



Коллектив авторов
**Евреи и христиане в православных
обществах Восточной Европы**

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11080406

Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы / Под ред. М. В. Дмитриева:

Индрик; Москва; 2011

ISBN 978-5-91674-104-9

Аннотация

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

Содержание

Предисловие	5
М.В. Дмитриев (Москва)	7
А.И. Алексеев (РНБ, Санкт-Петербург)	29
Е.В. Русина (Институт истории НАНУ, Киев)	46
М.В. Дмитриев (МГУ, Москва)	62
Конец ознакомительного фрагмента.	74

Евреи и христиане в православных обществах Восточной Европы

© Оформление. Издательство «Индрик», 2011

© Коллектив авторов. Текст, 2011

* * *

Предисловие

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

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

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

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

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

Насколько они выражены в теологической мысли?

В чем они выражены в ментальностях?

Как они могут быть объяснены?

В какой степени они порождены конфессиональными особенностями двух христианских традиций?

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

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

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

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

Наконец, у нашей исследовательской проблемы есть и много менее очевидное и очень глубокое измерение: настолько, насколько европейская христианская традиция является иудеохристианской, а не единственно христианской – как взаимосвязь и взаимодействие

иудейских и христианских элементов этой культурно-конфессиональной традиции строится в мире *Slavia orthodoxa* по сравнению с миром римско-католического христианства и протестантизма? Речь идет уже не об отношении христианского населения к евреям и евреям – к христианскому окружению, а о содержании самой христианской культуры. И если различия между иудеохристианством, так сказать, «латинским» и иудеохристианством «византийско-православным» в самом деле существуют и существенны, то откуда они берутся? Каково их воздействие на культуру в целом? на общественные системы, питаемые данной культурой?

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

Разработка этой проблематики в сравнительном ключе началась в середине 1990-х гг. в исследовательских семинарах Московского университета и университета Альберты (Эдмонтон, Канада). Она продолжилась в тех же университетах в конце 1990-х гг. и была перенесена в стены Института славяноведения Российской академии наук, университетов Париж-1 Пантеон-Сорбонна (Центр изучения истории XVI–XVIII вв.), университета Париж-IV Сорбонна (Институт исследований еврейских традиций и иудаизма), Центрально-Европейского университета (Будапешт), университета Монпелье III. В рамках именно этой программы проводились международные colloquia в Москве (1997 и 2004 гг.), в Париже (1999), Эдмонтоне (2000), Майнце (2002), научные сессии в Париже, Будапеште и Москве, не говоря уже о семинарах и круглых столах, в которых обсуждался тот или иной доклад. Материалы парижского colloquia 1999 г. изданы¹. Участниками проекта опубликована большая серия статей. Всё это стало возможным благодаря поддержке названных научных центров, а также Дома наук о человеке (Париж) и грантовой программы Центрально-Европейского университета. Всем лицам и институциям, поддержавшим проект, – глубокая благодарность от лица его «рядовых» участников и организаторов...

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

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

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

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

М.В. Дмитриев (Москва)

Антииудаизм и антисемитизм в православных культурах средних веков и раннего нового времени (обзор исследований)²

Понятие «антисемитизм» (можно сказать также «антисемитский дискурс») и сопряженные с ним термины («антииудаизм», «юдофобия») употребляются чаще всего без должных уточнений. Еще в конце 1960-х гг. Б. Вайнриб насчитал около 30 распространенных в научной и публицистической литературе дефиниций антисемитизма³. Существуют, тем не менее, несколько основных смыслов, вкладываемых в слово «антисемитизм».

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

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

(3) Существует специфически христианский антисемитизм, порожденный совершенно ясными конфессиональными причинами. Этот «антисемитизм» может существовать в теологической («теоретической») форме и в форме устоявшейся неотрефлексированной ментальности. В обоих случаях правильнее всего было бы говорить об антииудаизме, подразумевая под ним религиозно-конфессиональную фобию, переплетенную, естественно, с этническими предрассудками, но в то же время отличную от них.

(4) Наконец, существует особый средневековый феномен (переживший, увы, Средние века) иррационального, «химерического» (Г. Лангмуир⁴) или «оккультного» (Д. Клиер⁵) антисемитизма. Он находит свое характерное выражение в представлениях о якобы практикуемых еврейскими общинами ритуальных убийствах, осквернении причастия, похищении христианских детей, отравлении колодцев и распространении заразы, особых связях с дьяволом, физиологических отличиях евреев от остальных людей, подготовке заговора против христиан и т. п. Для обозначения этого «химерического антисемитизма», неразрывно связанного с этнической фобией и богословским антииудаизмом, пока не найдено более адекватного определения.

² Данная статья была в основном написана мною около десяти лет назад и позднее лишь отчасти пополнена новой библиографией. Благодарю А.М. Шпирта, любезно взявшего на себя работу по учету новейших публикаций.

³ См.: Weinryb B. L'antisémitisme en Russie soviétique // Les Juifs en Union Soviétique depuis 1917 / Ed. par L. Kochan. Paris: Calmann-Levy, 1971. P. 390–394.

⁴ Langmuir G.I. Toward a Definition of Antisemitism. Berkeley: University of California Press, 1990.

⁵ См.: Klier J.D. Imperial Russia's Jewish Question, 1855–1881. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. P. 417–449 (Chapter 18, «The occult element in Russian Judeophobia»).

Само понятие «химерический антисемитизм» было введено в научный оборот Г. Лангмуиром. Введение термина «химерия» (от греч. *chimera*) вызвано необходимостью отличать не только антииудаизм от антисемитизма, но и антисемитизм XIX–XX вв. – от болезненной мифологии средневековой христианской культуры, касающейся евреев⁶. Г. Лангмуир справедливо подчеркивает, что именно «химерические обвинения» составляли существо средневекового антисемитизма в западнохристианском мире⁷.

Антисемитизм и антииудаизм на «латинском» Западе в Средние века

Многочисленные специальные исследования показали, что вплоть до XI в. на «латинском» Западе отношение к евреям было более или менее терпимым и более или менее свободным от «химерических» измышлений. Веротерпимость и климат мирного сосуществования евреев и христиан были санкционированы западной теологической мыслью. Главным авторитетом здесь выступал св. Августин, но большое значение имели также высказывания Григория Великого (590–604) и ряда других пап. Согласно разработанным римской курией идеологическим нормам, евреи должны были быть наделены особым статусом, который гарантировал бы им личную безопасность, неприкосновенность имущества и полную свободу культа. А. Вошэ считает важным, что такой дискурс строился именно на теологических, а не «гуманитарных или юридических» основаниях. Эта нормативная теология признавала за евреями три функции: а) исторических свидетелей распятия Христа; б) хранителей ветхозаветного Закона; в) народа, призванного обратиться в христианство при приближении конца света⁸.

Как подчеркивает Б. Блюменкранц, тексты Августина создавались в ту эпоху, когда свежа была память о жесткой конфронтации еврейских и христианских общин. Августин был озабочен опасностью иудейского прозелитизма и не верил в то, что евреи смогут уверовать в Христа. Полемика с иудаизмом была осложнена борьбой с христианами-еретиками: манихеи отрицали всякое значение Ветхого Завета, и поэтому Августин вынужден был подчеркивать, что Новый Завет, отменяя нормы Ветхого Завета, не отрицает богооткровенности последнего. Решая вопрос о соотношении Ветхого и Нового Завета, Августин писал, что нормы Ветхого Завета предписаны человеку извне и остаются «внешним» регулятором, тогда как Новый Завет как бы «вживлен» в человека; поэтому Ветхий Завет писан на камне, а Новый Завет – в сердце человека. Что же касается проблемы неприятия иудеями Христа, Августин предложил теорию «миссии навыворот»: евреи, сами того не понимая, сви-

⁶ «The anti-Jewish stereotypes mentioned thus far, which I shall call xenophobic stereotypes, all had a kernel of truth all had a kernel of truth (It should be remembered that, so long as it was safe, Jews always acknowledged that Jesus should have been killed as a heretic). But now a new kind of stereotype appeared, which I shall call chimerical. These chimerical stereotypes had no kernel of truth; they depicted imaginary monsters, for they ascribed to Jews horrendous deeds imagined by Christians that Christians had never observed Jews committing» (*Langmuir G.I. Toward a Definition of Anti-Semitism*. P. 306 и passim). «The theory I have advanced does identify an unusual quality of hostility toward Jews: there has been socially significant chimerical hostility» (*Ibid.* P. 351, см. также P. 334–338, 341 и *passim*).

⁷ «If we continue to use that literally most misleading term, we, as social scientists, should free „anti-Semitism» from its racist, ethnocentric, or religious implications and use it only for what can be distinguished empirically as an unusual kind of human hostility directed at Jews. In this case we should distinguish between xenophobic „realistic» hostility (universal) and irrational hostility when Jews are converted in a symbol „the Jews»» (*Ibidem*. P. 351–352). «If by „anti-Semitism» we mean not only its racist manifestation but all instances in which people, because they are labeled Jews, are feared as symbols of sub-humanity and hated for threatening characteristics they do not in fact possess, then anti-Semitism in all but name was widespread in northern Europe by 1350, when many believed that Jews were beings incapable of fully rational thought who conspired to overthrow Christendom, who committed ritual crucifixions, ritual cannibalism, and host profanation, and who caused the Black Death by poisoning wells – even though no one had observed Jews committing any of those crimes. Unknown to the ancient world, anti-Semitism emerged in the Middle Ages, along with so many other features of later Western culture» (*Ibidem*. P. 301–302).

⁸ *Vouhes A. La société chrétienne et les Juifs // Histoire du christianisme des origines à nos jours. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054–1274) / Sous la dir. de A. Vauchez. Paris: Desclée, 1993. Vol. 5. P. 702.*

детельствуют о Христе уже самим тем, что они его не принимают. За это евреи были наказаны самым страшным грехом – грехом преследования и убийства Христа; но этот грех был последствием других грехов, совершенных евреями еще прежде явления Христа. Развивая эту тему, Августин приводит множество обвинений против иудеев. Как пишет Блюменкранц, читая августиновскую проповедь о блудном сыне, «мы чувствуем, что Августин трепещет от страстного желания обратить евреев в христианскую веру», но потом выдвигает идею, что массовое обращение евреев произойдет только в конце времен, и это утверждение является ключом для понимания его антииудейских текстов⁹.

Исследования Б. Блюменкранца и других специалистов выявили очень важное обстоятельство: в Средние века циркулировало много текстов, ошибочно приписанных Августину, в частности резко антиеврейских сочинений, которые не соответствуют «примирительным увещаниям»¹⁰ самого Августина, и такие тексты стали – так же, как и подлинные сочинения Августина, – ассоциироваться с его именем.

В XI–XII вв. отношение к евреям на христианском Западе существенно переменялось. Факт этот хорошо и давно известен, основные тенденции развития христианско-еврейских отношений разносторонне изучены. Враждебность к евреям нарастала, и из ученого антииудаизма она стала превращаться в иррациональную ненависть. Для зрелого Средневековья характерны не только погромы и «химерические» вымыслы, но и политика систематической дискриминации евреев. С конца XIII в. начинаются более или менее регулярно повторяющиеся изгнания евреев из западноевропейских стран и городов. Однако позиция папства и каноническое право редко следовали общей тенденции. Римские понтифики и юристы напоминали, что обязанность верующих – защищать евреев, что нельзя осквернять их могилы и захватывать их имущество. Но в то же время нет сомнения, что среди наиболее активной части духовенства произошло заметное ухудшение отношения к евреям. Особенно это было присуще нищенствующим орденам, которые в своих проповедях ставили акцент на страданиях распинаемого Христа и привлекали внимание слушателей к вине «евреев-богоубийц»¹¹. В XI–XIII вв. евреи стали представляться как активные слуги дьявола и всё чаще обвиняться в ритуальных убийствах, осквернении причастия и т. п. В XIII в. сложились специфические формы средневекового христианского «химерического» антисемитизма, а XIV и XV вв. стали временем его широкого распространения.

