кн. XII. С. 443.

не сразу, а спустя столетия. Новгородские берестяные грамоты, зафиксировавшие широкое распространение в городе в XI–XV вв. большого корпуса имён, славянских по происхождению, этого имени не включают¹. Причина этого состоит в том, что православная церковь на Руси строго следила за тем, чтобы при крещении ребенка именовали календарным именем, т. е. в соответствии с формой имени святого, закреплённой в богослужебных книгах. Как правило, по происхождению это были греческие, еврейские и латинские имена: Георгий, Вениамин, Венедикт и т. д. Было в минеях лишь несколько славянских имён, например, женские Вера, Надежда, Любовь, которые являлись переводом греческих имён Пистис, Элпис, Агапе, — оттого, что в этом случае переводчики Библии на славянский Кирилл и Мефодий сочли, вероятно, неблагозвучным воспроизвести в Священном Писании греческий оригинал, как они это сделали во всех остальных случаях (ср. окончание фразы в Новом Завете: «Вера, Надежда, Любовь и мать их София» — вместо «мать их Мудрость», 1 Кор 13:13). Славянскими по происхождению были и имена русских князей, канонизированных церковью: Владимир, Ярослав, а также мужское имя Лев, являющееся калькой греческого «Леон».

Наряду с церковными именами в древней Руси бытовали и так называемые семейные имена, — как правило, славянские: Беляй, Бык, Добрыня, Смирной, Томило и другие². «Богдан» к этой категории не относился. Церковь на Руси повела жёсткую и не всегда успешную борьбу с семейными именами, видя в них признак язычества. Многие из них легко реставрируются по современным русским фамилиям — Гудков (Гудок), Злобин (Злоба),

¹ Подольская Н. В. Антропонимикон берестяных грамот // Восточнославянская ономастика. Москва, 1979. С. 201–242.

² Сулова А. В. К проблеме реконструкции древнерусских имен // Ономастика. Типология. Стратиграфия. Москва: Наука, 1988. С. 44–52; Суперанская А. В. Имя через века и страны. Москва: Наука, 1990. С. 52–57.

Истомин (Истома), Истошин (Истоша — уменьшительное от предыдущего) и другие. Приблизительно к XV в. христианские имена уже прочно вошли в быт.

Вместе с заимствованными личными именами постепенно начинает входить в употребление на Руси и переводное (от греч. Феодор, Феодот) имя Богдан — вероятно, по инициативе отдельных священников. В письменных памятниках самое первое упоминание этого имени относится к концу XIV в. — в 1388 г. отмечен новгородский тысяцкий Богдан Обакунович (стал посадником в 1391 г.)¹. К этому же приблизительно времени (1389 г.) относится упоминание некоего пана Богдана Ляшковского (вероятно, поляка)².

В XV в. словарь Тупикова отмечает имя Богдан уже 17 раз³, в XVI в. — 47 раз⁴. К концу XVI — началу XVII в. Богдан — ещё сравнительно редкое имя на Руси. Его нет в основном ряду «Ономастикона» С. Б. Веселовского⁵ — словаря, основанного на тщательном изучении летописей, актов, разрядов, родословных и других памятников Северо-Восточной Руси XV–XVII вв. Лишь после церковных реформ в Московской Руси 1653–1655 гг., когда «Богдан» утвердился как законный вариант «правильного» имени Феодот, началось широкое внедрение этого имени в русский быт. За XVII в. в словаре Тупикова «Богдан» и формы того же имени «Богодан» и «Бодан» отмечены уже 145 раз⁶. У ближних соседей восточных славян — православных молдаван — славянское имя Богдан получило распространение раньше. Его носил, к примеру, первый господарь

¹ Тупиков Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903. С. 51.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 51–52.

⁵ Веселовский С. Б. Ономастикон: древнерусские имена, прозвища и фамилии. Москва: Наука, 1974.

Молдавии (правил в 1359–1365 гг.). Скорее всего, это было результатом тесных контактов молдаван с православными южными славянами, где именование не столь жёстко направлялось церковью, как на Руси.

Учитывая изложенное, если принять, что самозванец Лжедмитрий II родился на территории Великого княжества Литовского (в составе Речи Посполитой) приблизительно в 1570-1580-х гг., он вполне мог получить при рождении имя Богдан от православных родителей. Менее известно, но несомненно: это же имя он мог получить, если родился в еврейской семье.

Кенааниты, исчезнувшая этнолингвистическая еврейская община (*эда*), проживала на восточнославянских землях с IX до XVII вв. (на западе славянского мира – с X по XV вв.)⁷. Евреи этой общины были аккультурированы в славянской среде, разговорным языком общины был славянский. Начиная с X в., в письменных памятниках фиксируется употребление членами общины, наряду с традиционными еврейскими именами, имён славянского происхождения⁸. Набор таких имён, мужских и женских, широк и многообразен: Волчко, Гловиш, Малы, Чернох; Богуслава, Добрыш, Звонка, Кветна, Красна, Радохна, Слава, Черна⁹. Среди славянских антропонимов, принадлежавших евреям-кенаанитам, выделяются имена, по всей видимости, переведенные с иврита на разговорный язык:¹⁰

⁶ Тупилов Н. М. Словарь древнерусских личных собственных имен... С. 52–57.

⁷ Chlenov M. A. Knaananim – the Medieval Jewry of the Slavonic World // Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире. Jews and Slavs. Vol. 24. Москва–Иерусалим, 2014. С. 6, 9.

⁸ Торпусман А. Н. Имя Гостяга в еврейской рукописи из Киева первой половины X века // Имя-этнос-история. Москва: Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1989. С. 48–57.

⁹ Beider A. Onomastic Analysis of the Origins of Jews in Central and Eastern Europe // Кенааниты: евреи в средневековом славянском ми-

Живь (реконструируется по еврейской фамилии Живов <от Хаим>; Мира (Мирка, Мируша) <от Шуламит или Шломит (значение корня – «мир», суффикс -ит определяет женский род); Жидка> от Йегудит (значение – «еврейка»). К означенной группе относятся также имена Богдан и его женский вариант Богдана. В еврейской среде оно соответствовало традиционным именам Йонатан, Натанэль, Натан и, скорее всего, являлось их переводом. А. Бейдер полагает, что имя Богдан заимствовано евреями у славян¹¹, но распространение имени отмечено только среди евреев Великого княжества Литовского, чьими соседями были преимущественно православные восточные славяне, среди которых это имя распространялось, как показано выше, «со скрипом». У евреев имя Богдан многократно засвидетельствовано в городах Брест и Гродно в 1476 г.¹², в 1557 г. – в Луцке¹³. Уже в конце XV в. у гродненских евреев фиксируется отчество-фамилия Богданович («у горожанина Игуды Богдановича пять сыновей: Абрам, Израиль, Огрон, Мошко и Песах, а также внуки Тобиаш Абрамович и Мордухай Богданович»)¹⁴.

ре... С. 58–116; Торпусман А. Кенаанские женские личные имена: Попытка реконструкции // Кенааниты: евреи в средневековом славянском мире... С. 152–165.

¹⁰ Эда кенаанитов отличалась от современных ей других еврейских групп низким образовательным уровнем. Документ начала XI в. рассказывает о еврее из Киевской Руси, который говорил только на славянском («языке его родины») и не знал не только необходимых ему в путешествии в Святую Землю греческого и арабского языков, но также и иврита, что было весьма необычно в других общинах. См. об этом: Marmorstein A. Nouveaux renseignements sur Tobiya ben Eliezer // *Revue des etudes juives*. Paris, 1921. T. 73. P. 92–97.

¹¹ Beider A. *Onomastic Analysis of the Origins of Jews in Central and Eastern Europe*... С. 85.

¹² Там же. С. 86.

¹³ Там же. С. 95.

В 1540 г. в том же Гродно отмечено женское еврейское имя Богдана¹⁵.

Таким образом, автохтонное еврейское имя Богдан будущий выкрест и самозванец Лжедмитрий II мог получить при рождении. Другое имя «Тушинского вора», упоминаемое в источниках, — Иван — вполне возможно, было дано ему, когда он принял крещение. Выдав себя за русского царевича, авантюрист назвал себя третьим именем — Димитрий. Высказываясь в пользу еврейского происхождения самозванца, мы никак не приближаемся к установлению факта, «какие силы за ним стояли», — этот вопрос требует отдельного рассмотрения. В любом случае, к еврейским общинам Литвы и Польши Богданко после своего крещения никакого отношения не имел.

¹⁴ Там же. С. 91.

¹⁵ Там же. С. 86.

«И ПОЖИВАЙТЕ КАК – ЦАРРР!..»: РЕЧЬ ЕВРЕЙСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ У РУССКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

Д-ру Илье Баркусскому

Русская литература стала изображать евреев, вступив в классический период своего развития. Писатели выработали довольно большой круг средств изображения еврейских персонажей и передачи их языкового поведения, которое, в соответствии с идеологическими установками, предполагалось если не отталкивающим, то смешным, но никак не благородным (последнее – редкое и особенное исключение). Один из наиболее видных авторов, введивших в свои произведения евреев, Ф. В. Булгарин, сам укорял цензурные правила 1830-х гг. за то, что в них «жиды не могут и не должны быть добродетельными». В соответствии с этими представлениями строился и набор литературных приемов. Вот что наблюдается в «низких» жанрах:

«Ярмарка в Бердичеве», или «Завербованной жид»
Препотешной разнохарактерной, комической пантомимной дивертисман, с принадлежащими к оному разными танцами, ариями, мазуркою, русскими, тирольскими, камаринскими, литовскими, казачьими и жидовскими плясками¹.

Простонародный тип веселья представлен анекдотами о евреях (их собирателем был В. И. Даль), водевилями типа «Забавных приключений четырех жидков в Хохландии» И. П. Ильина

¹ Вайскопф М. Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. Москва; Иерусалим: Гешарим, 2008. С. 62.

(Москва, 1844). Поэзия такого рода существовала в низовой культуре десятилетиями, что подтверждается, например, двадцатью изданиями (между 1837 и 1904 гг.) «Сказки о мельнике-колдуне, хлопотливой старухе, о жидках и батраках», «народного» поэта Егора Алипанова¹.