Связаны или не связаны два явления, о которых идет речь, – развертывание антиеврейских вымыслов и гонений и перемены в теологическом дискурсе и в «прикладной теологии»? Можно ли считать, что христианский средневековый антисемитизм порождался самим фактом соседства христиан и евреев, а не особенностями христианского учения в его средневековой западноевропейской версии? Многие историки усматривают главную причину средневекового антисемитизма именно в складывании специфических религиозных представлений. Часто указывают на связь между антииудаизмом и концепцией теократии – программой создания совершенного христианского общества мыслимого как «тело Христова». В таком обществе места для евреев не остается. А. Вошэ с этим соглашается: на Западе рождалось сознание, что единство стран базируется на единстве церкви и гомогенности латинской культуры, и в связи с этим росла враждебность к евреям¹². И. Коэн, проведя тщательное исследование роли нищенствующих орденов в распространении антисемитизма, настаивает на решающей роли теологии в формировании исключительно агрес-

⁹ См.: *Blumenkranz B. Augustin et les Juifs, Augustin et le judaïsme // Blumenkranz B. Juifs et Chrétiens. Patristique et Moyen Age. London: Variorum Reprints, 1977. P. 225–241.*

¹⁰ См.: *Ibid. P. 238.*

¹¹ *Vauche A. La société chrétienne et les Juifs... P. 709–710.*

¹² *Ibidem. P. 711–712.*

сивного и абсурдно мифологизированного представления об евреях¹³. Р. Моор видит исток антисемитизма в более общем феномене складывания на Западе в Средние века специфически «репрессивного общества» («persecuting society»)¹⁴. Исследование А. Гау показало, как тесно были связаны апокалиптические настроения и антисемитизм¹⁵. М. Крижель обращает внимание на параллелизм между антисемитизмом и укреплением королевской власти начиная с XII в. в Англии и Франции. Правители искали поддержки со стороны населения и стремились использовать религиозное рвение масс, в том числе их вражду к евреям¹⁶. Ж. Даан констатирует наличие некоей шизофренической ситуации: реальный еврей, с которым жили бок о бок и с которым имели хорошие и иногда сердечные отношения, сочетался в сознании с «евреем теологическим» – неким нереальным существом, созданным теологией и проповедью, популяризированным в *exempla* и сопровождаемым «наиболее абсурдными фантазмами коллективного бессознательного»¹⁷. Неожиданную трактовку генезиса антисемитизма дают А. и Э. Катлеры: они выводят его из сближения мусульман и евреев в христианском сознании¹⁸. И. Шевалье развивает идею о том, что евреи превратились в глазах средневекового христианского общества в «козлов отпущения», на которых взваливалась ответственность за беды христианского сообщества¹⁹. Г. Лангмуир попытался связать воедино социальные, экономические, религиозные и психологические факторы в складывании и развитии антисемитских установок христианской культуры. Пытаясь найти объяснение иррациональным фантазмам в христианских представлениях об антисемитизме, он рассматривает ряд ключевых эпизодов и имен, связанных с рождением «химерического» антисемитизма. Однако в конце концов Лангмуир уклоняется от сколько-нибудь определенного ответа и оставляет вопрос открытым²⁰.

Антисемитизм и антииудаизм в Византии и православных странах балканского региона

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

¹³ Cohen J. Phe Friars and the Jews: the Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca, 1982; Cohen J. Phe Jews as Killers of Christ in the Latin Pra-dition from Augustine to the Friars // Praditio. Vol. 39. (1983.) P. 1–27

¹⁴ Moore R.I. The Formation of a Persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250. New York: Basil Blackwell, 1987; Moore R.I. Anti-Semitism and the Birth of Europe // Christianity and Judaism / Ed. by D. Wood. Oxford, 1992 (=Studies in Church history Vol. 29). P. 33–57.

¹⁵ Gow A. The Red Jews: Antisemitism in an Apocalyptic Age: 1200–1600. Leiden: Brill, 1995 (=Studies in Medieval and Reformation Thought. Vol. IV).

¹⁶ Kriegel M. Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne. Paris: Hachette, 1979.

¹⁷ Vauchez A. La société chrétienne et les Juif... P. 711.

¹⁸ Cutler A.H., Cutler H.E. The Jew as Ally of the Muslim: Medieval Roots of Anti-Semitism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.

¹⁹ Chevalier Y. L'antisémitisme. Le Juif comme bouc émissaire. Paris, 1988.

²⁰ Langmuir G.I. History, religion and anti-Semitism. Berkeley, 1990; Idem. Toward a definition of antisemitism. Berkeley, 1990.

антииудаизма вряд ли могут быть поняты без учета опыта стран византийского цивилизационного круга.

Что касается самой Византии, то работ об отношении к евреям и иудаизму в византийском обществе много меньше, чем исследований по христианско-еврейским отношениям на Западе. Обзор христианско-еврейских отношений в Византии предприняли Д. Паркес и вслед за ним А. Вильямс²¹. Оба автора, однако, как справедливо отметил Н. де Ланж, не придали никакого значения различиям между западным и восточным христианством в том, что касается их взгляда на иудаизм²². Позднее историки стали всё чаще отмечать различия в отношении к иудаизму и евреям между византийской и западнохристианской культурами²³. К настоящему времени существенные различия между Византией и Западом в этом отношении выявлены более или менее отчетливо.

В этом плане нужно констатировать, что, если взять во внимание численность евреев в Византии, «еврейский вопрос» должен был бы быть в этом государстве едва ли не более важным, чем на Западе. К сожалению, источники не могут дать точных количественных данных. Тем не менее А. Шарф предпринял попытку дать хотя бы приблизительный расчет количества евреев в Византии в период до взятия Константинополя в 1204 г. Почти 7 млн евреев числились в материалах переписи, поданных императору Клавдию в 42 г. н. э. Некоторые историки принимали эту цифру всерьез, и тогда считалось, что евреи составляли около 10 % населения Римской империи в начале нашей эры. Вторая цифра основана на сведениях Беньямина из Туделы (1168)²⁴ и относится, соответственно, к XII в. Еврейский путешественник, опиравшийся на синагогальные источники, дал цифру 8 603 еврея. Как предполагает Шарф, речь идет только о главах семей. Следовательно, эту цифру следует помножить на пять и прибавить к ней некоторое число евреев из тех городов, которые Беньямин не посетил. По предположению А. Шарфа, предположительная численность еврейского населения Византии составляла, видимо, около 100 тыс. человек, из них не менее 10 тыс. жили в Константинополе, который к XII в. насчитывал, как принято думать, около 500 тыс. человек. Евреи в этом случае составляли около 2 % населения города. Таким образом, евреи составляли обширную и заметную часть населения столицы империи²⁵.

Еврейские общины были сосредоточены в городах, и не в одном лишь Константинополе. Именно город, как и на Западе, составляет контекст еврейской истории Византии. Развитая товарная экономика, сильная центральная власть, участие церкви во всех сторонах общественной жизни, высокая социальная мобильность (вместо жесткой сословной градуированности западных обществ в Средние века), особая политическая культура – всё это

²¹ См.: Parkes J. The Conflict of the Church and the Synagogue: A Study in the Origins of Anti-Semitism. Philadelphia, 1961; Williams A.L. Ad-versus Judaeos. Cambridge, 1935.

²² См.: De Lange N.R. Jews and Christians in the Byzantine Empire: Problems and Prospects // Christianity and Judaism / Ed. by D. Wood. Oxford: Blackwell Publishers, 1992. P. 17.

²³ См.: Starr J. The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204. Athens, 1939; Sharf A. Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade. New-York, 1971; Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. Second edition. Vol. XVII. Byzantines, Mamelukes, and Maghribians. New York: Columbia University Press, 1980; Bowman S.B. The Jews of Byzantium, 1204-1453. Alabama, 1985; Kiilzer A. Disputationes graecae contra Iuda-eos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild. Stuttgart; Leipzig, 1999; Congourdeau M.-H. Le Judaïsme, coeur de l'identité Byzantine // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14-15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 18-27; Ivanov S.A. L'attitude à l'égard des Juifs à Byzance était-elle moins intolérante qu'en Occident? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14-15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 29-42.

²⁴ Недавнее русское издание: Книга странствий раби Вениамина / Пер. П.В. Марголина // Три еврейских путешествника. Москва; Иерусалим: Гешарим, 2004 (переиздание переводов, осуществленных и изданных П.В. Марголиным в 1881 г. в Петербурге).

²⁵ См.: Sharf A. Byzantine Jewry: from Justinian to the Fourth Crusade. New York, 1971.

имело большое влияние на судьбу евреев²⁶. А. Шарф констатирует, что отсутствие жесткой социальной иерархии, как на Западе, вело к тому, что евреи никогда не были изолированным от общества слоем. С IV по середину XI в. они жили в центре Константинополя, в Халкопра-тее, среди местных ремесленников. Потом стали переселяться на другую сторону Золотого Рога – в Пера. Это было санкционировано указами Алексея II, но евреям не было запрещено пребывать и в старом городе, где у них оставался их собственный квартал, как и у например, венецианцев. Такая же свобода передвижения была в Александрии, Антиохии и Фессалони-ках. Равным образом характер экономической жизни не стимулировал обособления евреев. В отличие от Запада, где занятия евреев жестко регламентировались, но, с другой стороны, только они могли заниматься ростовщичеством, отсутствие запретов на кредитные операции в Византии не противопоставляло в этом отношении евреев остальному населению. Евреи занимались разными видами деятельности и были глубоко интегрированы в византийскую хозяйственную жизнь. С другой стороны, Византия обладала мощной государственно-бюро-кратической машиной с особыми интересами в области религии, поэтому разного рода дис-криминационные предписания были характерны и для «империи Ромеев»²⁷.

Законодательство Юстиниана на долгие века заложило основы юридического регули-рования статуса евреев в Византии, и антииудейская тенденция византийского права осо-бенно остро давала о себе знать в годы кризисов. Наиболее драматическим был кризис начала VII в., когда персидские войска захватили Иерусалим, и это сопровождалось вос-станием еврейского населения против христианского владычества. Иудеи приняли актив-ное участие в вооруженной борьбе против христиан²⁸, и ответом императора Ираклия после отвоевания Иерусалима стала попытка их насильственного крещения. В этих шагах империи соблазнительно увидеть выражение некоего религиозно мотивированного византийского принципа отношения к иудаизму. Однако С.-В. Бэрон констатирует, что политика Ираклия в отношении евреев «неясна и вызывает споры»²⁹. Она стала более понятной благодаря иссле-дованиям Ж. Дагрона и В. Дероша³⁰.

Но как бы ни понимать политику Ираклия, ясно видно, как констатирует Бэрон, что курс на искоренение иудаизма не был продолжен и участие иудеев в византийской обще-ственной жизни и даже в социальных столкновениях оставалось весьма значительным. Трулльский собор (691–692) принял ряд решений о предотвращении контактов христиан и евреев, но «предписания такого рода были не более чем уколы <pinpricks>», которые лишь незначительно влияли на еврейскую жизнь в Византийской империи³¹.

В годы правления императора-иконоборца Льва III Исавра (717–741) в рамках общей политики религиозной униформиза-ции была предпринята новая попытка обратить в хри-стианство иудеев (одновременно с монотанистами и другими «еретиками»). Но не только остается неясным, насколько эффективны были принятые меры, но и более того, по заключе-нию С. Бэрона, источники позволяют догадаться об их безрезультатности³². А. Шарф отме-чает, что еврейские источники вообще не упоминают ни словом о преследованиях евреев при Льве III Исавре³³.

²⁶ Ibidem. P. 14.

²⁷ Ibidem. P. 17.

²⁸ См.: *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews. Second edition. New York: Columbia University Press, 1957* Vol. III. Heirs of Rome and Persia. P. 15–22.

²⁹ Ibidem. P. 23.

³⁰ См.: *Dagron G., Déroche V. Juifs et chrétiens dans l'Orient du VIF siècle // Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. Vol. 11. P. 7–46.*

³¹ *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. III. P. 175.*

³² Ibid. P. 176–177.

³³ *Sharf A. Byzantine Jews... P. 67*

Важно заметить, что в эпоху конфликтов иконоборцев и иконопочитателей в ходу был аргумент о влиянии иудаизма на доктрины иконоборцев, и некоторые связи между иконоборцами и еврейской общиной в самом деле вовсе не исключены. Тем не менее и в этом контексте отношение христианских элит, руководивших церковью и государством, к иудаизму и евреям оставалось по-прежнему «амбивалентным» и несхожим с антисемитизмом и антииудаизмом католической средневековой культуры. Это видно, в частности, из опыта правлений Василия I (867–886) и Романа Лакапена (919–944), которые «попробовали было разрубить гордиев узел, насильственно разрушив еврейские общины своей империи»³⁴, но «в целом положение евреев не изменилось»³⁵.

Взгляд историков на положение евреев в Византии XI–XII вв. как бы двоятся. С одной стороны, они констатируют, что с конца X в. положение евреев заметно улучшилось, «начался очевидный подъем» еврейских общин, что было бы ошибкой «преувеличивать негативные аспекты отношения византийского государства к евреям», поскольку преследования были исключением из правила, а законы защищали евреев и обеспечивали их общинам стабильность. «Отношение к евреям было не хуже, а чаще и лучше, чем к другим неправославным подданным»³⁶. Самой отличительной чертой «экспансии XI в.» А. Шарф считает «восстановление тех особых отношений между евреям и неевреями, которые отличают [положение] византийских евреев от [положения] евреев, живших под западными христианскими порядками»³⁷.

С другой стороны, историки констатируют и сохранение практики «апартеида» евреев, и тот факт, что евреи оставались гражданами второго сорта³⁸, ссылаются на наблюдения Беньямина из Туделы, писавшего о ненависти греков к евреям, и другие факты враждебного отношения византийского общества к евреям³⁹.

Следующему периоду в истории византийского еврейства посвящена специальная книга С. Баумана⁴⁰, и этот же период достаточно подробно отражен в известном труде С. Б. Бэрона⁴¹ и ряде других более специальных исследований.

СБ. Бэрон констатирует, что в XII–XV вв. прежние «дискриминационные и сегрегационистские» правовые нормы сохраняли силу, но свидетельства об их применении в практике очень редки⁴². В XIV же веке, по словам С. Баумана, «положение евреев постоянно улучшалось»⁴³.

³⁴ *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews...* Vol. III. P. 179 («were tempted to cut the Gordian knot by putting a violent end to the Jewish communities of their Empire»).

³⁵ *Sharf A. Byzantine Jewry...* P. 91–92 («the general social position of the Jews had not changed»).