Согласно М. Я. Вайскопфу, для эпохи 1820–1830-х гг. характерна «бегло пренебрежительная (чаще шаржированная, реже – благодушная) рисовка эпизодических еврейских фигур, особенно современных: извозчиков, портных, цирюльников, мелких торговцев, шинкарей»². Указанный исследователем социальный ряд очень важен: именно в нем, по-видимому, стоит искать типологические параллели и объяснение рассматриваемому поэтико-стилистическому явлению.

Итак, в репертуаре писателей и той поры, и более поздних эпох наблюдаются следующие приемы:

Фонетические искажения русской речи, призванные показать или подчеркнуть отчужденность, малообразованность персонажей, вызвать насмешку у читателя.

– замена шипящих свистящими и [ц]. Это прием настолько продуктивен, что им пользовались на протяжении полувека, начиная с Ф. В. Булгарина: «*наси зиды*»; «денег такая куца, что он, верно, и *сосцитать* не умеет»; «как *можно*, сударь, *чтобы цестные* люди торговали контрабандою» (и ряд других примеров из прозаических сочинений)³. Писатель использовал комичную замену и в публицистике: так, в редакционной статье «Северной пчелы» он поучает «отсталых» евреев империи: «... вообще в Германии евреи заводят школы и стараются сравняться с прочими обитателями Европы. Что на это скажут наши

¹ Там же. С. 170.

² Там же. С. 144.

³ Фришман Л. Г. Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков: Фолио, 2015. С. 52.

польские *зидки?*»¹. Далее мы встречаемся с этим приемом у Р. М. Зотова:

«Повесить? За *что* же, *боже* мой?... Да по какой же *причине?* Мы же люди торговые: *что* потребуют, то и продаем. А кому и *зацем* товар — не насе же дело». «...А *поцему* же нет? ... пришел узнать, не *прикажете* ли *цего* купить» (посредник Мозес из романа «Леонид, или некоторые черты из жизни Наполеона»)².

Также находим у И. И. Лажечникова:

«А *что* они *кричат?* — отвечал жид. — По-немецки это *знацило* бы: здравствуйте, дорогие гости!» («Басурман»); «Мы, *нецестивые* евреи, распинали вашего Христа!» («Последний новик»)³.

Этот прием использует и писатель Н. Андреев в очерке «Софиевка» 1833 г.: «Извольте-с выходить, *васе-с* благородие! Вы в Софиевке!»⁴.

В 1860–1870-е гг. мы встречаемся с фонетической заменой у М. Е. Салтыкова-Щедрина: «И *сто* же это такое! И *зацем* мне эта *весьь!*» («Пропала совесть», 1869); И. С. Тургенева: «Как же *можно*, *васе* благородие! Я *цестный* зид...» («Конец Чертопханова», 1872) и Н. А. Некрасова: «К *насей* финансовой матери»; у него также подчеркивается гиперартикуляция [р]: «и поживайте как — *царрр!*» («Современники», 1875). Конечно, нельзя не упомянуть и Ф. М. Достоевского, у которого эпизодический еврейский персонаж с характерным выговором становится участником одной из центральных сцен «Преступления и наказания» — сцены самоубийства Свидригайлова:

На лице его виднелась та вековечная брюзгливая скорбь, которая так кисло отпечаталась на всех без исключения лицах еврейского

¹ Вайскопф М. Покрывало Моисея... С. 64.

² Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 62–63.

³ Там же. С. 68–69.

⁴ Вайскопф М. Покрывало Моисея... С. 151.

племени. Оба они, Свидригайлов и Ахиллес, несколько времени, молча, рассматривали один другого. Ахиллесу наконец показалось непорядком, что человек не пьян, а стоит перед ним в трех шагах, глядит в упор и ничего не говорит.

— *А-зе, сто-зе вам и здесь на-а-до?* — проговорил он, всё еще не шевельясь и не изменяя своего положения.

— Да ничего, брат, здравствуй! — ответил Свидригайлов.

— *Здесь не места.*

— Я, брат, еду в чужие края.

— В чужие края?

— В Америку.

— В Америку?

Свидригайлов вынул револьвер и взвел курок. Ахиллес приподнял брови.

— *А-зе, сто-зе, эти сутки (шутки) здесь не места!*

— Да почему же бы и не место?

— *А потому-зе, сто не места.*

— Ну, брат, это всё равно. Место хорошее; коли тебя станут спрашивать, так и отвечай, что поехал, дескать, в Америку. Он приставил револьвер к своему правому виску.

— *А-зе здесь нельзя, здесь не места!* — встрепенулся Ахиллес, расширяя всё больше и больше зрачки. Свидригайлов спустил курок.

Лексические средства:

— полонизмы, вплетаемые в русскую речь: «Мы маем всякого товару... Цто люди *моцные* приказут, то мы, *падам до ног*, робим», «узнал, цто вас полк здесь на *квартирже*» (Р. М. Зотов, «Леонид», 1832)¹.

— идишизмы, среди которых первенство принадлежит хрестоматийному «*вэй мир!*» Так, И. И. Лажечников поясняет: «я старался в переводе Авраамовой речи удержать несколько жидовский выговор русского языка», и получается: «*О вей, о вей!* Не знаю, как и *помощь*» («Последний новик», 1831—1833)².

«Жид, подошед к Палею... завопил жалобно: „*Аи вей, аи вей!*“» (Ф. В. Булгарин, «Мазепа», 1833—1834). Это восклицание

¹ Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 62—63.

явно нравится писателю: «Утешьтесь, тени Мовши, Рифки, Хацкеля и Иоселя! Утешьтесь, вы отмщены, и я вопию: „*Ой вей, ой вей мир!*» (Ф. В. Булгарин, ответ Вильгельму Вольфсону в «Северной Пчеле»)³. Булгарин, как это ему свойственно, использует идишизм в стилистической игре: здесь и пародийное использование еврейской речи, призванное показать обиду на несправедливые нападки (Булгарина обвиняли в юдофобии), и в то же время сарказм (автор словно примеряет на себя личину им же высмеиваемых персонажей).

Писатели наделяют своих персонажей речью с отдельными ошибками словоупотребления: «Это не еврейское дело, — говорил он с глубоким убеждением, — и к чему евреи должны пугаться в чужую свадьбу? Конституция, может быть, будет, может быть, нет, я не знаю. Но что будет погром, это я знаю *наверняка*» (персонаж Репетур из рассказа А. Яблоновского «Переpletчик», 1911).

Евреи пересыпают свою речь просторечиями: «И такой сегодня для меня счастливый день! Ах, да что же я *таперичка* должен делать! Иван Иваныч! Отец Христофор!.. (говорит Мойсей Мойсеич, А. П. Чехов, «Степь», 1888).

Среди редко встречающихся средств — введение в речь персонажей абракадабры: «Зух Рабин, Каин, Абель!» — бормочет «нелепые псевдозаклинания» шинкарь и вымогатель Ицка Немировский в сомовских «Сказках о кладах»⁴.

Наконец, необходимо отметить своего рода «прием остранения» в восприятии еврейской речи неевреем, при котором речь персонажа-еврея передается звукоподражаниями:

Соломон голосом глухим и силлым от душившей его ненависти, картавя и спеша, заговорил об евреях; сначала говорил он правильно, по-русски, потом же впал в тон рассказчиков из еврейского быта

² Вайскопф М. Покрывало Моисея... С. 149.

³ Там же. С. 76.

⁴ Там же. С. 169.

и стал говорить, как когда-то в балагане, с утрированным еврейским акцентом.

(отец Христофор): Я тебе по-стариковски, потихоньку, а ты, как индюк: *бла-бла-бла!*

Мойсей Мойсеич говорил вполголоса, низким баском, и в общем его еврейская речь походила на непрерывное «*гал-гал-гал-гал...*», а жена отвечала ему тонким индюшечьим голоском, и у нее выходило что-то вроде «*ту-ту-ту-ту...*»

– *Гал-гал-гал-гал...* – говорил Мойсей Мойсеич.

– *Ту-ту-ту-ту...* – отвечала ему еврейка (А. П. Чехов, «Степь», 1888).

Грамматические и стилистические средства:

– путаница падежных окончаний:

– Четверть часика! – взвизгнул Мойсей Мойсеич. – Да побойтесь вы Бога, Иван Иваныч! Вы меня заставите, чтоб я ваши *шапке* спрятал и запер на замок дверь! Вы хоть закусите и чаю покушайте!

– Кушай, детка, кушай! – сказала она. – Ты здесь без *маменьке*, и тебя некому покормить».

Я теперь жид пархатый и нищий, все на меня смотрят, как на *собаке* (А. П. Чехов, «Степь»).

– разные функции одного слова в прагматике речевой ситуации:

– Мы никогда еще... не снюхивались с неприятелями, а католиков мы и знать не хотим: пусть им черт приснится! *мы с запорожцами как братья родные...*

– Как? чтобы *запорожцы были с вами братья?* – произнес один из толпы. – *Не дождетесь, проклятые жида!* В Днепр их, панове, всех потопить, поганцев! (Н. В. Гоголь, «Тарас Бульба»).

– игра полисемии:

– Что ж ты делал в городе? видел *наших?*

– Как же, *наших* там много: Ицка, Рахум, Самуйло, Хайвалох, еврей-арендатор...

— Пропади они, собаки! — вскрикнул, рассердившись, Тарас, — что ты мне тычешь *свое* жидовское племя! я тебя спрашиваю про *наших* запорожцев. (Н. В. Гоголь, «Тарас Бульба»).

— повторение вопросов, нанизывание эпитетов, восклицаний:

— О вей! — закричал жид. — Ясновельможный пане, выслушай!.. Я тебе скажу *большое дело... важное дело... весьма тайное дело...* Только помилуй... пожалей жены и сирот! (Ф. В. Булгарин, отдельный фрагмент «Поход вольницы Палеевой» из романа «Мазепа», 1833).

— А если скажу, то *помилуешь ли меня?* — сказал жид, дрожа и плача...

— Ясновельможный пане! — возопил жид. — Ты не выслушал меня... я не успел сказать тебе важного дела... Постой... выслушай!..

— А *помилуешь ли меня*, — возразил жид, трепеща от ужаса, — *оставишь ли мне жизнь?..* (Ф. В. Булгарин, «Мазепа»).

— в зависимости от контекста приобретает комичность тенденция к русификации имен и отчеств:

Нет, я честной еврей...

Який я жид и почему Иуда?

Я *Лейба Лазарич* (А. А. Шаховской, «Игроки», 1828)¹.

В данном случае (как и в других, когда действующим лицом оказывается некто *Лейба*) М. Я. Вайскопф усматривает намек на просветителя *Лейбу* Неваховича, одного из первых русско-еврейских литераторов, русифицировавшего свое имя и ставшего «Львом Николаевичем»². Заметим, впрочем, что над русификацией имен посмеивались позже и сами еврейские авторы (так, незадачливый герой комедии Шолом-Алейхема «Двести тысяч», портной Шимеле Сорокер, обманутый мошен-

¹ Там же. С. 153.

² Там же.

никами, горделиво заявляет: «Нит Шимеле – *Семьон Макарович* из майн номен!»).

Внимание к особенностям самого речевого поведения, вне его лексического и грамматического наполнения.

При этом, как правило, описывается мимика, жестикуляция, особенности артикуляции:

Он *заметался*, как пойманный зверок, *разинул рот*, *глухо захрапел...* запрыгал на месте... (И. С. Тургенев, «Жид», 1847).

...повсеместное *щebetанье* неутомимых, всезнающих и везде поспевающих жидков (Е. А. Ган, «Теофания Аббиаджио», 1841).

Жид-нищий-фактор и жид-значительный-купец *хватались за вас*, друг за друга, *кричали, шумели, обманывали друг друга, обманывали самих себя* (В. П. Титов, «Стоянка около Бердичева», 1837).

Рядом с моим №... два богатых жида, мать и её сын, 25-летний жидёнок... с утра до ночи говорят друг с другом, *громко, долго, беспрерывно... и не как люди, а по целым страницам* (по-немецки или по-жидовски), точно книгу читают: и всё это с *сквернейшей жидовской интонацией...* (Ф. М. Достоевский, письмо А. Г. Достоевской из Эмса от 26.07.1879).

3-е приключение с жидами моими соседями... Четверо суток как я сидел и терпел их разговоры за дверью (мать и сын), *разговаривают страницами*, целые томы разговора..., а главное – *не то, что кричат, а визжат, как в кагале...* (Ф. М. Достоевский, письмо А. Г. Достоевской от 30.07.1879).

– Ах, боже мой, боже мой! – заговорил он *тонким певучим голосом, задыхаясь, суетясь и своими телодвижениями мешая пассажирам вылезти из брички...* закричал таким *диким, придушенным голосом, как будто тонул и звал на помощь...* (А. П. Чехов, «Степь»).

Жаргонный говор, то стремительный и раскатистый в середине фраз, то завывающий на окончаниях, несся отовсюду, сопровождаемый яркой мимикой и оживленными, преувеличенными жестами... кто-то застучал ладонью по столу, как это часто делают в синагоге (А. И. Куприн, «Трус»).

В другом месте, в письме к Ф. Д. Батюшкову, Куприн снова вспоминает о «жаргоне»: «Эх! Писали бы вы, паразиты, на своем *говенном жаргоне* и читали бы сами себе вслух свои вопли...»¹.

Н. А. Некрасов, поясняя, что он «слог исправил для ясности», воспроизводит в «Современниках» строй речи, характерный, по мнению писателя, для говорящих по-русски евреев:

Вытрите слезы свои,
Преодолейте истерику.
Вы нам продайте паи,
Деньги пошлите в Америку.
<...>
Денежки – добрый товар, –
Вы поселяйтесь на жительство,
Где не достанет правительство,
И поживайте как – *царрр!*..

Думается, звучание этого «хора» из поэмы с прямолинейным подзаголовком «Еврейская мелодия» задумывалось с пародийным еврейским акцентом.

Итак, русская литература выработала довольно широкий набор средств для характеристики персонажей-евреев, и многие из этих средств способствуют созданию или усилению комического эффекта.

В заключение предложим несколько направлений развития этих наблюдений: предполагаем, что сопоставление с польским литературным материалом (в частности, прозой Б. Пруса) как традицией с давним антиеврейским пафосом могло бы стать продуктивным; как не раз отмечалось, русскому малообразованному человеку казался смешным всякий выговор, который он считал «нерусским». Речевая характеристика других чужеземцев, «инородцев», в особенности немцев, в этом аспекте

¹ Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 184.

давно и прочно закрепились в русской литературе как пародийная, и ее можно сравнивать с отмеченными фактами; наконец, типологически близки к описываемым речевым явлениям социолекты других групп, или страт, русского общества той поры: тех самых портных, мелких торговцев, извозчиков, упомянутых в начале очерка, но также и мастеровых, дворников, трубочистов и т. д. Занимая свою нишу в «перенаселенном» пространстве русской литературы XIX в., персонажи-евреи обретают голоса, продиктованные литературной традицией, непосредственными наблюдениями авторов и их предубеждениями.

«ПРОЗРЕВАЮ В СЕБЕ ЕВРЕЯ...»: ИУДАИКА ЛЕОНИДА ФРИЗМАНА



Л. Г. Фризман. Харьков, 2018

Памяти Учителя

На Пушкинской улице в Харькове нередко можно было встретить невысокого энергичного человека, бодро идущего куда-то с сумкой через плечо. Лицо его всегда бывало задумчиво, взгляд за толстыми стеклами очков на чем-то сосредоточен, голову покрывал профессорский берет. Это Леонид Генрихович

Фризман, известный литературовед, знаток русской поэзии XIX–XX вв. совершал свой привычный маршрут, возвращаясь из бассейна или направляясь в библиотеку.

Родившийся в 1935 г. в семье историка-медиевиста Генриха Фризмана и хормейстера Доры Гершман, он был харьковчанином в третьем поколении: еще до революции его дед снискал славу одного из лучших в городе врачей. Семейные традиции рано сформировали в будущем ученом широкий кругозор и вкус к поиску, но биография его была непростой, а путь к призванию — долгим. Испытав лишения военного детства и тяготы послевоенного быта, он получил хорошую закалку. Опасения начала пятидесятых еще больше отточили его волю и ум. Решив заниматься наукой еще на студенческой скамье (свои первые шаги он делал в кругу харьковских литературоведов — Маргариты Габель, Исаака Каганова, Марка Чернякова), Леонид ясно понимал, что в аспирантуру его не примут. Единственной возможностью работы по специальности была школа рабочей молодежи, которой он отдал почти полтора десятка лет. Работу в школе он совмещал с научными поисками и в 1967 г. защитил кандидатскую диссертацию. Лишь спустя годы он смог добиться почасовки на кафедре иностранных языков, а еще через несколько лет, представив докторскую, — места на кафедре русской литературы педагогического института. В тот год ему исполнилось сорок, и все главные достижения пришлось на вторую половину его жизни. Так было и у Д. С. Лихачева, с которым Л.Г. был близко знаком и который выступил в его поддержку перед кандидатской защитой.

Защита докторской «Русская элегия в эпоху романтизма» (тема родилась из бесед с Ефимом Эткингом) открыла самый плодотворный этап в деятельности ученого. В 1980 г. он стал профессором, и на кафедре открыли аспирантуру. Одну за другой Л.Г. выпускал монографии, готовил к печати литературные памятники и поэтические сборники, руководил работами аспирантов и выступал оппонентом на защитах во всех уголках страны. Статьи его публиковались в ведущих специализированных

журналах, а среди его корреспондентов были крупнейшие историки литературы — В. Э. Вацуро, М. Л. Гаспаров, А. Л. Гришунин, Б. Ф. Егоров, Ю. М. Лотман, Г. М. Фридлендер.

Постперестроечные перемены заставили харьковского литературоведа научиться работать в резко изменившихся условиях, но не привели ни к отказу от профессии, ни к снижению уровня разработки проблем. Однако они сказались на перспективах публикаций и географии научной деятельности. Постепенно возможность печататься стала исключительно платной, а места конференций и аспирантских защит все чаще оставались в пределах Украины. Но и в нулевые, и в десятые годы Л.Г. трудился с заметной результативностью.

«...Я очень люблю закономерности, — отмечала Лидия Гинзбург (кстати, входившая в ленинградский круг общения Л.Г. наряду с Соломоном Рейсером, Исааком Ямпольским и другими), — понятие круговой поруки фактов для меня основное. Я охотно принимаю случайные радости, но требую логики от поразивших меня бедствий. И логика утешает, как доброе слово». Пожалуй, эти слова можно отнести к Леониду Фризмону — текстологу и комментатору. Начав свою деятельность с изучения почти забытого тогда Баратынского, Фризман издал книгу «Творческий путь Баратынского» еще до защиты кандидатской¹. Итогом его двадцатилетних поисков стали два издания — в сериях «Литературные памятники»² и «Библиотека поэта»³. Текстологическое кредо Фризмана сформулировано им в статье «Проблемы текстологии Баратынского», сопровождающей том 1982 г.: «Никакие соображения, не опирающиеся на историю текста — субъективные, вкусовые <...>, — не могут служить осно-

¹ Фризман Л. Г. Творческий путь Баратынского. Москва, 1966.

² Баратынский Е. А. Стихотворения. Поэмы. Москва: Наука, 1982 (*Литературные памятники*).

³ Баратынский Е. А. Полное собрание стихотворений. СПб., 2000 (*Библиотека поэта*).

ванием для отвержения одной редакции и предпочтения другой»¹.