³⁶ *De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire...* P. 23 («a remarkable revival began, with considerable Jewish immigration and a renewal of cultural life. It would be wrong to over-emphasize the negative aspect of the treatment of the Jews by the Byzantine state. There was a positive side as well: the moments of persecution were exceptional, and in general the law offered the Jews, individually and communally its protection and a certain stability. Indeed, the Jews were generally treated no worse, and often better, than other non-Orthodox subjects»).

³⁷ *Sharf A. Byzantine Jewry...* P. 118 («the return of that peculiar relationship between Jews and non-Jews which marked-off Byzantine Jews from those living under western Christian regimes»).

³⁸ «And yet the effect of all the legislation was undoubtedly to give them the status and the consciousness of second-class citizens» (*De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire...* P. 23).

³⁹ См.: *Bowman S.B., Cutler A. Anti-Semitism // The Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 1. Oxford, 1991. P. 122.

⁴⁰ *Bowman S.B. The Jews of Byzantium...*

⁴¹ *Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews*. New York: Columbia University Press, 1980. Vol. XVII. Byzantines, Mamelukes and Maghribians.

⁴² См.: *Ibidem*. P. 41 («The old discriminatory and segregationist laws, summarized in the codes of the earlier Middle Ages to be sure, still retained their formal force, although we have little evidence of their practical application»).

⁴³ *Bowman S.B. The Jews of Byzantium...* P. 39 («The condition of the Jew was constantly improving»). Он продолжает: «In Byzantium proper, the economic position of Jews changed markedly for the better under the sponsorship of the imperial government; their influence perhaps reached the high levels of government circles, and various officials were accused of succumbing to their power»).

Что же касается отношения византийского общества к евреям, то, по словам С. Баумана и А. Катлера, враждебность прежних столетий «во времена Палеологов сменилась тревогой перед влиятельностью евреев. Патриарх Афанасий выражал недовольство влиянием евреев в придворных кругах, торговле и обращением к докторам-иудеям; он попробовал добиться изгнания всех евреев из Константинополя»⁴⁴. По наблюдениям С. Бэрона, «в XIII–XV вв., по всей видимости, существенно углубилась ассимиляция евреев, не оставив, правда, заметных следов в источниках. Большинство ассимилированных евреев носили греческие имена, говорили в основном по-гречески, одевались так же, как и другие византийцы»⁴⁵. С другой стороны, после Четвертого крестового похода в византийском обществе стали распространяться, по словам Н. де Ланж, такие взгляды на евреев, которые были свойственны западному христианству⁴⁶.

СБ. Бэрон, обобщив данные о положении евреев в поздневизантийской империи, их участии в хозяйственной и общественной жизни, государственной политики в отношении еврейской общины, степени ассимиляции евреев, пришел к выводу, что несмотря на скудость источников, положение евреев в Византии существенно отличалось от их положения в Западной Европе. По его мнению, «сама скудость источников показательна. Зная, что сохранилось большое число сочинений по теологии, праву, философии и истории на греческом и других языках, а также целая группа беллетристических текстов, созданных в поздневизантийский период, относительная редкость высказываний о евреях характерна в двух отношениях». Во-первых, видно, что «византийские правящие круги и население, и даже духовенство, высказывали мало интереса к тем немногим евреям, которые жили в этой стране». Во-вторых, это свидетельствует о некоторых существенных особенностях в положении евреев и в отношении к ним, по сравнению с западными обществами⁴⁷.

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

Есть основания думать, что византийско-греческая религиозная мысль выработала иной подход к иудаизму, чем религиозная мысль западного «латинского» мира⁴⁸, хотя очень часто, особенно в работах обобщающе-обзорного и публицистического характера, утверждается противоположное. Широко распространены при этом ссылки на Иоанна Златоуста и его 8 «слов против иудеев». Вопрос об образе евреев и иудаизма в этих сочинениях рассмотрен в деталях в книге Р. Уилкена⁴⁹ и статьях Р. Брэндле⁵⁰ и А.-М. Малингрэ⁵¹, которая

⁴⁴ Bowman S.B., Cutler A. Anti-Semitism... P. 122–123.

⁴⁵ Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. XVII. P. 43.

⁴⁶ См.: De Lange N. Jews and Christians in the Byzantine Empire... P. 24 («It is clear that with the Latin conquest of 1204, Western attitudes to the Jews were introduced into Byzantium by Western Christians, and some of them survived the restoration of a Greek state, co-existing with older Greek attitudes»).

⁴⁷ Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. XVII. P. 41 («In the West-European lands – where the Jewish question was subject to much open debate; where churchman after churchman wrote diatribes adversus Judaeos; where Christian preachers often fulminated against their Jewish compatriots, particularly during the Easter period; where princes and city councilors heaped ordinance upon ordinance regulating the ever-shrinking areas of Jewish activity; and where the populace at large believed in the demonic nature of its Jewish neighbors and hurled against them accusation of ritual murder, desecration of the host, and poisoning of wells, if it did not indeed resort to violence, even massacres – there the Jewish problem evidently was an important, sometimes a burning issue. None of this is recorded in the declining Byzantine Empire»).

⁴⁸ См.: Williams A.L. Adversus Judaeos...; Judant D. Judaïsme et Christianisme. Dossier patristique. Paris, 1969; Schrekenberg H. Die christlichen Adversus-Judeos-Texte und ihr literarisches und historisches Umfeld. Frankfurt; Bern; München, 1990 (второе издание); Külzer A. Disputationes graecae contra Judaeos...

⁴⁹ Wilken R. L. John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century. Berkeley: University of California Press, 1983.

⁵⁰ Brandie R. Einleitung. B. Die acht Reden gegen judaisierende Christen // Johannes Chrysostomus. Acht Reden gegen Juden / Eingeleitet und erläutert von Rudolf Brandie. Uebersetzt von Verena Jegher-Buch-er. Stuttgart: Anton Hiersemann, 1995 (= Bibliothek der Griechischen Literatur. Bd. 41). S. 36–79.

⁵¹ Malingrey A.-M. La controverse antijudaïque dans l'oeuvre de Jean Chrysostome d'après les discours *adversus judaeos* // De

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

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

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

В «Просветителе» Иосифа Болоцкого, например, прямого влияния Златоуста не видно.

В. Дерош говорит о «новом расцвете» христианской противоиудейской полемики в VI–VII вв.⁵² Это было связано с участием евреев в отвоевании персами Иерусалима у византийцев. Анастасий Синаит писал, что «стали многочисленными и частыми дебаты между нами и этим народом»⁵³.

Новый всплеск антииудейской полемики в VIII в. связан с попытками императора Льва Исавра добиться обращения евреев в христианство. В эту эпоху иконопочитатели часто обвиняли иудеев в распространении и поддержании иконоборчества, и многие полемисты-защитники икон утверждали, что именно иудаизм стал источником иконоборческого рвения. В контексте этих конфликтов, а также в связи с попытками подавить христианские ереси, нетерпимое отношение к иудаизму не могло не усиливаться. Тем не менее противоиудейская политика императора Василия не была поддержана духовенством, которое требовало, чтобы обращение в новую веру было непременно искренним⁵⁴.

l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain / Ed. par V. Nikiprowetzky. Lille, 1979. P. 87–104.

⁵² См.: *Déroche V.* La polémique anti-judaïque au VI^e et VII^e siècle, un memento inédit, les *Képhalaia* // *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance*. Paris, 1991. Vol. 11. P. 275–311.

⁵³ Цит. по: *Baron S.W.* A Social and Religious History of the Jews... Vol. III. P. 175.

⁵⁴ См.: *Ibidem*. P. 178–179.

Говоря об отношении византийского государства к иудаизму в IX в., С.-Б. Бэрон отмечает, что церковь не выразила «единодушной поддержки» репрессивной политике Василия I и Льва VI. В частности, обращаясь к трактату Григория Асбестаса, Бэрон отмечает, что автор, не будучи ничуть дружественен к иудаизму, утверждает, что антиеврейское насилие противоречит нормам Евангелия и церковным канонам и постепенное обращение евреев нанесет ущерб христианской церкви. Американский историк считает, что такая позиция не могла быть сугубо индивидуальной и исключительной и, скорее всего, была одобрена патриархом Фотием⁵⁵. В эту же эпоху «апостол славянства» Кирилл-Константин, по мнению Б.Н. Топорова, был не только оппонентом иудаизма, но и проводником «ценностей иудаизма» в христианство⁵⁶.

Особенно релевантно отношение церкви к иудаизму в период окончательного упадка империи, в XIII–XV вв., который, по словам С. Баумана, плохо изучен. Сам Бауман посвящает ему специальный раздел своей книги. Он признает в конечном итоге, что православная церковь была скорее толерантна, чем нетерпима к иудаизму и евреям, но считает, что причиной этой толерантности были внеконфессиональные факторы⁵⁷. Кроме того, произведя обзор антииудейских трактатов и признав их «интеллектуальную терпимость» («intellectual tolerance»), он пишет, что низшее духовенство не разделяло такую позицию и «для него евреи по-прежнему были богоубийцами, в соответствии со взглядом, выработанным церковью»⁵⁸.

Со своей стороны, С.-Б. Бэрон также приходит к противоречивым заключениям. Обобщив сведения о церковном отношении к евреям и иудаизму в поздневизантийской империи, он признает, что «тональность» византийских полемических сочинений «не характеризуется той горячностью и ядовитостью <venom>, которые свойственны западной позднесредневековой полемической литературе», но это, по мнению ученого, не отражает толерантного отношения к евреям в реальной жизни. С другой стороны, однако, он констатирует, что «пытаясь обосновать превосходство христианства над его материнским вероисповеданием, даже те византийцы, которые резко нападали на евреев <the Byzantine Jew-baiters>, не представляли современного им еврея в качестве демоноподобного чужака, как это бывало в аналогичных западных сочинениях того же периода»⁵⁹.

Не исключено, что многие особенности византийско-православного антииудейского дискурса связаны с тем, как византийская ученость понимала отношение христианства к Ветхому Завету. По словам М.-Э. Конгурдо, исходя из того, что некоторые центральные темы византийской эсхатологии и имперской идеологии настолько близки иудаизму, что «иудаизм» может считаться «сердцевинной» византийских дискурсов идентичности. В этом плане французская исследовательница предлагает искать объяснение различий между Византией

⁵⁵ Ibidem. P. 181.

⁵⁶ См.: Топоров В.Н. К русско-еврейским культурным контактам // Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Москва, 1995. Т. 1. Первый век христианства на Руси. С. 347

⁵⁷ См.: Bowman S.B. The Jews of Byzantium... P. 27–40 («The widespread toleration for Jews in the 14th century by the secular rulers of the Balkans, whether Byzantine, Bulgarian, or Ottoman can be seen through the spread of Jewish settlements and, as well, by the influence of Jews in the economic and religious spheres. The extent of this toleration is further evidenced by the futile attempts of the various Orthodox churches to curb the settlements themselves or the spread of various Judaizing heresies. The Church, to be sure, was more concerned during this period by the potential threat of Roman Catholics, Armenians, and the continuing heresy of the Bobomils, rather than by Jews... That this attitude toward Jews was partly due to the self-interest of the rulers is evident from the practices of Andronikos II and the marital relations of John Alexander. It may also, in part, have been due to the well-known toleration of Jews in the powerful neighboring Ottoman state» (Ibidem. P. 40).

⁵⁸ Ibidem. P. 36 («To it, the Jews were still déicides, as defined by church traditions»).

⁵⁹ Baron S.W. A Social and Religious History of the Jews... Vol. XVII. P. 42 («On the whole, the tenor of these writings lacks the heat and venom which often characterized the Western polemical literature in the Late Middle Ages»; «in trying to prove the superiority of Christianity over its mother faith even the Byzantine Jew-baiters do not depict the contemporary Jew as the „demonic alien», as he often appears in the parallel Western letters of the period»).

и Западом в их отношении к евреям⁶⁰. Фактически к тому же вопросу обратился и Ж. Дагрон, отмечая, что взгляд византийских теологов на Ветхий Завет и, соответственно, на иудаизм Завета был в высшей степени противоречивым. Эта противоречивость может быть объяснена в какой-то степени особенностями экзегезы ветхозаветных текстов – не только еретики-маркиониты, но и некоторые другие восходящие к гностицизму диссидентствующие течения тяготели к идее радикального разрыва между Ветхим Заветом и учением Евангелия и апостолов. Но диссидентами дело не ограничивалось. Некоторые богословы, чье православие не подлежит сомнению, считали неприемлемым признание какого бы то ни было раскрытия Откровения в Ветхом Завете. В склонности к признанию особого, в чем-то равного Новому Завету достоинства ветхозаветных книг усматривалась «иудействующая» тенденция. Но именно отсюда видно, насколько хрупким было искомое равновесие и как легко было соскользнуть, с точки зрения византийского богословствования, в «жидовствование»: «чтобы оказаться среди „иудействующих» достаточно было прочесть Ветхий Завет таким образом, чтобы история евреев сама по себе оказалась бы имеющей свое собственное [религиозное, сотериологическое] значение, в то время как [с точки зрения нормы] история евреев признавалась только негативистки – как прообраз разделения христиан и евреев и осуждения последних»⁶¹.

После V в. эта концепция, радикально и бескомпромиссно противопоставляющая Новый и Ветхий Завет, стала общепринятой, и Ветхий Завет становится объектом не столько экзегезы, сколько антииудейской полемики, стремящейся доказать, что «нации» заняли место евреев в соответствии с предсказаниями самого Ветхого Завета. В таком контексте предпринимались попытки «деиудеизировать» Ветхий Завет, и византийскому богословию удалось «нейтрализовать» интеллектуальные опасности ветхозаветного канона. С другой стороны, как показывает в своем исследовании Ж. Дагрон, девиантное и «иудействующее» прочтение Библии не было ни редкостью, ни бесплодным занятием. «За искушением ветхозаветничества угадываются имеющее большое значение интеллектуальные искания», о которых, правда, мало что известно из-за отсутствия источников, которые исходили бы непосредственно от «иудействующих» интеллектуалов. Восполнить лакуны в наших знаниях могло бы параллельное изучение западных, византийских и еврейских текстов⁶², и этот призыв французского исследователя совпадает со стратегическими интенциями проекта «Христианство и иудаизм в „латинских» и православных обществах Европы в Средние века и Новое время»⁶³.

Опыт православных регионов Балканского полуострова⁶⁴, как кажется, подтверждает существование той асимметрии в отношениях христиан-евреев, которая заметна при обращении к истории Византии, Запада и восточных славян. Город Салоника с его православным населением может послужить, видимо, характерным примером. Как констатирует М.М.

⁶⁰ См.: Congourdeau M.-H. Le judaïsme, coeur de l'identité Byzantine... P. 26–27 («Cette proximité... a-t-elle influencé la différence de traitement des Juifs par les chrétiens d'Orient et d'Occident? La prégnance de l'Ancien Testament a-t-elle court-circuité la construction du Juif imaginaire de l'Occident médiéval, qui n'a grand chose à voir ni avec le Juif réel ni avec le Juif exclusivement biblique de l'imaginaire byzantin? Ces questions restent ouvertes»).

⁶¹ Dagron G. Judaïser // Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance. Paris, 1991. Vol. 11. P. 359–380 («Pour judaïser, il suffit donc de lire l'Ancien Testament comme une histoire des Juifs, porteuse à elle seule d'une signification, alors que cette histoire n'est inscrite dans le texte biblique que négativement, comme le reflet anticipé d'un divorce et d'une condamnation» (P. 378)).

⁶² Ibidem. P. 379–380.

⁶³ См. предисловие к настоящему изданию.

⁶⁴ См.: Epstein M. A. The Ottoman Jewish Communities and their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries. Freiburg: Klaus Schwarz Verlag, 1980; Shmuelevitz A. The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa. Leiden: E.J. Brill, 1984; Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах на исходе средневековья. Москва; Иерусалим: Гешарим, 1996.

Фрейденберг, «поток беженцев с Запада шел именно сюда», и Салоника «стала главным местом расселения евреев, своего рода метрополией средиземноморского еврейства. Ни один город на Балканах не мог сравниться с Салоникой по густоте еврейского населения, по степени активности во всех областях еврейской жизни и по влиянию этой жизни на другие балканские края. Материал из Салоники чрезвычайно обширен и заслуживает самостоятельного исследования»⁶⁵.

В XIV в. в Болгарии и Сербии мы имеем дело со следами «ереси жидовствующих», в которой оппоненты еретиков видели результат еврейского влияния. Тырновский церковный собор 1360 г. осудил «жидовствующих». Согласно одним версиям, три лидера «жидовствующих» были казнены. Однако по другим источникам, один был растерзан толпой, другой – крестился и помилован, третий – действительно казнен. По всей видимости, были и другие репрессии⁶⁶.

Отношение к иудаизму и евреям в ученой культуре православных обществ Балкан вряд ли было иным, чем в других частях византийско-славянского мира. Как и в Византии, в православной части Балкан «химерический» антисемитизм, как кажется, не получил распространения⁶⁷.

Киевская Русь

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

В последние десятилетия тема русско-еврейских культурных контактов и конфликтов в Древней Руси неоднократно становилось объектом внимательного анализа⁶⁸. Многочислен-

⁶⁵ Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах на исходе средневековья... С. 17.

⁶⁶ См.: Bowman S.B. The Jews of Byzantium... P. 39 и примеч. 70.

⁶⁷ См.: Podskalsky G. Juifs et Chrétiens dans la littérature orthodoxe des Balkans (Moyen-Age – XVI^e siècle) // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rite grec et latin. Moyen Age – XIX siècle. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 115–121. Что касается такого релевантного критерия, как «кровавый навет», то первое обвинение евреев в ритуальном убийстве, которое к тому же носит полуредакторский характер, относится к временам Сулеймана Великолепного (см.: Galante A. Turcs et Juifs. Etude historique, politique. Stamboul, 1932. P. 17). Согласно статье Х. Якобсона (на иврите), отреферирующей в англоязычной «Библиографии антисемитизма», на территории Греции первое обвинение евреев в ритуальном убийстве относится к началу XVII в., когда, согласно сохранившимся респонсам, евреи Фив (Thebes) вынуждены были откупаться от обвинителей (см.: Jacobson H. Testimony from Salonica on an Unknown Blood Libel in Greece in the XVIIth century // Then and Now: Annual Lectures on the Jews of Greece (1977–1983) / Ed. by Zvi Ankori. Tel-Aviv, 1984 (Hebrew) (см.: Anti-Semitism. An annotated Bibliography. 1987 № 0185). Первый же документированный случай обвинения в ритуальном убийстве относится, по данным Галантэ, к 1633 г. Единственный источник, о нем сообщающий, – арабский манускрипт из Йемена, приписанный к книге молитв. Согласно этой рукописи, два янычара христианского происхождения решили обвинить евреев в ритуальном убийстве. Один из них убил на еврейскую Пасху своего сына и подбросил тело в еврейский квартал. Янычары-клеветники были разоблачены и преданы смерти (см.: Galante A. Histoire des Juifs de Turquie. Istanbul: Isis, s.a. T. 2. P. 131–132). Статья Я. Барная (Bornai J. «Blood Libels» in the Ottoman Empire of the Fifteenth to Nineteenth Centuries // Anti-Semitism Through the Ages / Ed. by S. Almog. Oxford: Pergamon Press, 1988. P. 189–194) осталась мне недоступной.

⁶⁸ Об исследованиях в этой области см.: Топоров В.Н. К русско-еврейским культурным контактам... С. 340–357. В. Н. Топоров говорит о «взрыве этой темы, который произошел в последнее время» (с. 348). См. также: Архунов А. По ту сторону Самбатона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1995; Архунов А.А. «Голубиная книга»: к истолкованию названия «Голубиная книга» // Этнолингвистика текста: семиотика малых форм фольклора. М., 1988. С. 174–177; Архунов А.А. Голубиная книга: Wort und Sachen // Механизмы культуры. М., 1990. С. 68–98; Архунов А.А. Древнерусская книга пророка Даниила в переводе с древнееврейского (к истории гебраизмов в древнерусском книжном языке). М.: Институт русского языка, 1982. Ч. 1–3; Архунов А.А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV–XVI вв. Автореф... дис. канд. филол. наук. М., 1982; Arkhipov A. On the Jewish Dimension of Old Russian Culture: The Jerusalem Temple Curtain in the Russian Primary Chronicle // Jews and Slavs. Jerusalem in Slavic Culture / Ed. by W. Moskovich, O. Luthar, S. Schwarzband. Jerusalem: Hebrew University; Ljubljana: Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, 1999. Vol. 6. P. 217–250; Алексеев А.А. Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси // Russian Linguistics. 1987 № 11. P. 1–20; Алексеев А.А. «Песнь песней» в древней славянорус-

ные новые данные о воздействии еврейского языка и письменности на древнерусский язык и литературу, о переводах «непосредственно с еврейского, в обход греческого»⁶⁹ заставляют пересматривать скептическое отношение к работам Г.М. Бараца, выдвинувшего тезис о глубоком влиянии древнееврейских традиций и иудаизма на древнерусскую культуру⁷⁰.

При этом вопрос о том, существовали ли в Киевской Руси еврейские общины, остается дискуссионным. Решающее значение в развитии русско-еврейских отношений имели активные контакты с Хазарским каганатом⁷¹.

Б. Байнриб попробовал обосновать тезис, что евреев практически не было в Киевской Руси⁷². Г. Бирнбаум подверг его доводы критике⁷³. Другие исследования подтвердили правоту Бирнбаума применительно к Киеву. «В Киеве, в его „хазарский» период, были представлены иудаистские элементы, сохранявшие свое значение и существенно позже, в „русском» или „славянском» („Полянском») Киеве»⁷⁴, что было окончательно доказано исследованиями последних лет, особенно публикацией Н. Голбом и О. Прицаком так называемого «Киевского письма» X в.⁷⁵, из которого следует, что в Киеве существовала община, исповедовавшая раввинистический иудаизм и пользовавшаяся еврейским языком. «Присутствие евреев, точнее, некоего иудаистического элемента на территории Руси, в том числе в Киеве, в домонгольское время несомненно. Однако в большинстве случаев неясно, каково происхождение этих иудеев, на каком языке они говорили, жили ли они на Руси постоянно или останавливались проездом, что за иудаизм они исповедовали»⁷⁶.

ской письменности. М., 1990. Ч. 1–3; *Алексеев А.А.* Масоретский текст в России // *Jews and Slavs. Judaeo-Bulgarica, Judaeo-Russica et Palaeoslavica* / Ed. by W. Moskovich, S. Nikolova. Jerusalem: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 2005. P. 195–210; *Алексеев А.* Русско-еврейские литературные связи до 15 века // *Jews and Slavs* / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem; St. Petersburg, 1993. Vol. 1. P. 44–75; *Alexeev A.* Apocrypha translated from Hebrew within the East Slavic Explanatory Palaea // *Jews and Slavs. Festschrift Professor Jacob Allerhand* / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 2001. Vol. 9. P. 147–155; *Altbauer M.* The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian (Vilnius Codex 262). Jerusalem, 1992; *Верещагин Е.* Рецепция иудео-христианского диалога в Пространном житии Константина-Кирилла Философа // *Jews and Slavs. Festschrift Professor Jacob Allerhand* / Ed. by W. Moskovich. Jerusalem: Hebrew University, Center for Slavic Languages and Literatures, 2001. Vol. 9. P. 125–146; *Петрухин В.Я.* Русь и Хазария: к оценке исторических взаимосвязей // *Хазары* / Под ред. В. Петрухина и др. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2005 (= *Jews and Slavs*. Vol. 16). С. 69–100; *Petrukhin V.* The Decline and Legacy of Khazaria // *Europe Around the Year 1000* / Ed. by P. Urbarkzyk. Warszawa, 2001. P. 109–122; *Колода В.В.* К вопросу о наследии Хазарского каганата и его роли в истории восточных славян // *Хазары* / Под ред. В.Я. Петрухина и др. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2005 (= *Jews and Slavs*. Vol. 16). С. 338–345; *Чекин А.С.* К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. // *Славяноведение*. 1994. № 3. С. 34–42; *Chekin L.S.* The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies // *Russian History*. Vol. 9 (1990). № 4. P. 379–394; Фундаментальное исследование А. Пересветова-Мурата обобщает накопившиеся данные (см.: *Peze-swetoff-Morath A.* A. Grin without a Cat. 'Adversus Iudeaos'. Vol. 1: Pexts in the Literature of Medieval Russia. 988–1504. Vol. II: Jews and Christian in medieval Russia. Lund, 2002).

⁶⁹ См.: *Топоров В.Н.* К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям... С. 350–357.

⁷⁰ См.: *Барац Г.М.* О составителях «Повести временных лет» и ее источниках, преимущественно еврейских. Берлин, 1924; *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Р. 1. Памятники исторические; Р. 2. Памятники религиозно-духовные, бытописательные, дружинно-эпические и т. п. Париж, 1926–1927.

⁷¹ См.: *Петрухин В.Я.* Хазария и Русь в современной историографии: традиционные проблемы и новые решения // *Jews and Slavs*. 2000. Vol. 7. С. 264–275.

⁷² См.: *Weinryb B.D.* The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography // *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Newman* / Ed. by M. Ben-Horin, B.D. Weinryb, S. Zeitlin. Leiden: Brill, 1962. P. 445–502.

⁷³ См.: *Birnbaum H.* On Some Evidence of Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia // *Viator*. Vol. 4. (1973) P. 226 и далее.

⁷⁴ *Топоров В.Н.* К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям... С. 345.

⁷⁵ См.: *Голб Н., Прицак О.* Хазарско-еврейские документы X века / Пер. с англ. В.А. Вихновича; науч. ред., послесл. и коммент. В.Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 2003 (первое изд. на русском языке – 1997 г.). См. также: *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932.

⁷⁶ *Чекин А.С.* К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. С. 34–35.

После принятия христианства положение евреев не могло не измениться. Ушли ли евреи из Киева после «погрома» 1113 г., мы не знаем. Во всяком случае, «Повесть временных лет» упоминает под 1146 и 1151 гг. «жидовскую улицу» и «жидовские ворота»⁷⁷.