Работая над изучением и подготовкой к печати стихотворений Баратынского, Л.Г. столкнулся с нерешенными проблемами истории «Дум» Рылеева и журнала Киреевского «Европеец». Рылеев и Бестужев входили в ближний круг общения Баратынского и на каком-то этапе были ему эстетически близки, а в журнале Киреевского он печатался. В результате появились два издания в «Литературных памятниках»: «К. Ф. Рылеев. Думы»² и «Европеец. Журнал И. В. Киреевского»³. Следует вспомнить и о судьбе альманаха «Северные цветы». Было давно понятно, что альманах заслуживает современной научной публикации. Несколько лет филологи обсуждали концепцию издания, и когда было решено издать том на 1832 г., тот самый, который в память о Дельвиге взялся выпустить Пушкин, оказавшись в первый и последний раз в роли издателя альманаха, Фризман решил эту задачу блестяще⁴. Еще дважды довелось ему выпустить книги в прославленной серии. Это были «Борис Чичибабин в стихах и прозе»⁵ и «Марфа, посадница Новгородская» Михаила Погодина⁶. Как повторял он вслед за Лихачевым, «в каждой нашей книге должно быть пусть маленькое, но открытие». Такие открытия есть и в его последних

¹ Фризман Л. Г. Проблемы текстологии Баратынского // Баратынский Е. А. Стихотворения. Поэмы. С. 562.

² Рылеев К. Ф. Думы. Москва: Наука, 1975 (*Литературные памятники*).

³ Европеец. Журнал И. В. Киреевского. 1832. Москва: Наука, 1989 (*Литературные памятники*).

⁴ Северные цветы на 1832 г. Москва: Наука, 1980 (*Литературные памятники*).

⁵ Борис Чичибабин стихах и прозе. Москва: Наука, 2013 (*Литературные памятники*).

⁶ Погодин М. П. Марфа, посадница Новгородская. Москва: Наука,

работах: «Многообразие и своеобразие Юлия Кима»⁷, «Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе»⁸, «Иван Франко: взгляд на литературу»⁹.

Главным качеством Л.Г. была его завидная работоспособность. Среди его любимых высказываний – «я человек будней, праздников у меня нет». Коллеги и ученики знали, что профессор ежедневно трудится в отведенные для работы часы, и они вскоре обязательно прочтут заметку, статью или главу из будущей книги. Выйдя на пенсию, Л.Г. называл себя «свободным художником» и не прекращал работы даже на курорте. Прощальным, незавершенным трудом стала книга о Науме Коржавине, которую он увлеченно писал в последние месяцы. Сказав как-то, что «нужно умереть, имея планы на завтра», Леонид Фризман как будто предсказал свою судьбу: днем 27 июня 2018 г., ненадолго оторвавшись от рукописи, он отправился в бассейн и умер, едва переступив его порог.

Еврей по происхождению и человек русской культуры по воспитанию – так можно описать вместе с миллионами его соотечественников и Леонида Фризмана. На первый взгляд, типичная ситуация для нескольких поколений советской интеллигенции. Еврейство, с одной стороны, не скрывалось, с другой – было чем-то декоративным. Но одно важное отличие делает случай Фризмана нетипичным.

Будучи автором около пятидесяти книг и более пятисот статей, он интересовался многими вещами; руководил диссертациями по литературе и XVIII, и XXI вв. Что же до иудаики, ею он не занимался и еврейской темы избегал. И только в 2013 г.,

2015 (*Литературные памятники*).

⁷ Фризман Л. Г., Грачева И. В. Многообразие и своеобразие Юлия Кима. Киев, 2014.

⁸ Фризман Л. Г. Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков, 2015.

⁹ Фризман Л. Г. Иван Франко: взгляд на литературу. Киев, 2017.



*Л. Г. Фризман на презентации книги
«В кругах литературоведов». Харьков, 2017*

в конце своего научного пути, Л.Г. пришел к проблеме «русская литература и евреи», в которой и ему было суждено сказать свое слово.

Предыстория этого обращения любопытна: заручившись рекомендацией серии «Литературные памятники», в которой он подготовил пять книг, профессор загорелся идеей издать какой-нибудь текст на еврейскую тему. Из подготовленного мной по просьбе учителя списка он выбрал повесть Ф. Булгарина «Эстерка». Фризман давно мечтал реабилитировать этого писателя в глазах литературоведов и читателей, и вот явился подходящий случай. По иронии судьбы в редколлегию одновременно поступила заявка на издание булгаринских «Воспоминаний», получившая предпочтение. Но Фризман был не из тех, кто, по его

словам, «проигрывает войну, проиграв в первом сражении». Л.Г. решил подготовить и издать повесть Булгарина отдельно. Однако, углубившись в материал, он понял, что тема выходит далеко за рамки наследия Булгарина и вообще литературы первой половины XIX в., и взялся рассмотреть ее всю – от зарождения до наших дней.

Так за год была написана книга, стоящая особняком в научном багаже Фризмана, – «Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе». Она стала попыткой представить эволюцию непростой темы на протяжении более чем полутора столетий, от Отечественной войны 1812 г. до крушения советской власти. Ее первая и главная черта – эта книга не только о литературе. Из исторических и мемуарных источников, из портретов писателей и анализа их произведений складывается разговор о судьбе русского еврейства, какой она виделась харьковскому филологу. И, коль скоро остановиться на всех его наблюдениях невозможно, выберем некоторые – те, что относятся к сфере его узких интересов, сочинениям эпохи романтизма и поэтическим исканиям середины – второй половины XX в.

Надо сказать, что масштабность замысла, необходимость работать «широкими мазками» не всегда давала литературоведу возможность углубиться в детали. Красноречивый пример связан с уже упоминавшимся Булгариным. Анализируя его творчество, Фризман останавливается на повести «Эстерка», справедливо называя ее центральной в интересующем его аспекте. Используя популярный мотив польской историографии и художественной литературы, Булгарин делает основой сюжета любовь короля Казимира Великого к еврейской девушке и описывает ее глазами гайдамаков, посланцев папы и местных евреев. И вот здесь читатель встречается с булгаринским приемом, характеризующим его не как банального юдофоба, а как зрелого мастера интриги: сама Эстерка красива и добродетельна, но ее единовверцы, собирающиеся на «ужасное еврейское судилище – *санхедрин*», обрисованы самыми мрачными красками в своем стремлении покарать Эстерку за нарушение ею еврейских законов:

« — Закон велит, — сказал раввин, — преступнице объявить проклятие, и если она не исправится, казнить ее смертью, но как Эстерка не признает суда и не может возратить сыновей на лоно Израиля, то я предлагаю без отлагательств казнить ее смертью.
— Казнить! Казнить! Десять, сто, тысячу раз казнить! — закричали со всех сторон»¹.

Как показал М. Вайскопф, в этом эпизоде мы имеем дело с первыми ростками мотива «тайного еврейского правительства», который в ту пору встречался еще только в беллетристике², в сочетании с «курьезными ошибками», допущенными Булгариным при описании еврейских обычаев³. Правда, это пласт оставлен автором «Такой судьбы...» без внимания. То обстоятельство, что «коварство» соплеменников Эстерки терпит крах, благородный молодой рыцарь Решко спасает ее и возвращает королю, а «санхедрин» запрещается, трактуется лишь как торжество справедливости⁴. Первоклассный беллетрист, Булгарин ведет с читателем двойную игру: создавая образ прекрасной еврейки (знакомый читателю, скажем, по романам Вальтера Скотта), он поддерживает один романтический миф, но одновременно актуализирует и другой, живописуя опасное тайное «судилище». Булгарину нужен этот контраст; он даже усиливает к концу повести идеализацию Казимира, которого «простило потомство». В этой неоднозначной позиции писателя первый (и единственный) рецензент книги Фризмана С. Кормилов усматривает тактику, которая должна была, по замыслу Булгарина, отвести от него подозрения в юдофобии, а заодно и в польском национализме⁵.

Разрабатывая стереотипный набор романтических мотивов в изображении евреев, Фризман привлекает творчество Р. Зото-

¹ Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 60.

² Вайскопф М. Покрывало Моисея. Еврейская тема в эпоху романтизма. Москва; Иерусалим: Гешарим, 2008. С. 172.

³ Там же. С. 179.

⁴ Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 61.

ва, в романе которого «Леонид, или некоторые черты из жизни Наполеона» действует посредник Мозес. Его речевая характеристика шаржирована в духе эпохи («*Мы же люди торговые: что требуют, то и продаем*»), он думает только о своей выгоде, но оказывается полезным, а в итоге даже спасает главного героя. То, что еврейский образ в романе единственный, объясняется тем, что Мозес — не индивидуализированный персонаж, но обобщенный тип; изображая его таким, Зотов выражал не собственные пристрастия, а стереотипы своего времени⁶. К этому же выводу приводит автора разбор произведений И. Лажечникова, Н. Кукольника и других, а затем их эпигонов, таких как Вс. Крестовский. Фризмана радуют положительные персонажи-евреи, появившиеся у русских писателей довольно рано — в романах В. Нарезного «Российский Жилблаз, или Похождения князя Гаврилы Симоновича Чистякова» и Н. Коншина «Граф Обо-янский, или Смоленск в 1812 году».

Здесь можно разглядеть еще одну характерную черту фризмановского подхода: стремление расценивать писателя с лучшей стороны. Не скрывая негативных или пренебрежительных высказываний писателей (в том числе и классиков — Достоевского, Некрасова, Чехова) о евреях, Фризман склонен относить их к устойчивым речевым штампам; он ищет в художественных произведениях то, что «реабилитирует» их создателей. Так, о Некрасове, нарисовавшем в поэме «Современники» широкую панораму еврейского участия в развитии капитализма, автор замечает: «Евреи вызывали у Некрасова страх перед <...> капиталом, приобретающим все большее влияние и власть»⁷. Таким образом, оказывается, что «характерная русская ненависть к толстосумам была лихо перенесена на всех евреев зачастую

⁵ Кормилов С. И. Двести лет — вместе? *Леонид Фризман. Такая судьба. Еврейская тема в русской литературе. Харьков: Фолио, 2015 // Знамя. 2016. №1. (<https://znamlit.ru/publication.php?id=6170>).*

⁶ Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 67.

почти вне связи с вероисповеданием»⁸. Или другой пример. Завершая разговор о Чехове, Фризман прибегает к сравнению:

«Для Жаботинского было само собой разумеющимся подходить к оценке людей и ситуаций, исходя из ходячей формулы „А как это для евреев?“ Чехов так не поступал. Как последовательный гуманист он сопереживал всем людям, и евреям не больше и не меньше, чем другим. Но сказать, что он писал о них „с безразличием“, пусть даже правдивым, — это, как говорится, взять грех на душу»⁹.