Критически рассмотрев накопленные в науке данные о «небиблейских» евреях, предположительно проживавших в древнерусских землях или по крайней мере посещавших их, и об отношении к ним в древнерусском обществе (до XV в.), Л.С. Чекин заключает, что «упоминания евреев в древнерусских источниках пока не свидетельствует о сколько-нибудь активной роли современного еврейства ни в политической жизни, ни в экономике, ни в культуре Древней Руси, ни в формировании собственно антиеврейских (или проеврейских) настроений»⁷⁸. Тем не менее, как дружно констатируют все исследователи, тема иудаизма занимает очень большое место в письменности Киевской Руси. Каков был представленный в этих памятниках взгляд на евреев?

Известный американский славист Х. Бирнбаум посвятил свою большую статью обоснованию тезиса, что эти источники, «как и можно было ожидать», свидетельствуют о значительном развитии антиеврейских настроений в восточнославянском обществе и посчитал нужным подчеркнуть, что речь идет именно об антисемитизме⁷⁹. Он рассмотрел упоминания евреев в древнерусских нарративных и законодательных источниках, накопленные учеными данные об их судьбе после монголо-татарского нашествия, об языке и конфессии (караимы или раввинисты), те аспекты ереси «жидовствующих», которые касаются их предположительных связей с евреями и антисемитизма православных полемистов, боровшихся с ересью. Однако приходится признать, что тезис о «нетерпимости, зависти и ненависти»⁸⁰ к евреям остался не доказанным, так как Х. Бирнбаум часто прибегает к малообоснованным гипотезам (например, считая, что упоминания ростовщиков в законодательстве имеют в виду евреев, или характеризуя бунт 1113 г. в Киеве как антиеврейский погром, или допуская, что преашкеназийские евреи остались в восточнославянских землях после 1238–1240 гг., хотя источники их не упоминают, и т. д.). Ссылки же на противоиудейскую полемику Илариона, на известный эпизод из жития Феодосия Печерского, на Киево-Печерский патерик⁸¹, Толковую Палею и полемику против «жидовствующих» демонстрируют неизбежный для христианской культуры антииудаизм, но не доказывают наличие антисемитизма в том облике, какой сложился в нашем историческом сознании из-за трагической истории западноевропейских евреев. Мнение Д. Клиера о различиях между Киевской Русью и Западом⁸² подтверждается всем корпусом проведенных к сегодняшнему дню исследований, и в частности недавней двухтомной книгой А. Пересветова-Мурата и его отдельными статьями⁸³.

⁷⁷ См.: *Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life...* P. 227

⁷⁸ Чекин Л.С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI–XIII вв. С. 40.

⁷⁹ См.: *Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life...* P. 225 («these sources, as we might expect, testify to considerable anti-Jewish sentiments among the indigenous East Slavic population, thus revealing contemporary attitudes towards the small Jewish community in medieval Russian society»; «early manifestation of Slavic anti-Semitism [deliberately using the term here with its modern, that is, racist, implication, and not merely its connotation of religious intolerance]»).

⁸⁰ Ibidem. P. 254 («intolerance, envy and hatred»).

⁸¹ Ср. статью В.Я. Петрухина о «Слове об Евстратии Постнике»: *Петрухин В.Я.* Евстратии Постник и Вильям из Норвича: две пасхальные жертвы // Праздник – обряд – ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. Сборник статей / Под ред. О.В. Беловой. М.: Дом еврейской книги, 2004. С. 84–103.

⁸² «A comparison with contemporary Europe is revealing. The murderous frenzy of the Crusades never communicated itself to Kievan Rus'. There was no Russian equivalent to the Western European and Polish charge that the Jews poisoned wells and spread the plague... Russia lacked the popular identification of the Jews with the Devil, which became a significant cultural phenomenon in the West. There were no Russian equivalents of the anti-Jewish stereotypes which appeared in the medieval miracle plays, or in Church art and architecture. Despite the recurrent Byzantinist theme of the opposition of the Old and New Testament, Russian churches did not carry the Western motifs of „Ecclesia» and „Synagoga» common in medieval cathedrals in the West» (*Klier J.D.* Russia Gathers her Jews: the origins of the «Jewish question» in Russia. De Kalb, 1986. P. 24).

⁸³ См.: *Pereswetoff-Morath A. A. Grin without a Cat...* Vol. 1–2; *Pereswetoff-Morath A.* «Sag mig Jude!». Om judisk-kristna

Московская Русь

Существовали ли еврейские общины в Северо-Восточной и Северо-Западной Руси XIV–XV вв.? Можно ли было встретить еврея-торговца в городе? Общин, видимо, не было, но что касается евреев-торговцев, то вряд ли можно допустить, чтобы они не приезжали в Россию. Что касается более позднего периода, то о присутствии евреев в Московской Руси и, отчасти, об отношении к евреям и иудаизму писал в обширной статье Ю. Гессен⁸⁴, а в последнее время серию работ по этой проблематике опубликовал Д.З. Фельдман⁸⁵.

Известен ряд сведений о тех или иных контактах русского общества с евреями. В частности, хорошо известен факт контактов московского правительства, самого Ивана III с евреем из Крыма Хозой Кокосом. Переписка Ивана III с Захарией Скарией, которого великий князь настоятельно приглашал на службу и которого в Москве считали «жидовином», еще более примечательна, чем переписка с Кокосом. В 1490 г. среди прочих приглашенных лиц в Москву прибыл из Венеции врач Леон («Леон жидовин»), который поручился, что сумеет вылечить великокняжеского сына. Когда тот умер, Леон был казнен. Источники не дают никаких оснований видеть в этом проявление вражды к иудаизму⁸⁶.

Есть свидетельства, что еврейские торговцы вели дела с Москвой и Смоленском в XVI в. Существует письмо польского короля Сигизмунда I к Ивану IV, написанное в 1539 г., из которого видно, что евреи свободно приезжали по крайней мере в Смоленск. В 1545 г., объясняя польскому королю, почему в Москве были сожжены товары литовских евреев, московское правительство указывало, что они привезли для продажи «мумею», хотя им было запрещено приезжать в Москву. В ответ Сигизмунд попросил предоставить евреям равное с другими купцами право торговли и получил от Ивана IV ответ, который часто цитируется в литературе. Ю. Гессен считал, что евреи приезжали вместе с другими купцами Польско-Литовского государства, что такое право предоставлялось им общими договорами между двумя государствами. Договор 1503 г. содержал статью, в которой речь шла о свободе торговли для «всех» купцов из «всех» земель Польско-Литовского государства. Эта же статья включалась в последующие договоры⁸⁷.

disputationer och andra antijudaistiska texter i rysk medeltidslitteratur (988-1600) // Svantevit. Dansk tidsskrift for Slavistik. 1998. Bd. 19. № 2. P. 5–24; *Pereswetoff-Morath A.* A Shadow of the Good Spell: On Jews and anti-Judaism in the World and Work of Kirill of Turov // Kirill of Turov Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. Bergen: University of Bergen Press, 2000 (= Slavica Bergensia, 2); *Pereswetoff-Morath A.* «And Was Jerusalem Built Here..?» On the Textual History of the Slavonic Jerusalem Disputation // Scando-Slavica. Vol. 47 (2001). P. 19–38; *Pereswetoff-Morath A.* «Whereby We Know that it is the Last Time». Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Lund, 2006 (= Slavica Lundensia supplementa, 3).

⁸⁴ См.: Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. // Еврейская старина. 1915. Т. 7. С. 1–18, 153–172.

⁸⁵ См.: Фельдман Д.З. «Бьют чолом сироты старозаконные...»: Дело по челобитным бреславльских евреев об их крещении в православие. 1659 г. // Исторический архив. 2005. № 1. С. 198–202; Фельдман Д.З. Евреи в Москве в XVII–XVIII вв. (по материалам РГАДА) // Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 311–325; Фельдман Д.З. Еврейские купцы в Москве XVII в.: «Дело об отпуске из Москвы в иностранные государства жидов Самоила Яковлева с товарищами его для покупки венгерского вина» 1672 г., июня 5 / Публикация // Российский архив. М., 2003. Вып. 12. С. 9–12; Фельдман Д.З. «Еврейские мотивы» следственного дела патриарха Никона: Донос крещеного еврея М. Афанасьева царю Алексею Михайловичу в 1666 г. (совместно с А. Прокопенко) / Публикация // Вестник Еврейского университета. 2001. № 6 (24). С. 349–366; Фельдман Д.З. Выкреды против патриарха Никона: Материалы следственного дела 1666 года (совместно с А.М. Прокопенко) / Публикация // Москва еврейская: Сб. статей и материалов. М., 2003. С. 326–338; Фельдман Д.З. К истории появления крещеных евреев в Московском государстве XVII в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005. № 4. С. 21–27; Фельдман Д.З. Редкий документ о службе выкреста-еврея в русской армии во второй половине XVII в. // Единорог. Материалы по военной истории Восточной Европы эпохи Средних веков и Раннего Нового времени. М.: Квадрига, 2009. С. 148–152.

⁸⁶ Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 6–12.

⁸⁷ Там же. С. 15–16.

Что касается второй половины XVI и начала XVII в., есть известие об одном брестском еврее, который в 1584 г. отправился в Москву по торговым делам. Б 1576 г. владелец вотчины в Кашинском уезде, завещая имущество Троицкому монастырю, упомянул евреев в своих владениях. Ю. Гессен предполагает, что это были плененные во время Ливонской войны евреи, посаженные теперь на землю. Б описи еще одного документа (не сохранившегося) этого времени упоминаются евреи, прибывшие в Москву вместе с литовскими послами. Есть сведения, что много евреев оказалось в России вместе с армией Лжедмитрия I. Среди сторонников Лжедмитрия, убитых вместе с ним, один из источников того времени упоминает и евреев⁸⁸.

В 1632 г., во время Смоленской войны попавшие в русский плен евреи были вместе с другими пленниками отосланы в глубь России. При заключении Поляновского мира 1634 г., в условиях которого о евреях ничего не говорилось, евреи были освобождены, как и остальные пленники, но при их желании им разрешалось остаться в России. Характерен указ 1635 г., касавшийся пленных, отосланных в Сибирь. Им также предоставлялась свобода и право остаться в России. При этом специально было оговорено, «что не крестившимся, т. е. евреям, а также христианам, не принявшим православия, должно быть дано столько же хлеба и денег, сколько крестившимся»⁸⁹, т. е., как видно, правительство не настаивало на крещении оставшихся в России иудеев.

В середине XVII в., в годы польско-русской войны, в России появилось и оседлое еврейское население. Это было, в частности, результатом выселения евреев из захваченных городов. Значительные группы евреев были взяты в плен. Часть пленных отправляли в глубь России, других, захваченных офицерами и солдатами, превращали в крепостных. В 1659 г. в Москве во время облавы на неправославных иностранцев, которым запрещалось жить в городской черте, обнаружилось, что в городе находится некоторое число евреев. Те, кто не пожелали креститься, были высланы в Сибирь. При этом Ю. Гессен подчеркивает, что «высылке не должен быть придан характер меры, направленной единственно против евреев; запрещение жить в Москве распространялось и на других иноверцев. Только тот, кто принимал православие, освобождался от высылки»⁹⁰.

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

Условия Андрусовского перемирия разрешали пленным или уйти, или остаться в России. При этом в соответствующем указе евреям были посвящены специальные упоминания. У известного доктора Гадена в 1673 г. гостили его родственники, остававшиеся иудеями. При отъезде они получили казенные подводы и подарки от казны. Б Мещанской слободе проживали и другие евреи – бывшие пленники, получившие свободу. Во второй половине XVII в. переписные книги Мещанской слободы содержат много имен, которые говорят о еврейском происхождении домохозяев. С другой стороны, есть имена, которые ничего не говорят о еврейских корнях, но другие документы доказывают, что это были евреи. Есть основания полагать, что не все из евреев были крещеными⁹¹.

Каким было отношение православного духовенства и общества к евреям? История «ереси жидовствующих»⁹² свидетельствует, по меньшей мере, об амбивалентности отноше-

⁸⁸ Там же. С. 18, 153 passim.

⁸⁹ Там же. С. 157–158.

⁹⁰ Там же. С. 161.

⁹¹ Там же. С. 162–166.

⁹² Основные работы, посвященные «ереси жидовствующих», упомянуты в примечаниях к статьям М.В. Дмитриева. См.: *Dmitriev M.V. Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis*

ния духовенства и светских элит к иудаизму. Что касается самих «жидовствующих», то мало что мешает предполагать, что их объединяло если не симпатизирующее, то заинтересованное отношение к иудаизму.

Итальянский гуманист и историк Павел Иовий в 1525 г., в сочинении, которое опиралось на информацию, полученную от Дмитрия Герасимова, члена русского посольства, прибывшего в Рим, утверждал, что «„московиты» питают отвращение к иудеям, даже при одном упоминании их имени, и не допускают их в свои пределы как людей весьма скверных и зловредных, еще не так давно научивших турок лить медные пушки»⁹³. Ю. Гессен не видит здесь никакой специфической неприязни к евреям, объясняя высказывание дипломатическими соображениями и отмечая «миролюбивость» самой ссылки на «вину» евреев, обучивших турок лить пушки⁹⁴. Редакция «Еврейской старины» в специальном примечании выразила несогласие с мнением Гессена⁹⁵. В любом случае никак нельзя доверять тому, как никогда не бывавший в России и не знавший ни русского, ни церковнославянского языков Павел Иовий передает мнение «московитов».