И в других местах книги публицистичность дает о себе знать. Скажем, в образе Соломона из «Степи»:

«Чехов провидчески угадал одного из пионеров еврейской „полуинтеллигенции“, которой предстояло сыграть огромную роль в истории России и русской революции. Это из них выросли Богровы, Зиновьевы, Урицкие, Ягоды, это они найдут себя в ЧК, ОГПУ, НКВД, это они станут во главе стройки Беломорканала, а потом и всего ГУЛАГа»¹⁰.

Тут впору согласиться с рецензентом, что «стремящийся быть объективным исследователь словно забыл, что карательные органы возглавляли и поляк Дзержинский, и русский Ежов, и грузин Берия»¹¹

Всю жизнь изучавший забытые, неопубликованные, обойденные критикой тексты, Фризман продолжает это делать и здесь. Несколько страниц посвящены поэтической драме И. Сельвинского «Тушинский лагерь» (1939 г.), которая не была опубликована после написания, и лишь в 2000 г. фрагменты из нее и предисловия самого поэта увидели свет. В пьесе проводится мысль о еврейском происхождении Лжедмитрия II. Эта ги-

⁷ Там же. С. 90.

⁸ Кормилов С. И. Двести лет — вместе?..

⁹ Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 163.

¹⁰ Там же. С. 153.

¹¹ Кормилов С. И. Двести лет — вместе?..

потеза, не являющаяся общепринятой ни в историографии, ни в источниковедении, недавно стала предметом нашего внимания¹. Тем более интересно, что советский поэт воплотил ее художественно, а литературовед счел эту попытку достойной включения в свой обширный обзор:

«...был ли самозванец, подобно Гришке Отрепьеву, авантюристом, жаждавшим власти, богатства, разгульной жизни, и, следовательно, то, что он был евреем, так же несущественно, как и то, что он носил бороду, или, быть может, национальная особенность Лжедмитрия в связи с условиями жизни евреев XVII века определила его психику таким образом, что в действиях тушинца следует искать нечто большее, чем авантюру?» — писал И. Сельвинский².

Положительное отношение автора к своему герою, выраженное в предисловии (необходимость исправить историческую несправедливость — дурную славу иноземного захватчика), подхватывает и филолог, напоминая, что еврейская тема занимает значительное место в содержании пьесы. Сельвинский не просто делает своего героя евреем, — еврейство становится причиной его гибели: один из героев, Абрагам, вслед за обвинением, что самозванец в погоне за московским тронem забыл свой народ, в пылу спора закалывает Лжедмитрия кинжалом. Такое художественное решение, по Фризмону, — отважный поступок поэта.

Многолетние занятия русской поэзией XX в. позволили Фризмону свободно ориентироваться и в таком непростом материале, как эволюция еврейской темы у Б. Слуцкого, от стихов о преследовании евреев в Германии до горьких строк о набравшем силу советском официальном антисемитизме. Вместе с переменной в понимании поэтом своего места в русской культуре (от «*Я говорю от имени России, / Ее уполномочен правотой...*» до «*на русскую землю права мои невелики*») происходит

¹ См. статью «Кенааниты и „Тушинский вор“» в настоящем сборнике.

² Фризман Л. Г. Такая судьба... С. 302—303.

и переосмысление самого еврейства («*Созреваю или старею — / Прозреваю в себе еврея*»). В стихи входят приметы времени: судьбы полукровок, изучение иврита, поветрие перехода в христианство. Последнее, оцененное поэтом презрительно, приводит атеиста Фризмана к недоумению перед такой позицией. Зато с полным согласием он цитирует пожелания еврейской молодежи, которые выглядят как итог поэтических исканий Бориса Абрамовича в еврейской теме:

«...Почаще лезьте в драки,
Читайте книг немного,
Зимуйте, словно раки,
Идите с веком в ногу...»¹

Немало сил отдавший изучению бардов, известный своими трактовками строк Окуджавы и Высоцкого, выпустивший монографию о Киме, Фризман проявил себя тонким пониманием лиризма Галича, например, там, где тот касается судьбы Януша Корчака и обитателей варшавского «Дома сирот». И здесь дело не только в том, что у Галича с детской надеждой сливается поэтическое пророчество («*Но когда забулькают ручейки весенние, / В облаках приветственно протрубит журавль, / К солнечному берегу, к острову спасения / Чей-то обязательно доплывет корабль!...*»), но и в том, что поэт не разделяет чаяний своих героев — «Мы вернемся в Варшаву!»:

«Рвется к нечистой власти
Орава речистой швали...
Не возвращайтесь в Варшаву,
Я очень прошу Вас, пан Корчак!
Вы будете чужеземцем
В Вашей родной Варшаве!»²

¹ Там же. С. 384.

Речь идет о принципиальном для барда (и для исследователя) сближении фашизма и сталинизма, поздние отголоски которого Галич видел в Польше 1970-х годов. Антиеврейская (и античеловеческая) сущность обоих режимов подчеркнута в последней главе книги Фризмана как вывод из историософии В. Гроссмана и в определенном смысле — как итог всей его работы.

Занявшийся иудаикой в какой-то мере случайно, профессор успел почувствовать ее вкус и полюбил эту область. Именно с ней он связывал свои планы на будущее. Уже этот первый труд, книга «Такая судьба...», получил поддержку Мемориального фонда еврейской культуры в Нью-Йорке, благодаря чему книга вышла в свет, и эта поддержка отнюдь не была авансом. В этой книге вызревал план его труда о Коржавине, ставшего научным завещанием; он планировал назвать книгу «Настоящее имя поэта Коржавина — Мандель» и уделить в ней значительное место еврейской теме. Здесь же продолжалось осмысление творчества Чичибабина, и неслучайно исследователь приводит в главе о нем сильные строки харьковского поэта:

«Кем бы мы были, когда б не евреи, —
Страшно подумать»

И. Айвазовский писал одному из корреспондентов за несколько месяцев до ухода из жизни: *«Восемьдесят три года заставляют меня спешить»*. Об этом вспоминаешь, когда знакомишься с последними работами Л. Г. Он знал, что остается немного, и потому спешил. Этим можно объяснить отсутствие в его книге строгого научного аппарата, но это не делает ее менее серьезной. В конце концов, герой Е. Водолазкина, профессор Никольский (роман «Соловьев и Ларионов»), говорил своему

² Там же. С. 398.

аспиранту, что в финале пути ученый как правило обходится без ссылок. И еще — фундаментальной книгой об Иване Франко на *русском* языке Фризман вызывал удивленные вопросы людей, далеких от науки, и даже профессионалов. Л.Г. обычно терпеливо отвечал на них, но сейчас вместо него ответить мог бы и я: берясь за ту или иную тему, он хотел углубить ее академическую разработку, укрупнить ее масштаб. В еврейской теме, пусть с опозданием, он видел свою роль в том же, настраивая читателя на нужный лад в предисловии:

«...Литература — это отражение жизни, и не просто отражение, но и постижение, а жизнь — более важная штука, чем литература. Подлинный художественный образ выражает действительность, ее глубинную суть лучше, чем реальный факт»¹.

Иудаика для многих, приходивших из смежных специальностей, превращалась во вторую профессию; зачастую она приводила своих адептов к вере и перемене образа жизни, порой — к переезду, но гораздо реже становилась она тем, чем стала для Леонида Фризмана: манифестом и завещанием.

¹ Там же. С. 4.

РЕНЕССАНС ХАРЬКОВСКОГО ХАЗАРОВЕДЕНИЯ



Б. С. Элькин. Конец 1990-х гг.

*Памяти Бориса Элькина, Владимира Михеева
и всех подвижников-«соломоновцев»*

В 2022 году исполнилось бы 85 лет Владимиру Кузьмичу Михееву, историку и археологу, основателю и директору Центра хазароведения при Международном Соломоновом университете, главному редактору «Хазарского Альманаха»; также отметил бы 75-летний юбилей основатель и первый директор Во-

сточно-украинского филиала Соломонова университета Борис Соломонович Элькин.

Время создания университета совпало с бурными годами социальных сдвигов, когда общество искало новые формы хозяйственного уклада. В сфере образования происходили быстрые перемены: институты и техникумы превращались в академии и колледжи, открывались новые факультеты и специальности, а некогда популярные профессии теряли свой престиж. Монополия государства была разрушена открытием коммерческих вузов: постсоветская экономика плохо справлялась с финансированием высшей школы, но за дело взялись частные спонсоры.

Еврейские предприниматели, заинтересованные в выгодных инвестициях, встретились с группой профессоров-математиков, искавших формулу сочетания высокой академической планки и экономической свободы. В названии нового университета не было слова «еврейский», но прилагательное «Соломонов», отсылавшее к имени библейского царя, напоминало о героическом прошлом еврейского народа, о ценности знания и мудрости.

Харьков неслучайно первым из нестоличных городов постсоветского пространства стал центром возрождения хазароведческих исследований. Именно здесь в 1902 г. прошел XII Всероссийский археологический съезд, который привлек внимание научной общественности к Салтовскому городищу, давшему имя археологической культуре; здесь на исторических факультетах и государственного, и педагогического университетов, в отделе археологии исторического музея сложились традиции полевой хазароведческой работы. В середине 1980-х гг. вышла в свет монография В. К. Михеева¹, и тогда же была защищена его докторская диссертация. Работы профессора Михеева, отчеты и публикации его учеников вместе с трудами его коллег по другим кафедрам составили основу харьковской школы хазарове-

¹ Михеев В. К. Подонье в составе Хазарского каганата. Харьков, 1985.

дения. Счастливый тандем Элькина и Михеева привел к расцвету этой научной области, продолжавшемуся около десяти лет. Все эти годы харьковская школа иудаики и хазароведения уверенно держала высокую планку и достойно представляла свои результаты на международных форумах.

Владимир Кузьмич – тогда проректор по учебной работе Харьковского государственного университета – был приглашен преподавать в новом вузе и начал читать курсы археологии и введения в специальность. С 2001 г. он полностью перешел на работу в Соломонов университет. Основатели филиала сделали ставку на привлечение лучших университетских преподавателей и способных студентов. Но главное, что привнес в работу профессор Михеев и что определило его индивидуальный стиль, – желание и возможность развивать хазароведческие исследования по стандартам харьковской исторической школы. С 1999 г. регулярно проводились экспедиции на Салтовском археологическом памятнике. Их оформление и признание произошло в 2000 г. после создания Международного центра хазароведения и проведения первой харьковской школы по иудаике. Все последующие годы соломоновцы плодотворно работали на Нетайловском могильнике Салтовской археологической культуры.

Результаты этой работы оказались весьма интересны: было вскрыто несколько десятков погребений, получен достаточно богатый и разнообразный погребальный инвентарь, включавший оружие (сабля, наконечники копий, наконечники стрел, обухок, колчаный крючок), детали одежды (пуговицы, элементы поясной гарнитуры, бронзовые бубенчики), орудия труда (ножи), предметы быта (черешковые ножи, пряслица, кресала), конского снаряжения (седла с железными стременами, удила, сбруйные пряжки и кольца, ремни снаряжения, украшенные бляшками, чумбурный блок), керамику (глиняные сосуды), украшения (бусы, серьги, браслеты, перстни, подвески, в том числе изготовленные из монет-дирхемов, бронзовый «соляной» амулет).

В итоге подтвердилось мнение, что погребальный обряд нетайловцев соответствовал языческому погребальному обряду праболгарского населения салтовской культуры второй половины VIII – первой половины IX вв. Алано-болгарское население северо-западной окраины Хазарского Каганата было темой монографии В. С. Аксенова и В. К. Михеева о могильнике Сухая Гомольша¹.

В экспедициях Михеева получали полевой опыт и проходили посвящение в археологи не только студенты университета, но и участники летних школ по иудаике для студентов и преподавателей, которые проводились в Харькове в 2000–2005 гг. Высокий научный уровень экспедиций подтверждается участием в них авторитетных специалистов. Так, в экспедициях 2003–2004 гг. принимал участие В. Я. Петрухин (Москва); в экспедиции 2004 г. работали И. А. Аржанцева (Москва) и Н. Май (Иерусалим).

Впервые летняя школа по иудаике прошла в подмосковном Менделеево в 1998 г., а спустя два года именно харьковчане смогли организовать и провести первую такую школу в Украине. Преподавать на ней согласились ведущие специалисты в различных областях еврейских исследований: М. Вайскопф, З. Копельман, Л. Мацих, В. Мочалова, З. Ханин, В. Чернин, З. Элькин.

Харьковские школы по иудаике стали еще одним достижением Соломонова университета. Они быстро стали тематическими, посвященными истории и культуре евреев Восточной Европы, а их «изюминка» – михеевский археологический практикум – собирал участников из России, Беларуси, стран Балтии и Центральной Азии; бывали годы, когда в экспедиции работало несколько десятков человек.

Харьковская школа выделялась среди других летних меро-

¹ Аксенов В. С., Михеев В. К. Население Хазарского Каганата в памятниках истории и культуры. Сухогомольшанский могильник VIII–X вв. // Хазарский Альманах. Киев-Харьков. Т. 5. 2006.



В. К. Михеев. 2008



Летняя школа по иудаике. 2002

приятый академической иудаики своим неподдельным радушием и щедрым приемом.

С 2002 г. университет выпускал свое периодическое издание — «Хазарский Альманах»¹, в котором печатались статьи по истории Восточной Европы, Крыма, Кавказа, Закавказья и других областей, публиковались источники и историографические разработки. Альманах завоевал авторитет в научном сообществе, и сегодня, когда нет в живых ни первого главного редактора, ни его преемника А. А. Тортики, он продолжает выходить в свет стараниями редколлегии, а его очередного тома ждут читатели в разных странах.

Тогда же, на подъеме харьковской иудаики, состоялся международный симпозиум «Хазарское государство и проблемы историко-культурного развития народов Евразии». Симпозиум собрал более тридцати известных ученых из Иерусалима, Москвы, Санкт-Петербурга, Волгограда, Ижевска, Ростова-на-Дону, Киева, Днепропетровска, Донецка, Симферополя и Харькова. Среди участников можно вспомнить А. И. Айбабина, Т. М. Калинину, С. Г. Кляшторного, В. Б. Ковалевскую, В. Я. Петрухина, С. А. Плетневу и других.

Вкладом университета в еврейское краеведение стала подготовленная преподавателями и студентами карта-путеводитель «Еврейские адреса Харькова»².

Стратегия руководства заключалась в том, чтобы показать студентам широкий спектр возможностей и дать им уверенность в своих силах. И хотя в уставе университета не декларировался его еврейский характер, занятия иудаикой, интеграция в общинную жизнь, связи с университетами Израиля делали

¹ Хазарский Альманах. Киев-Харьков-Москва, 2002–2020. Т. 1–17.

² Еврейские адреса Харькова. Иллюстрированная карта-схема и документальный фильм. Харьков: Междунар. Соломонов ун-т, Вост.-укр. филиал, 2010.

Международный Соломонов университет единственным в стране. Сегодня украинская гебраистика развивается в Украинском католическом университете, в Киево-Могилянской и Острожской академиях. Но в конце 1990-х – начале 2000-х соломоновцы были первыми.

Владимир Кузьмич, отвечавший представлениям о «настоящем профессоре», был человеком той эпохи, в которой ценности преобладали над интересами; его присутствие ощущалось как мера вещей в науке, а свободная, насыщенная фактами манера преподавания навсегда запомнилась его слушателям.

Борис Соломонович, умевший мыслить масштабно, видевший картину во всей полноте, умело вел корабль по сложному курсу. После их ухода из жизни (В. К. Михеева не стало в декабре 2008 г., а Б. С. Элькина – в январе 2011-го) поддерживать стандарт учебной и научной работы становилось все труднее. Страна приближалась к очередному витку экономического и политического кризиса. На этом фоне состоялся последний выпуск специалистов, и в 2014 г. харьковский филиал прекратил свою работу.

Борис Элькин любил парадоксы и часто повторял: «Титаник» строили профессионалы, а Ноев ковчег – любители. Дерзайте!» Университет действительно был «Ноевым ковчегом» для тех, кого он приютил, и запомнился как смелый порыв руководителя и его команды. В конце концов, не каждому удастся создать свой университет, и не каждому выпадает жребий стать его летописцем.

СЫНОВЬЯ И ПАСЫНКИ. ЕВРЕЙСКИЙ ГОЛОС УКРАИНСКОЙ ПОЭЗИИ

Профессору Игорю Лосиевскому

Одним из первых попытался услышать еврейский голос украинской литературы американский славист Джордж Грабович, который в конце 1980-х гг. обратился к еврейской теме¹. Наверное, не будет преувеличением утверждение, что Грабович ввел эту тему в научный оборот, дав простор для дальнейших исследований Вадима Скуратовского², Мирослава Шкандрия³, Йохана на Петровского-Штерна⁴, Ярослава Грицака⁵ и других, вплоть до недавней книги Велвла Чернина «Вірю, що я не пасинок»⁶.

Пожалуй, можно и сегодня пользоваться периодизацией Грабовича, предложившего три этапа эволюции еврейской те-

¹ Grabowicz G. The Jewish Theme in 19th and Early 20th Century Ukrainian Literature // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective. Edmonton, 1988.

² Скуратівський В. До єврейсько-українських літературних зв'язків: попередні нотатки // Хроніка 2000. №21–22. 1998.

³ Шкандрій М. Євреї в українській літературі. Зображення та ідентичність. Пер. с англ. Н. Комарової. Київ: Дух і літера, 2019.

⁴ Магочій П.-Р., Петровський-Штерн Й. Євреї та українці. Тисячоліття співіснування. Ужгород, 2016.

⁵ Грицак Я. Страсті за націоналізмом: Історичні есеї. Київ: Критика, 2004; Грицак Я. Антисемітизм в Україні: історичне вимірювання // Ежегодник Евро-Азиатского Еврейского конгресса. Т. 2 (2019–2020). Герцлия, 2020. С. 81–90.

мы и изображения в литературе евреев в контексте развития общественных отношений и самой словесности на украинских землях: стереотипный, реалистический (с углублением психологической мотивировки) и этико-политический, с признанием равноправия евреев и возможности для них интеграции в украинском обществе. На наш взгляд, такой подход позволяет показать, как происходит изменение «звучания» еврейского голоса на страницах произведений украинских авторов, если уж пользоваться этой «вокальной» метафорой.

Третий из выделенных Грабовичем этапов открывает многоголосие еврейских авторов.

Старая барочная и ранняя романтическая традиция украинской литературы реальных евреев не знает и не видит, а если они и попадают, то как образы-эмблемы или изображение этноконфессиональных стереотипов. Скажем, в интермедиях — коротеньких сценках, сопровождавших представления-притчи школьного театра, евреи говорят, искажая украинские слова, пересыпая свою речь идишизмами и полонизмами, что хорошо известно и из примеров других литератур.

Отголосок этого комичного стереотипа сохраняется до самых «Співомовок» Степана Руданского 1850-1860-х гг.⁷, в которых появляются недалекие, но богатые или хвастливые евреи. Их речевая характеристика словно перекочевала из интермедий двухсотлетней давности.

Но вот меняется поколение, общественно-политические отношения, а с ними — и украино-еврейские контакты. Выйдя с периферии, еврей становится полноправным персонажем, объектом читательского интереса. Впервые оказывается возможным изобразить «позитивного» еврея на фоне «негативного»

⁶ Чернін В. Вірю, що я не пасинок. Львів: Український католицький університет, 2016.

⁷ Руданський С. Співомовки. Львів: Просвіта, 1921; Київ: Дніпро, 1988.

українського крест'янства; в протилежності архетипним образам єврея-обманщика і шахрая піднімаються теми убожества в єврейських сім'ях або искалеченої життя обманутих українськими парнями єврейських дівчаток. Так, в розповіді Тимофея Бордуляка «Бідний жидок Ратиця» (1899) говориться: «*Тихий жидок був цей Ратиця... Сумирний, нікому не заколотив води...*», «*Наш-таки жидок, громадський...*»¹.