Иллюстрацию враждебного отношения русского общества к евреям видят в ответе Ивана IV на просьбу польского короля и великого князя Литовского Сигизмунда II Августа не препятствовать еврейским купцам во въезде в Россию. Русское правительство ответило: «А что еси писал нам, чтобы жидом твоим позволили ездити в наши государства по старине, и мы к тебе о том писали наперед сего неодинова, извещая тебе от жидов лихия дела, как наших людей и от крестьянства отводили и отравныя зелья в наше государство привозили и пакости многие людям нашим делали; и тебе было брату нашему, слышав такие их злые дела, много где жида побывали, и в тех государствах много зла от них делалось... и нам в свои государства жидам никак ездити не велети, занеже в своих государствах лиха никакого видети не хотим, а хотим того, чтобы Бог дал в моих государствах люди мои были в тишине безо всякого смущенья. И ты бы, брат наш, вперед о жидях к нам не писал»⁹⁶. Однако ясно, что этот ответ продиктован в первую очередь воспоминаниями о «ереси жидовствующих», а упоминания «отравных зелий» и «злых дел» не позволяют реконструировать стоявшие за ними представления об иудеях.

Более однозначным выражением «старомосковского антисемитизма» считается история уничтожения еврейской общины Полоцка во время Ливонской войны. По свидетельству летописей, в 1563 г. Иван Грозный велел всех евреев вместе с семьями «в воду речную вметати, и всех утопили их». Принявшие православие были пощажены. Вместе с евреями были утоплены и монахи-бернардинцы⁹⁷. И. Берлин обещал в 1915 г. вернуться к теме полоцкого погрома на основе единственного еврейского документального свидетельства (некоего рав-

par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 77–98; *Дмитриев М.В. Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности XVI века* // До джерел. Збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. Київ; Львів, 2004. Т. 2. С. 186–206. Библиография истории ереси: *Dmitriev M. Dissidents russes. Feodosij Kosoj. Baden-Baden: Koerner-Verlag, 1998 (=Biblio-theca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XIX). P. 53–72.*

⁹³ Павел Иовий. Книга о посольстве Василия, великого князя Московского, к папе Клименту VII / Пер. А.И. Малеина и О.Ф. Кудрявцева // Россия в первой половине XVI века: взгляд из Европы. М: Русский мир, 1997. С. 279.

⁹⁴ Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVIII вв. С. 12–13. В другой статье Гессен писал, что сам упрек евреям в том, что они научили турок лить медные пушки, показывает, «насколько московское общество того времени было далеко от недовольства евреями», ибо «характерно, что русский посол никакого другого обвинения не мог предъявить к евреям» (Гессен Ю. Триста лет назад. Евреи в Московском государстве до и после Смуты // Новый Восход. 1913. № 9. С. 36).

⁹⁵ Гессен Ю. Евреи в Московском государстве XV–XVII вв. С. 13. Примеч. Редакция настаивала, не приводя аргументов, на наличии «у московских людей диких предрассудков специально против евреев, как особенной разновидности „поганных» инверцев».

⁹⁶ Там же. С. 16.

⁹⁷ Там же. С. 17.

винского известия) об этом событии, сохранившегося в еврейских источниках⁹⁸. Полоцк был отвоен Стефаном Баторием в 1579 г., и уже в 1580 г. в городе сложилась весьма многочисленная еврейская община⁹⁹.

Ряд источников начала XVII в. позволяет предполагать, что отношение к евреям и иудаизму было определенно агрессивным и непримиримым. Автор одного из публицистических текстов утверждал, что «злословный еретик Гришка Отрепьев наполнил... Российское царство погаными иноверцы, еретики, Литвою, и Поляки, и жида, и иными скверными иноземцами, и стало в них мало русских людей видеть». Б грамоте об избрании Михаила Федоровича на царство говорилось, что Лжедмитрий был родом жидовин и что он «богоубийца жидов на осквернение храма приводил»¹⁰⁰.

В проекте договора между тушинцами и польским правительством содержался пункт: «Жидам запрещается въезд в Московское государство». То же требование было сохранено в новом проекте договора (после свержения Василия Шуйского), в договорных статьях 1610 г.¹⁰¹.

Позднее, отвечая на просьбу Владислава IV разрешить виленскому купцу и королевскому фактору Аарону Марковичу торговать в Москве, Михаил Федорович предложил прислать поляка, а не еврея, «коих никогда в России не бывало и коими никакого сообщения христиане не имеют». В 1638 г. русским послам в Польшу было предписано добиваться, чтобы евреям вообще было запрещено приезжать в Россию¹⁰². Более или менее ясно, однако, что никакой последовательной и строгой позиции в этом вопросе московские власти не занимали.

В середине XVII в., в связи с польско-русской войной, политика русских властей в отношении еврейского населения занятых территорий была враждебной и жестокой. Однако это не помешало Гессену сделать следующий вывод: «Евреи не подвергались в то время в Московском государстве каким-либо специальным притеснениям; они, как подданные польско-литовского государства, разделили судьбу своих сограждан»¹⁰³.

Во второй половине XVII в., по мнению Гессена, отношение к евреям стало более враждебным, чем в предшествующую эпоху. Историк связывал эти перемены с публикацией книги И. Галатовского. Известно, что во время стрельцкого бунта 1682 г. доктор Гаден, крещеный еврей, был обвинен в чернокнижии, отравлении Федора Алексеевича и был убит, как и его сын и помощник. Т.А. Опарина видит в этом проявление антисемитизма¹⁰⁴. Согласно респонсам люблинского раввина Ротенбурга, в этом же году группа евреев в Москве была принуждена креститься¹⁰⁵.

⁹⁸ См.: Берлин И. Сказание о Иоанне Грозном и о разгроме еврейской общины в Полоцке // Еврейская старина. 1915. Т. 7. С. 175. Примеч. 1.

⁹⁹ См.: [Rosenthal H.] Russia // The Jewish Encyclopedia. Vol. X (1905). P. 518–561.

¹⁰⁰ Гессен Ю. Евреи в Московском государстве... С. 155.

¹⁰¹ См.: Там же. С. 154.

¹⁰² См.: Там же. С. 158.

¹⁰³ Там же. С. 156. Примеч. 3.

¹⁰⁴ См.: Доклад Т.А. Опариной «Антисемитизм в России второй половины XVII века: дело Даниила фон Гадена» на международной конференции «Христианство и иудаизм в России и Речи Посполитой в XVI–XVIII веках», которая состоялась 28 сентября 2004 г. в Центре украинистики и белорусистики МГУ Т.А. Опарина в ряде публикаций касается судьбы евреев в России: Опарина Т.А. Интеграция еврея в русское общество середины XVII в. (Толмач Посольского приказа Иван Селунский) // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. Сборник статей / Отв. ред. О.В. Белова. М.: Дом еврейской книги, 2003. С. 132–150; Опарина Т.А. Павел Алеппский о толмаче Посольского приказа Иване Селунском // Четвертые чтения памяти профессора Н.Ф. Каптерева: Международная научная конференция, 9–10 ноября 2006 г.: Материалы. М.: Изд-во Института всеобщей истории РАН (ИВИ), 2006. С. 25–36.

¹⁰⁵ См.: Гессен Ю. Евреи в Московском государстве... С. 172.

Как евреи и иудаизм трактовались в московской православной письменности XVI–XVII вв.? Этот вопрос изучен еще меньше, чем другие, хотя именно в данном случае в нашем распоряжении источников более чем достаточно. Одни только антииудейские мотивы «Великих Четых Миней» могли бы составить предмет специальной книги. К настоящему времени этого вопроса касаются лишь статьи Р. Маинки, Ж. де Пруайар, Т.А. Опариной, Б.Б. Калугина, М.Б. Дмитриева, А.М. Шпирта и Б.Н. Серова¹⁰⁶. Эти первые шаги позволяют сделать по меньшей мере два заключения: во-первых, в московской церковнославянской письменности вплоть до появления трактата И. Галятовского отсутствует характерный для средневекового христианского антисемитизма комплекс «химерических» представлений об евреях; во-вторых, в самом теологическом дискурсе, отраженном и сформированном этими памятниками, есть некоторые особенности, которые *структурно* отличают этот дискурс о доминировавших в западнохристианской антииудейской богословской литературе построений. Подробный и внимательный анализ этих отличий в построении теологических дискурсов еще только предстоит проделать.

Народная православная культура Московской Руси также выработала, видимо, иную, чем на Западе, систему представлений об иудаизме и евреях. Как констатирует Д. Клиер, народная культура Московской Руси «полностью игнорирует евреев», что показали, в частности, попытки Ровинского найти следы антисемитизма или антииудаизма в лубке и отсутствие таких мотивов в древнейших записях частушек и пословиц¹⁰⁷.

Закljučая эту часть нашего обзора, приходится признать, что за почти за сто лет, прошедшие со времени публикации статьи Ю. Гессена, историографическая ситуация мало в

¹⁰⁶ См.: *Матка К.М.* Judaizantentum als Bezeichnung Westkirchlicher Eigenheiten im Russland des XVI. Jh. // Geschichte der Ost-und Westkirche in ihren wechselseitigen Beziehungen. Acta Congressus historiae Slavicae Salisburgensis in memoriam SS. Cyrilli et Methodii anno 1963 celebrati / Ed. by F. Zagiba. Wiesbaden, 1967 (= Annales Instituti Slavici. Bd. 1/3). S. 150–154; *Oparina T.A.* La polémique anti-juive en Russie au XVII^e siècle // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 164–182; *Proyart J.* L'image du Juif dans l'oeuvre de l'archiprêtre Avvakum // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 183–199; *Kalugin V.V.* Le «Thème juif» dans l'oeuvre du prince Andrej Kurbskij // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 101–113; *Dmitriev M.V.* Joseph de Volokolamsk était-il antisémite? *Dmitriev M.V.* La perception et l'image du judaïsme en *Russia Orientalis* à la fin du XV^{ème}-XVI^{ème} siècles (remarques préliminaires) // Les Eglises et le Talmud. Ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (XVI^e-XIX^e siècles. Sous la dir. de D. Tollet. Paris: Presses de l'Université Paris Sorbonne, 2006. P. 15–34; *Serov B.N.* Образ евреев в сочинении И. Галятовского «Мессия правдивый» // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 3. С. 100–114; *Serov B.N.* Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в. // Иван Александрович Воронков – профессор-славист Московского университета. Материалы научных чтений / Отв. ред. Г.Ф. Матвеев. М.: Мосгорархив, 2001. С. 58–85; *Serov B.* Les Juifs et le judaïsme dans les écrits polémiques des Slaves orientaux de la Rzeczpospolita (seconde moitié du XVI^{ème}-XVII^{ème} siècle) // XVII^{ème} siècle. 2003. № 3 (Juillet-Septembre 2003, 55^{ème} année). Numéro spécial: La frontière entre les chrétientés grecque et latine au XVII^{ème} siècle. De la Lithuanie à l'Ukraine subcarpathique. P. 501–514; *Шпурт А.М.* «Мессия Правдивый» Иоанникия Галятовского // Славяноведение. 2008. № 4. С. 37–45; *Шпурт А.М.* Проблема терпимости к евреям в украинской православной публицистике перед восстанием Б. Хмельницкого 1648 г. // Материалы Двенадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2005, Ч. 2. С. 101–116.

¹⁰⁷ The Muscovite popular culture «totally ignored the Jews as subject matter. The energetic search of nineteenth century investigators failed to discover popular saying of songs in Russian which dealt with the Jews in either positive or negative terms» (*Klier J. D.* Russia gathers her Jews... P. 30). Делая это заключение, Клиер опирался на две заметки С. Вайсенберга (*Вайсенберг С.* Евреи в великорусской частушке // Еврейская старина. 1915. Т. 7. № 1. С. 119–120; *Вайсенберг С.* Евреи в русских пословицах // Там же. № 2. С. 228–321) и наблюдения известного исследователя русского лубка Д.А. Ровинского (*Ровинский Д.А.* Русские народные картинки. СПб., 1900. Т. 1–2). Отметим, что в некоторых версиях легенды о «вечном жиде», получившей широчайшее хождение на Западе, Агасфер посещает и Россию. Но в древнерусскую письменность этот сюжет так и не проник (см.: *Данилевский Р.Ю.* «Московский» эпизод в немецкой народной книге об Агасфере // Сравнительное изучение литератур. Сборник статей к 80-летию академика МЛ. Алексеева. Л., 1976. С. 69–73).

чем изменилась. Гессен писал, что «так наз. „московский период», охватывающий XVI и XVII века, совершенно не исследован», но полагал, что по имеющимся материалам «можно воспроизвести – хотя бы в общих очертаниях судьбы евреев в России в ту эпоху, и тогда будут опровергнуты неверные ходячие представления, будто русские люди того времени не видели вокруг себя евреев, будто они знали о еврейском народе лишь то, что он распял Христа, а потому не может быть допускаем в православное государство»¹⁰⁸.

Исследование, предпринятое самим Гессеном, привело его к заключению, что «ни правительство, ни общество не питали такой ненависти евреям, которая делала бы невозможными соседские отношения между коренными обывателями и евреями»¹⁰⁹. Несмотря на появившиеся в последние годы работы, мы всё еще не можем сказать, насколько прав или неправ был Ю. Гессен.