Рішальна роль в еволюції єврейських персонажів належить Івану Франко, у якого є ціла галерея типів, від Швінделеса Пархенбліта², обрисованого, скоріше, в поезії інтермедій і співомовок:

«Я собі жидок убогий
З тої корчми край дороги,
Що пошита з околіт.
Я сиділо літ півкопи
У громаді Дерихлопи
І велося мені гіт...»

«Трошки гроші позичав я
На сто двадцять п'ять перцент»

«Будь здорова, майне Малке,
Поцілуй дрібне кавалке...»

до психологічно мотивованих образів Германа Гольдкремера, Леона Гаммершляга («*Voia constrictor*», «Борислав смеється») або Вагмана («Перекрестні тропинки»). Вагман кінцю повісті стає рупором автора, утверждаючи необхідність не тільки збереження зв'язу з єврейською традицією, хоча б і паралельно з європеїзацією, але і пошуку шляху до взаємопо-

¹ Бордуляк Т. Твори. Київ, 1958. С. 123–124.

² Франко І. Швінделеса Пархенбліта вандрівка з села Дерихлопи до Америки і назад // Нове зеркало. Львів, 1884. №5–15.

ниманию с украинцами. Именно с прозы Франко начинается современный этап украино-еврейских литературных связей.

Далее на примере конкретных текстов попробуем увидеть, как этот путь выражен у нескольких поколений литераторов.

Первый голос – Грыцько Кернеренко, он же Гирш Кернер (1863–1941), младший современник Франко, автор 4-х поэтических сборников, рассказов, пьесы и переводов¹. Его поиски идентичности принимают разные формы: в стихотворении «Новый год», являющемся переводом из С. Фруга, есть образ висящей на дереве бандуры. И хотя образ этого украинского инструмента может передавать тоску украинцев по свободе, он отчетливо отсылает к повешенным на вербах арфам из 136 псалма «На реках Вавилонских». Таким образом, поэту удается одновременно обратиться и к украинцам, и к евреям. В то же время в стихотворении «Не родной сын» звучит декларация:

«Прощай, Україно моя –
Тебе я кинуть мушу:
Хоча за тебе я б оддав
Життя і волю й душу!

Але я пасинок тобі,
На жаль, це добре знаю.
Й проміж других дітей твоїх
Я не живу – страждаю».

Почему так происходит? Поэт поясняет: «Я й твої сини / Не одну маєм віру». Финал звучит оптимистично: «Бо ти хоч ма-чуха мені, / А все ж ти мені – мати!»

В стихотворении «Монополія» элегически осмысливается запрет на продажу евреями алкоголя – их старой, еще польской

¹ Petrovsky-Shtern Y. The Construction of an Improbable Identity: The Case of Hrytsko Kernerenko // *Ab Imperio*. 2005. №1.

привилегии. Вместо евреев шинкарями становятся паны, дворяне, а вот справятся ли они?..

Зате ж горілки вже жиди не продають,
І жидові «шинкар» ніхто тепер не каже!

По словам Й. Петровского-Штерна, Кернеренко стал одним из первых, кто «понял, что о еврейских политических, социальных и культурных проблемах можно говорить по-украински» и «сделал этот язык способом выражения национальной проблематики неукраинцев»¹.

Одной из колоритных фигур украинской поэзии 1920-х гг. была Раиса Троянкер (1908–1945), дочь сторожа уманской синагоги². Ее своеобразный голос не только отдан строительству нового мира, но и пытается описать, назвать, проговорить отношения с миром старым и место поэта «меж двух миров».

Тато мій замучений і тихий,
Горбоносий стомлений єврей.
Він од кашлю ледве-ледве диха
І вночі шепоче: «вей, вей, вей».
Все життя він марив лиш про спокій,
А на скрипці скиглив у пивних,
Пропливали каламутно роки
На човнах дірявих, життьових.
Але тато не згубив надії
Про Сіон синяво-золотий.
Каже він: «душа єврея мрійна
В ньому мусить жити і рости».
Каже він, що я чужа й далека,

¹ Шкандрій М. Євреї в українській літературі. Зображення та ідентичність... С. 125.

² Цимбал Я. Раїса Троянкер із двох збірок // Коментар. №3. 2004.

Бо мезузу й тору не люблю,
 Бо не марю про сіонську спеку,
 А в ячейку ввечері ходжу.
 Тату, тату. Ханаан далекий,
 Казка, мрія, вигадка чужа
 Я працюю на заводі «Века»
 Й жовтенятко в мене дитинча.
 Я не знаю водів Іордану,
 Смутку кедрів і легенд старих
 Про Мойсея і верхи Ливану,
 І пісень про згаслих, неживих.
 А колись старе умре й потоне,
 І Сіон не буде голубим.
 Він змінє колір на червоний
 І постука у комуни дім.
 А тепер я знать його не хочу,
 Ти ж мене, татусю, не клени.
 Хай твої, од сліз погаслі очі,
 А мої ж веселі і ясні.
 Я працюю на заводі «Века»
 Й жовтенятко в мене дитинча.
 Голубий Сіон мені далекий,
 Як легенда давня і чужа.

Круг персонажей определяется сразу (*«тато – горбоносий стомлений єврей»*), также стремительно поэт описывает конфликт (*«все життя він марив лиш про спокій – пропливали каламутно роки»*). Решением его видится одной из сторон возвращение «к Сиону» (*«але тато не згубив надії про Сіон синяво-золотий»*), а другой – порыв в будущее (*«в ячейку ввечері ходжу... працюю на заводі „Века“»*). Но вот что интересно: поэт, или лирическая героиня, отрицая идеалы отца, хорошо их знает (*мезуза, Тора, сіонська спека, Ханаан, води Іордану, кебри, Мойсей, верхи Ливану, голубий Сіон*). Осознанно или нет, но в поэзии появляются почти все топосы жанра сиониды. Троянкер пишет как бы «сиониду наоборот» и использует сло-

ва-маркеры: «не люблю», «старе умре й потоне», «вигадка чужа», «легенда давня і чужа». Что же противопоставить этому?
А вот что:

Будуйте будинки!
Високі будинки!
Кремезні будинки!
Стрункий хмарочос.
Не треба садибок,
Вузьких гацієндок
І власницько-хижих
Маленьких ранчо.
Кохаю кімнату
Високу і юну.
Простору кімнату,
Широке вікно
Будинок-комуну
Будинок-комуну
Кохаю давно.

Мене тато прогнав і прокляв,
бо у мене дитина од «гоя».
Він казав, щоб упала земля
попід нами, Оленко, з тобою.
Тато мій, він такий старий,
як пожовклі листки Талмуду.
Плаче він: «Ой, за доньчин гріх
будуть з мене сміятись люди!»
О прокляте, прокляте дівча,
не хватило для неї єврея!
І у нього сльози в очах,
в бороді – срібляному инеї
Мама плаче: «У неї Оленка,
не Дебора, не Лія й Нехама...»
Знаю, знаю, для мами сивенької
це велика-велика драма...
Моя рідна стара матуся,

в неї руки в лушпинні од риби,
бо вона куховарити мусить,
заробляти шматочки хліба.
А в Оленки синь ув очах
і русяво-біле волосся.
Що то скаже моє дівча
на запитання «нація» гостре?!
І не може тато простить,
що у мене дитина од «гоя».
Ну а мама сказала: «Ти...
ти прийшла б коли-небудь... із «тою».

Конечно, сомнений в правильности своего выбора у лирической героини нет, но, порвав с прежней жизнью, она ее не вычеркивает из памяти, своих старых родителей описывает с сочувствием и достоверно передает их реплики. Образы старых евреев, растерянных перед новой жизнью, – одна из поэтических удач Троянker. Здесь она поднимается до обобщения целого явления 1920-30-х гг., – стремительного наступления ассимиляции.

Поэтический голос Наума Тихого (Штилермана) (1920–1996) известен широко. Поэт много написал, хорошо издавался, в том числе в переводах¹. Принадлежит к фронтовому поколению, прошел все испытания, выпавшие на долю как евреев, так и неевреев.

Самое известное его стихотворение – «Молитва за Украину» – содержит базовые концепты не только украинско-еврейской, но украинской идентичности:

¹ Тихий Наум. Целую хлеб твой. Москва, 1976; Смак осіннього вітру. Київ, 1996; Ті, хто збирає насіння. Київ: Дух і літера, 2020 и др. изд.

Не православний, я за тебе ревню
Своєму Богові молюсь, Україно.
Тяжка година вкотре (вкотре!) знову
Тебе спіткала, й злигодні твої
Мені нестерпно крають душу, мамо.
Я змалку так зову тебе, бо змалку
Удячним серцем матернього лона
Тепло щедротне убираю й вірю,
Що я в сім'ї не пасинок у тебе.
З колиски ти свою крилату мову
Дала мені; з твоїх джерел бездонних
Я пив і п'ю снагу; твій віщий дух –
Життя мого осердя, Україно.
І я благаю Бога, щоб відринув
Від тебе ворогів підступну зграю.
Нехай *заціпить* їм *роти* погані,
Що підло вергають хулу на тебе!
Нехай *захланні, загребущі руки*
їм смертною судомою *покорчить!*
А ти – щоб знов на дужі ноги встала,
А ти – щоб знов свої міцні рамена
Розправила, *нікому не підвладна*,
Державо – радосте моя й опоро!
О *Барух Адонай, всеможний Боже*,
Шанобно навколінки ставши, руки
До Тебе простягаю у надії,
Що Ти мою молитву шири приймеш.
Дай *вражі заміри зірвать* Україні!
Дай *сили відродитись* Україні!
Дай щастя їй, єдиній і довічній
Моїй любові!