Украина и Белоруссия (Беларусь)

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

Г. Бирнбаум предполагает, что молчание источников не обязательно означает, что доашкеназийские евреи исчезли из восточнославянских земель во времена монгольского нашествия¹¹⁰. Считается, что по крайней мере в XIII–XIV вв. на галицких землях и на Волыни существовали еврейские общины¹¹¹. Значительность и большая роль киевской еврейской общины в XV в. не подлежит сомнению. В XVI – первой половине XVII в. вес еврейских общин в жизни украинско-белорусских земель становится всё больше. Б. Байнриб приводит ряд ярких примеров их глубокой интеграции в общество восточных окраин Речи Посполитой. Один из сделанных Байнрибом выводов состоит в том, что происходит сближение социального статуса евреев и шляхты в этом регионе благодаря широко распространенной практике аренды шляхетских имений¹¹².

Согласно подсчетам Ш. Эттингера, еврейское население выросло в четырех воеводствах (Киев, Брацлав, Подолия и Волынь) с 4 тыс. в 1569 г. до 51 325 в 1648 г. По оценкам М. Горна, в Русском и Белзском воеводствах в 1648 г. было 54 тыс. евреев¹¹³, в то время как Б. Байнриб в указанной статье предлагает цифру – от 170 до 480 тыс. евреев во всей Речи Посполитой в 1648 г.

Как ни странно, но проблематика отношения православной церкви и православного населения к евреям почти не исследована, за исключением событий времени восстания Богдана Хмельницкого, хотя источников, которые позволяют предпринять такой анализ, очень много. Переводы традиционной византийской антииудейской письменности создавали основу конфессионального взгляда на иудаизм вплоть до середины XVII в. Как мы

¹⁰⁸ Гессен Ю. Триста лет назад. С. 35.

¹⁰⁹ Гессен Ю. Евреи в Московском государстве... С. 167.

¹¹⁰ См.: Birnbaum H. On Some Evidence of Jewish Life... P. 242–244.

¹¹¹ См.: Кулик А. О еврейском присутствии на Волыни в XII–XIII вв. // *Jews and Slavs. Jewish-Polish and Jewish-Russian Contacts* / Ed. by W. Moskovich, I. Fijatkowska-Janiak. Jerusalem: Hebrew University; Gdansk: Gdansk University 2003. Vol. 21. P. 194–201. Weinryb B.D. The Hebrew Chronicles on Bogdan Khmel'nyts'kyj and the Cossack-Polish War // *Harvard Ukrainian Studies*. 1977. Vol. 1. № 2. P. 155.

¹¹² «This served to identify the Jew with the Polish landlord whom he represented. Also, the Jewish leaseholders and tax-farmers could, and sometimes did, behave like the Polish landlords... All this served to bring some Jews closer to the life-style and behavior patterns of the non-Jew and to develop feelings of superiority arrogance, and self-reliance among them» (Weinryb B.D. The Hebrew Chronicles on Bogdan Khmel'nyts'kyj... P. 158–159).

¹¹³ См.: Sysyn F.E. The Jewish Factor in the Khmelnytsky Uprising // *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective* / Ed. by P.J. Potichnyj and H. Aster. Edmonton: CIUS, 1988. P. 48.

уже знаем, эта письменность не несла с собой «химических» представлений о евреях. Предварительные зондажи оригинальных украинских памятников XVI – первой половины XVII в.¹¹⁴ показывают, что и они существенно отличались в этом отношении от средневековых и современных им текстов западнохристианского происхождения. Перелом произошел в 1660-е гг. и наилучшим образом отразился в известном сочинении Иоанникия Галатовского «Мессия Правдивый»¹¹⁵. Приведем несколько примеров антииудейских выпадов в украинско-белорусской письменности XVI – первой половины XVII в.

Автор созданного в Подолии в середине XVI в. полемического трактата, призывая уничтожать как бешеных псов еретиков, отступивших от христианства, и резко нападая на иудеев¹¹⁶, не обвиняет их ни в ритуальных убийствах, ни в профанации причастия, ни в «недочеловечестве» и т. п.

«Особное мовене до жидов», полемическое сочинение, дошедшее в рукописи 1580-х гг. из Супрасльского монастыря, также не выходит за пределы традиционной византийской модели антииудейской полемики¹¹⁷.

Василий Острожский (Суражский) в сочинении «О единой истинной православной вере» (1588)¹¹⁸ несколько раз говорит о богоубийцах евреях и об их «связи» с дьяволом, но эти обвинения не перерастают ни в знакомую по западнохристианским образцам «демонизацию» еврея, ни в обвинения «химического» характера. Для Василия Острожского евреи – это народ-дети, которые по капризу отвернулись от истинной веры. Они не поняли, что Ветхий Завет был лишь подготовкой Нового Завета, и, как дети, усвоившие одну лишь азбуку, погибают от своего неверия¹¹⁹.

Львовское братство в 1593 г. издало переведенный с греческого небольшой антииудейский трактат александрийского патриарха Мелетия Пигаса¹²⁰, в котором вся полемика сводилась к учено-академической защите догмата Боговоплощения.

¹¹⁴ См.: *Серов Б.Н.* Представления о евреях и иудаизме в украинско-белорусской проповеди и полемике XVI в... С. 58–85; *Serov B.N.* Les Juifs et le judaïsme dans les écrits polémiques des Slaves orientaux... Р. 501–514; *Дмитриев М.В.* Иудаизм и евреи в украинско-белорусской православной письменности... С. 186–206.

¹¹⁵ *Галатовский И.* Мессия правдивый, Иисус Христос, Сын Божий, от початку света через все веки людям от Бога обещанный и от людей očekиванный. Киев, 1669. (В 1672 г. книга была издана и по-польски.) См. также: *Серов Б.Н.* Образ евреев в сочинении И. Галатовского «Мессия Правдивый» // Еврейская культура и культурные контакты. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 3. С. 100–114; *Шнирц А.М.* «Мессия Правдивый» Иоанникия Галатовского // Славяноведение. 2008. № 4. С. 37–45.

¹¹⁶ «И что убо плъзова жидовом церкве велефалныи и много зело укра-шенны? Отнели ж они не послушаша свяггыя пророкы Господня прорекша о Христове пришествии, но пророкы убиша, потом и самого Христа проречаннаго от них распята и осудиша...»; «...и жидове быта врази Христу Богу як пророкы посланныя к ним убиша, потом самого Христа... и кое дръзновение имаша к нему, когда, – о иудеу, и почто почитавши, его ж убил еси, и книги пророческыя почитаеши, и пророкы убиваеши... И како смееши рещи, як таа и таа прорекоша пророци о вас и о вашем спасении, да еще ожидаете прийти вам избавление от Господа Бога, его ж ваши отцы убиша. Такожде и пророци убисте, и како хвала вам есть от прорицания свяггыих пророкы, отнелиж их убисте и книги их еще дръжите и почитаете. Горе вам и вашей надежды, як чаєте антихриста, якож Господь к вам рече обличителне»; «без срама сквръна ваша жития, за и домове ваши смръдят, како то жидовскыя храмины. И сами суще сквръни и нечисти» (Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки им М.Е. Салтыкова-Щедрина. Собр. М.П. Погодина. № 840. Л. 124 об.-125 об., 132 и т. п.).

¹¹⁷ «Особное мовене до жидов под короткими словы от всих пророк о Христе // Обличительные списания против жидов и латинян (по рукописи Императорской Публичной Библиотеки 1580 г.) / Изд. А. Попов // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. 1879. Кн. 1. С. 1–22.

¹¹⁸ *Василий Острожский (Суражский).* О единой истинной православной вере и о святей соборной апостолской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростресе // Русская историческая библиотека. Т. 7. СПб., 1882 (= Памятники полемической литературы в Западной Руси. Т. 2). Стб. 601–938.

¹¹⁹ «Народ Жидовский, от врага и ненавистника спасения рода человеческого дьявола звездный, зачался на дочасном, рекше на Моисеевом законе, властне яко дети на азбуках. И опершиися (т. е. упорствуя. – М.Д.) далее до съвершенныа науки и познания истинныа веры по-ступовати не хотят. И в том упорном безумии своем валяючися погибают» (*Василий Острожский.* О единой вере... Стб. 622–623).

¹²⁰ Господина Мелетия Святейшаго Папы Александрийскаго, о христианском благочестии к иудеом ответ. Во Львове, в друкарни братской, 1593. (Экземпляр Отдела редкой книги Библиотеки Академии наук в Санкт-Петербурге.)

Богатый материал для реконструкции образа еврея в сознании православных жителей Речи Посполитой доставляют рукописные Учительные евангелия последней четверти XVI в.¹²¹. Обращение к ним подтверждает, что «химерические» стереотипы не получили распространения в украинско-белорусской православной культуре вплоть до второй половины XVII в., хотя некоторые их элементы начинают фиксироваться в отдельных памятниках уже в 1560-е гг.¹²².

Представления, сформированные именно такими произведениями и поучениями, стояли, судя по всему, и за враждебными отзывами украинско-белорусских источников первой половины XVII в.¹²³, и за теми религиозными мотивами, которые могли присутствовать в погромах эпохи Богдана Хмельницкого.

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

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

* * *

Завершая наш обзор, можно сделать как минимум три констатации.

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

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

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

¹²¹ Первая попытка изучения этих рукописей с указанной точки зрения предпринята в упомянутых выше статьях М.В. Дмитриева и Б.Н. Серова.

¹²² Б.Н. Серов обнаружил упоминание о профанации причастия в сборнике проповедей 1560-х гг., который был введен нами в научный оборот в начале 1980-х гг. (см.: *Дмитриев М.В.* К истории реформационной пропаганды в восточнославянских землях Речи Посполитой в 60-е гг. XVI в. (рукописный сборник реформационных проповедей из собрания ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина) // Идеология и общественно-политическая мысль в странах Центральной и Юго-Восточной Европы периода Средневековья. Сборник материалов и тезисов IV чтений памяти В.Д. Королюка. М., 1986. С. 6–8; *Дмитриев М.В.* К истории реформационной проповеди в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. // Советское славяноведение. 1989. № 2. С. 15–26). Проповеди этого сборника составлены отчасти под влиянием «Постылли» М. Рея, известного польского писателя, ставшего кальвинистом. Вероятнее всего, мы имеем дело с первым следом проникновения «химерических» антиеврейских обвинений в православную письменность восточных славян.

¹²³ Константин Острожский в окружном послании в июне 1595 г. писал, что святые страдали за истинную веру, проливая свою кровь и претерпевая мучения так же, как Иисус Христос («от неблагодарных Иудей»); апостол Павел «преже в жидовском омрачении суще, паче прочих збытний ревнитель своея прелести жидовское бысть», творил зло святым, заключал их в темницы, был одним из мучителей св. Стефана. «Также и прочий жидове, в чим егда властию мучителскою своему неправедному умышлению одолети не възмогаша, от богатства прелщающе сребром умздают: якоже сотвориша воином, утаити хотяще воскресение Христова» (Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600) / Ed. A.G. Welykyj. Romae, 1970. № 47. P. 86–87).

А.И. Алексеев (РНБ, Санкт-Петербург) Полемическая литература XV в. и ересь «жидовствующих»: к постановке проблемы¹²⁴

Начало научному подходу к изучению литературы «жидовствующих» заложил А.И. Соболевский. Он аргументированно отвел часть приписываемых еретикам переводов с еврейского языка. В частности, было опровергнуто мнение о причастности к кругу «жидовствующих» переводов «Псалтыри» Федора Жидовина, книги Эсфирь и книг Ветхого Завета по Виленскому сборнику¹²⁵. К литературе «жидовствующих» А.И. Соболевский относил: «Логику», которую отождествлял с «Логикой» Моисея Маймонида, «Космографию», «Шестокрыл», «Тайная тайных», гадательную книгу «Лопаточник» и астрологические статьи¹²⁶. Мнение Соболевского поддержал и М.Н. Сперанский, обративший внимание, что по своей направленности все переводные тексты «несли наукообразное миропонимание», «привлекали своим рационализмом»¹²⁷.

В.Н. Перетц оспаривал принадлежность библейских переводов «жидовствующим», «хотя бы потому, что отношение «жидовствующих» к истинному иудейству кажется нам весьма проблематичным»¹²⁸. Саму ересь «жидовствующих» он относил к случаям мнимого еврейского влияния¹²⁹.

Фундаментальное исследование Я.С. Лурье, сопровождавшееся научным изданием основных источников, сформировало господствующее по сей день представление о ереси «жидовствующих» как о новгородско-московской ереси по типу городских ересей в средневековой Западной Европе. Исследователь решительно отверг все обвинения еретиков в приверженности иудаизму как клевету со стороны обличителей. Целью, которую преследовали эти обвинения, по мнению Я.С. Лурье, являлось стремление обличителей добиться признания еретиков отступниками, что влекло за собой смертную казнь. Лурье сделал вывод о том, что «до начала XVI в. обвинение в „жидовстве“ не занимало главного места в сочинениях „обличителей“ и носило совершенно неконкретный характер: ни о каких существенных признаках иудейской обрядности или иудейского культа ни Геннадий, ни другие обличители не сообщали»¹³⁰.

Израильские историки Ш. Эттингер и М. Таубе охарактеризовали построения Лурье как тенденциозные и подвергли их критике¹³¹. На современном этапе изучения с разной степенью подробности артикулированы две точки зрения на связь между ересью «жидовству-

¹²⁴ Целью настоящей статьи является стремление поделиться некоторыми наблюдениями над полемическими текстами, преимущественно XV в., в свете историографической ситуации, сложившейся в отношении ереси «жидовствующих». Учитывая сложность и слабую изученность затронутого блока проблем, автор, безусловно, осознает предварительный характер своей работы и намерен в будущем обосновать свои выводы на более широком материале источников.