Ета декларация связана с рядом культурных пластов. Прежде всего, конечно, вспоминаются слова П. Чубинского из стихотворения, ставшего Гимном Украины («*сгинуть наші воріженьки*»), затем – фольклорные проклятья («*заціпить... роти, руки...*

судомою покорчить»). Еврейський контекст задан трьома опорними точками: «Не православний» — «своєму Богові молюсь» — «Барух Адонай, всемогутній Боже». Но єврейський голос Тихого, думається, звучить не тільки в такому епічному ключі, но і в роздумах про тщету бытия, про старість і швидкому уходу, звучить в тональності *Книги Коэлет*:

Перетлілий заходу багрець
 Смушкою крайнеба пригасає.
 Ось іще одного дня кінець.
 Що нам день грядущий обіцяє?
 Скільки їх, хто скаже, взагалі
 В засіці зосталося насподі?
 Що, як Бог спитає: «Може, годі?»
 Начеб находився по землі?
 Справді, начеб наковтався бід,
 Натрудив і голову, і руки.
 Надто густо в серці — слід у слід —
 Вкарбувались втрати і розлуки.
 Шкода — мало радощів зазнав.
 Та додачі виглядати марно.
 Старість — наречена незугарна —
 Явно не голінна до забав.
 Ось хіба робота... Лиш вона
 Підставляє віддано рамена,
 Обіпрись — запрошує — на мене,
 Та й доп'єм уже усе до дна.
 Що ж, доп'єм... На інший рішенець,
 Як не думай, часу не стачає...
 Перетлілий заходу багрець
 Смушкою крайнеба пригасає...

И совсем по-еврейски, как у Шолом-Алейхема, выглядит «Песенка», рядящаяся в форму случайного разговора встретившихся путников, но становящаяся вневременной и внациональной притчей:

- Звідки, люди, їдете, відкіля?
– З ярмарку ми їдемо, іздаля.
– Як ярмаркували там, розкажіть,
Що ви продавали там, розкажіть.
– Юні ми года свої продали,
А тоді й середні віддали,
Сто ковшів пісень іще, та казок,
Та думок нелічено, та думок.
– Ну, а там, на ярмарку, платять як?
Хоч за ціну спродали чи за так?
– Совісно ми правили, в самий раз,
Не ославлять здирцями люди нас.
Дякувати будуть нам, далєбі.
– А собі придбали що, а собі?
– Ось... купили сріберні ці шапки,
Ще купили грушові ми ціпки,
Ще – пісень нелічено та казок,
Без розгадки загадок та думок...
А самі ж бо, хлопчики, ви куди?
– Ми туди ж, на ярмарок, ми туди!..

Последний голос, недавно оборвавшийся, – голос Моисея Фишбеина (1946–2020), уроженца космополитичных Черновцов, избравшего украинский язык творчества еще в 1960–1970-е гг., выросшего под крылом великого Микола Бажана, эмигранта – сначала израильянина, потом жителя Германии, и, наконец, участника строительства молодого украинского государства¹.

Поэтический мир Фишбеина очень широк. В первую очередь, это рефлексии над языком. Самое цитируемое стихотворение:

¹ Фішбеїн М. Апокриф. Київ, 1996; Розпорошені тіні. Поезії. Львів, 2001. Шевельов Ю. У спробі назвати // Мойсей Фішбеїн. Збірка без назви: поезії, переклади. Мюнхен, 1984.

Неторкані й гвалтовані, зужиті
Й недоторканні, наче польова
Невлвна і незаймана у житі
Мелодія, — наснилися слова,
І темрява клубочеться зимове,
І душі ним просотує сльота.
Горнись до мене, *мовенятко*, Мово,
Неторкана, гвалтована, свята.

Язык («мова») — это и ребенок («*мовенятко*»), и мать («*Мова*»), и, наверное, возлюбленная («*горнись до мене*», «*неторкана*, *гвалтована*»).

Можно было бы сказать, что Фишбеин — мастер пейзажа, но он у него всегда переплетен, сплавлен с образами литературной традиции, или воспоминаниями, или служит знаком другой, скрытой или проступающей за ним реальности. Вот «Крым. Осень»:

Хворе осіннє море дихає важко, нерівно,
Білі у морі хвилі, в чорному штормі — грім.
Місце нашої зустрічі з Вами, Ларисо Петрівно,
Місце нашої втечі — хмарний осінній Крим.

Хмурі химерні хмари. Марні осінні втечі.
Сухотного жовтого листя кволий примарний рух.
У морі, у штормі, у хмарах, у листі, у цій холоднечі
Шукаю подиху Вашого, Ваших шукаю рук.

Шукаю голосу вашого, може, його зустріну —
З моря луна долине, — так я зустрів колись,
Ларисо Петрівно, Лесю, Українко моя, Україну —
Країну, яка злетіла над незбагненну вись.

Шукаю в осінньому вітрі слово Ваше пророче,
В холоднім Криму осіннім шукаю Вас, Міріам.
Стрічаю сухотну осінь і грім, що над Кримом гуркоче,
Той грім, що здіймає хвилі і спать не дає морям.

Может быть, речь идет о воспоминаниях о былых романтических встречах, о душевной боли от расставания? И кто эта загадочная Лариса Петровна? Оказывается, это Леся Украинка, и, конечно, речь идет о встречах на страницах книг, но это не все. За образом женщины-поэта высится образ страны, *яка злетіла над незбагненну вись*. И вот здесь следующий пласт многослойного образа – еврейский: оказывается, Леся – это и библейская пророчица Мириам. И, таким образом, здесь кроется мотив неиссякающего источника, утоляющего жажду, и мотив правдивого предвидения.

Часто переплетаются у Фишбейна образы Украины и ее реалей – Киева, Днепра – и образы Святой Земли. Вот только один пример:

...І вже вуста судомою звело,
І прийняла душа неопалима
Розпечені горби Єрусалима
І Києва обпалене зело.
О крапелько, промінчику, бджоло,
Перлінко, доле, о напівнезрима, –
Мого буття недоторканна рима, –
Солодке і розвогнене жало, –
Благослови, хай лишаться мені
Юга понад скорботною Стіною
Й понад Рікою схили весняні.
Благослови, хай лишаться зі мною,
Допоки йти дорогою земною,
Допоки є ще спогади земні.

И в другом стихотворении, посвященном президенту В. Ющенко (поэт был его доверенным лицом):

...ще теплого Великодня пора.
*Він визира її з-поза Йордану,
убивану, невбиту, незриданну,
що світиться Йому з-поза Дніпра.*

Здесь переплетены не только реалии, пейзажи, но явно ощущается и христианский контекст. Трудно сказать, был ли Фишбейн христианином, но, ощущая себя украинцем, он, конечно, включал в свои строки мотивы христианского мироощущения.

А вот, собственно, строки, где все названо своими словами. В стихотворении «Кол нидрей» образ жаждущего Слова и облегчения свыше страдальца – так поэт как бы от имени всего еврейского народа в Судный день ждет облегчения и надеется на очищение:

І над віки знемоги і зневір,
Над німоту, що душу важко тисне,
Благатимеш: – Явись, єдина пісне! –
І ждатимеш – самотній, спраглий звір.
...
І вчуєш голос. Горня білина
І білина пустелі. І між ними –
Той голос, та мелодія сумна...

Что же остается в копилке воспоминаний, переживаний, к чему поэт возвращается вновь и вновь? К нелюбимому советскому прошлому, которое было в то же время неповторимым временем юности. И будто желая освободиться от него, поэт не может и в конечном счете не хочет до конца избавиться от образов той повседневности:

...Що там було, стривай?
Задуха декорацій,
Зачуханий Горацій,
Зашмульганий трамвай,

Завзятий піонер
На стежці каменястїй,
Продовжувач династїй,
Хранителька манер...

Конечно, непрременный атрибут – «всевидящее око» власти:

Пикате і рябе –
Полковник-самогубця,
Його любаска Любця –
Друкарка в МГБ

Среди калейдоскопа обрывков воспоминаний:

Завжди наготові,
Культурно-побутові
Діла відставника,
Передміський «Тайвань»,
Товкучка опупенна
У прихлипах Шопена
Вервечки поховань...

Вдруг прорывається:

«Склотара», «Індпошив»,
«Утиль», «Галантерея»,
Заручини в єврея,
Завмаґа хтось пришив...

В якоїсь там рідні
Поштівка з Палестини,
Безвихідні гостини,
Пропаші вихідні...

А заканчивается поэтический рассказ неожиданно:

В коробці патефона
Згасають голоси...

Оказывается, все это навеяно мелодией со старой пластинки. Останавливается пластинка — меркнут воспоминания — умолкает голос поэта.

Итак, евреи, которые сначала говорили словами авторов интермедий, спивомовок, анекдотов, появлялись на страницах политических и богословских сочинений, постепенно проникают в большие художественные полотна, и не как проходные силуэты, а как полнокровные образы. Став украинскими писателями, они придают новые оттенки украинскому слову и образности, и это совпадает с магистральным путем украинской литературы: от национального романтизма к осознанию и изображению регионального, этнического, религиозного и гендерного разнообразия. Так голос еврея и еврейская тема становятся частью актуального общественного дискурса вокруг прошлого и будущего, исторической памяти и национального самосознания.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	3
Повести о Соломоне: древнерусский мидраш	5
Повесть о Китоврасе	9
Повесть о двуглавом человеке	12
Повесть о царице Савской	15
Повесть о царе Адариане	18
Суды Соломона	19
Соломон и жены	24
К вопросу о древнерусских гебраизмах	28
Рассказы о чудесном исцелении в Агаде и житиях святых	36
«Федор новокрещеной» и его Псалтырь	44
В кружке Захарии	51
Кенааниты и «Тушинский вор»	57
«И поживайте как – царrrr!..»: речь еврейских персонажей	
у русских писателей	73
«Прозреваю в себе еврея...»: иудаика Леонида Фризмана	83
Ренессанс харьковского хазароведения	97
Сыновья и пасынки. Еврейский голос украинской поэзии ..	104

Константин Бондарь

Среди книжников и поэтов
очерки славяно-еврейских культурных контактов

Константин Бондарь (1972) – филолог, историк, источниковед, мемуарист, экскурсовод. Доктор философии (PhD). Преподавал дисциплины иудаики в Харькове, с 2015 г. живет в Израиле. Работает в АНУ – Музее еврейского народа (Тель-Авив).

Сборник статей, описывающих языковые и литературные контакты между древнерусскими и еврейскими книжниками, развитие еврейской темы в русской и украинской прозе и поэзии XIX – XXI вв.



Rideró

Rideró.ru – издай
книгу бесплатно!