¹²⁵ См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 399–400.

¹²⁶ См.: Там же. С. 401–433.

¹²⁷ Сперанский М.Н. История древней русской литературы. Изд. 4-е. СПб., 2002. С. 369.

¹²⁸ Университетские известия. Киев, 1908. № 10. С. 26–27.

¹²⁹ См.: Перетц В.Н. [Рецензия] К вопросу о еврейско-русском литературном общении // *Slavia*. V. 2. 1926–1927. С. 268.

¹³⁰ Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 106.

¹³¹ См.: Эттингер Ш. Влияние евреев на «ересь жидовствующих» в Московской Руси // *Jews and Slavs. Jerusalem; St. Petersburg, 1995. Vol. IV P. 9–27; Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs / Ed. by W. Moskovich et al. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 199–223; Taube M. «The Poem on the Soul» in the «Laodicean Epistle» and the Literature of the Judaizers // *Harvard Ukrainian Studies*. Vol. 19 (1995). P. 671–685; Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь «жидовствующих» // *In memoriam*. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997 С. 239–247*

ющих» и переводами с еврейского языка. А.А. Алексеев полагает, что никакой связи между ересью «жидовствующих» и дошедшими до нас переводами с еврейских оригиналов нет. Он утверждает: «Раз „жидовствующие“ оставались при православном обряде, у них не могло быть потребности подчинять структуру книг Св. Писания синагогальной практике»¹³². Что же касается богословских целей, с которыми могли делаться переводы библейских текстов, то единственным известным нам случаем является Геннадиевская Библия 1499 г. Напротив, М. Таубе полагает, что связь между переводами с еврейских оригиналов и ересью «жидовствующих» существовала и определялась интеллектуальными потребностями еретиков¹³³.

Я.Р. Хоуллетт посвятила свою статью анализу самого раннего источника по ереси «жидовствующих» – посланию архиепископа Геннадия Прохору, епископу Сарскому По ее мнению, использовать свидетельство Геннадия как доказательство существования определенного еретического движения нельзя, поскольку обвинения противоречивы и не объединены общей темой¹³⁴. Главный вывод исследовательницы заключается в том, что термин «жидовствующий» употреблялся как синоним ереси и применялся очень широко для обвинения лиц, не имеющих отношения к иудаизму¹³⁵.

Там, где Я.С. Лурье и Я.Р. Хоуллетт усматривают противоречие в аргументации Геннадия и на этом основании отказывают ему в доверии, М.А. Цветков замечает, что новгородский архиепископ «только и говорит о еретиках „жидовская мудрствующая“, использующих конспиративные приемы мессалиан и маркиан и идеологию этих еретических движений»¹³⁶.

Еретики были изобличены показаниями многочисленных свидетелей во время следствия в Новгороде и в Москве в 1487–1488 гг.¹³⁷. Б пользу объективности следствия говорит тот факт, что обвинения в адрес дьякона Гриди были найдены недостаточными, поскольку опирались на показания единственного свидетеля – попа Наума¹³⁸. Во время церковного собора 1490 г. выдвинутые архиепископом Геннадием обвинения против еретиков были подкреплены показаниями свидетелей в Москве. Еретикам вменялись в вину поругание икон, хулы на Иисуса Христа, Богоматерь, святых, отрицание авторитета семи Вселенских Соборов, нарушение постов, почитание субботы более воскресенья, неверие в Воскресение и Вознесение Христа¹³⁹. Все обвинения были охарактеризованы как «жидовский обычай». В Поучении митрополита Зосимы еретики обвинялись в держании отреченных книг, почитании исключительно Ветхого Завета, хвалении «жидовской веры», хулении Христа и Богородицы, святителей митрополитов Петра, Алексея, Леонтия Ростовского, прп. Сергия Радонежского и других святых и, наконец, в иконоборчестве¹⁴⁰. Чрезвычайно показательно, что в число осужденных не попали ни дьяк великого князя Федор Курицын, ни протопоп Успенского собора Алексей, которых обвинители называли главными ересиархами. Митрополит Зосима, которого Иосиф Болоцкий избрал главной мишенью для своих обвинений, благопо-

¹³² Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. СПб., 1999. С. 185.

¹³³ См.: Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонидам и ересь... С. 239–247

¹³⁴ Хоуллетт Я.Р. Свидетельство архиепископа Геннадия о ереси «новгородских еретиков жидовская мудрствующих» // ТОДРЛ. Т. XLVI. СПб., 1993. С. 69–70.

¹³⁵ Там же. С. 68. См. также: Ховлетт Я. Ересь жидовствующих и Россия в правление Ивана III // Труды кафедры истории России с древнейших времен до XX века / Под ред. А.Ю. Дворниченко. СПб., 2006. С. 118–130.

¹³⁶ Цветков М.А. Послание архиепископа Новгородского епископу Прохору Сарскому в контексте с правилами новгородских кормчих конца XV – начала XVI в. // Новгородский исторический сборник. СПб., 2003. Т. 9 (19). С. 188–189.

¹³⁷ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 314–315. (Далее: АФЕД.)

¹³⁸ Там же. С. 314–315.

¹³⁹ Там же. С. 383.

¹⁴⁰ См.: Там же. С. 385.

лучно пережил все гонения на еретиков и закончил свои дни не ранее 1510 г. в стенах Спасо-Каменного монастыря на Кубенском озере¹⁴¹.

В Москве конца XV в., в отличие от Испании, к опыту которой безуспешно пытался апеллировать архиепископ Геннадий, не было антиеврейских настроений. При дворе отца невестки Ивана III Елены Болошанки (покровительствовавшей еретикам) молдавского господаря Стефана Воды иудеи занимали заметное положение, а один из них – Иосиф бен Шор являлся даже канцлером¹⁴². Вспомним, что послом Ивана III при дворе Стефана в 1483–1484 гг. был не кто иной, как виднейший член кружка «жидовствующих» Федор Курицын¹⁴³. Главным агентом Ивана III в Крыму был влиятельный еврейский купец Хозя Кокос, причем некоторые письма Кокоса написаны на иврите¹⁴⁴. В 1481 г. великий князь настойчиво приглашал на службу в Москву владельца Матреги таманского князя Захарию Гвизольфи, именую его «жидовином»¹⁴⁵. Следовательно, в лице Схарии-Захарии великий князь приглашал на службу человека, которого, по меньшей мере, считал евреем. Инок Савва в своем «Послании на жида и еретики» был вынужден частным образом предостерегать посланного в Крым с официальной миссией боярина Д.В. Шеина от контактов с «жидовином Схарией»¹⁴⁶. Врачу-еврею, которого называли мастер Леон, было доверено лечение наследника престола Ивана Молодого. Смерть последнего по условиям одобренного Леоном договора повлекла за собой казнь врача¹⁴⁷, но нет никаких сведений, чтобы этот факт вызвал какие-либо антиеврейские акции.

Значение первичных фактов следует признать за теми обвинениями, которые несут на себе следы исторических реалий, те же обвинения, которым обнаруживаются параллели в статьях Кормчих книг, очевидно, приходится отнести за счет применения средневековым инквизитором так называемой техники амальгамирования. Каталоги ересей, включавшиеся на Руси в состав Кормчих книг, содержали подробные росписи ересей с первых веков христианства до XIV в. и представляли возможности причислить новоявившихся еретиков к любой из ранее осужденных решениями соборов ереси. Обличители ереси были заинтересованы, во-первых, в том, чтобы определить суть ересеучения, во-вторых, отождествить его с одной из ересей. Возможной тенденциозности противников ереси противостояла потребность полемизировать с действительными взглядами еретиков, получившими известность в обществе. Приписывая еретикам взгляды, которых они не исповедовали, обличители не могли рассчитывать на успех антиеретической борьбы, поскольку их усилия только дезориентировали бы читателей. Коль скоро среди этого арсенала не оказалось положений, подходящих для того, чтобы описать явление в целом, а пришлось комбинировать обвинения, заимствуя их из разных глав Кормчих книг, то это явное свидетельство того, что феномен «жидовствующих», с которым столкнулась русская церковь в последнюю четверть XV в., не был фикцией¹⁴⁸. Сторонникам версии о надуманности обвинений в «жидовствовании» сле-

¹⁴¹ О судьбе митрополита Зосимы см.: *Алексеев А.М.* Зосима // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. 20. С. 355–360.

¹⁴² В годы правления молдавского господаря Стефана Воды еврейская торговля процветала и «ясский еврей Исаак бен-Вениамин Шор был назначен господарским управляющим, а затем даже занял пост канцлера» (*Лозинский С.Г.* Румыния // Еврейская энциклопедия. СПб., 1991. Т. XIII. С. 725).

¹⁴³ О Федоре Курицыне как о вольнодумце см.: *Лурье Я.С.* Русские современники Возрождения. С. 89–135. О его дипломатической и государственной деятельности см.: *Алексеев Ю.Г.* У кормила Российского государства (очерк развития аппарата управления в XIV–XV вв.). СПб., 1998. С. 203–224.

¹⁴⁴ См.: Сборник Русского исторического общества. 1884. Т. 41. С. 8, 50.

¹⁴⁵ См.: Там же. С. 41, 71, 77, 114, 309. См. также критический комментарий Я.С. Лурье (АФЕД. С. 109–110).

¹⁴⁶ См.: *Белокуров С.А.* «Послание инока Саввы на жидов и на еретики» // ЧОИДР 1902. Кн. 3. Отд. П. С. 1.

¹⁴⁷ ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 327.

¹⁴⁸ Обращение к «Просветителю» Иосифа Волоцкого, созданному для опровержения взглядов еретиков, позволяет обнаружить цельную систему взглядов «жидовствующих», для опровержения которых волоцкому игумену пришлось создать первый богословский трактат на Руси. Подробнее см.: *Алексеев А.М.* Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте

дует вспомнить, что в традициях православного церковного права смертная казнь за еретичество практически не применялась¹⁴⁹.

На наш взгляд, переводы с еврейского не играли главной роли в генезисе ереси «жидовствующих». Как явствует из наших источников, а также судя по историческим примерам, гораздо большее значение в деле «соблазнения» христиан в иудаизм имели традиционные тексты Ветхого Завета, Деятели Моисея и др.¹⁵⁰. Снабженные соответствующим комментарием, они легко могли направить ум клириков по пути, подсказанному иудейской пропагандой.

Антииудейская полемика в средневековой христианской литературе настолько распространена, что некоторые исследователи считают ее литературной формой, отрицая за ней всякую историческую действительность. А. Харнак полагал, что диалоги с иудеями и попытки их обратить вовсе не могли иметь места в реальности¹⁵¹. Это мнение во многом было обусловлено представлениями о невозможности иудейского прозелитизма. Между тем с античных времен через все Средневековье иудейский прозелитизм сохраняет свое значение¹⁵².

До начала XIII в. в большинстве стран Европы евреи воспринимались христианами в основном не как враги веры, но как носители ветхозаветной традиции, которая свидетельствовала об историчности Христа. По словам СМ. Дубнова, «доходило до того, что иногда

полемики 1480-х – 1510-х гг. СПб., 2010.

¹⁴⁹ Приведем несколько примеров из Кормчих XV в. Рак, 70-е Правило Святых Апостолов предписывало к уклонившимся в жидовство отлучение: «Рече бо аще который епископ или прозвитор или диакон или всяк священнического чину постится со иудеи или празднует с ними или примет от них праздника их честь, рекше опресноки или ино что таковых да извержется, мирский же человек да отлучится» (РНБ. Соловецкое собрание 477\496 (далее: Сол.). Л. 322. Кормчая конца XV в.). Такую же норму предусматривало 12-е правило апостола Павла: «Еленьским баснем последующе и жидовским обычаем, аще не отступят того, да извергуться» (РНБ. ОСПК. Б. П. 119. Л. 149). 73-й канон Василия Великого предписывал: «Отвергнуся Христа преступив тайну спасения во вся лета живота своего должен есть плакаться, во исходе лет жития стнъ сподобиться веруя человеколюбцу Богу» (РНБ ОСПК. Q. П. 49. Л. 317 об. Кормчая первой четверти XV в.). 1-е правило Григория Нисского гласило: «Аще кто Христовы веры отверглься бысть иудей или идолослужитель, или манихей... да пребудет паки непричастен до кончины, аще же мучением и нужею мук преступил буде запрещение блудника да примет» (РНБ. Соф. собр. № 1173. Л. 298 об.-299. Кормчая 1470-х гг.). Лишь в Градском Законе предусматривалась смертная казнь для иудея, совратившего христианина в иудаизм: «От 39 грани. Правило 32. Аще жидовин дерзнет развратити христианский помысл главней повинен казни» (РНБ ОСПК. Ф. П. 119. Л. 116 об.-117. Кормчая начала XV в.).

¹⁵⁰ Приведем в качестве примера один из рассказов Скитского патерика по списку ГИМ. Епархиальное собрание (далее: Епарх.). № 379 Л. 352–354 – «О мниси, бывшем в горе Синайстем и потом же шед и бысть еврей»: «...мних некий, живя в горе Синайской многим постом и бдением тело свое изнуряя в келии затворився многими леты. После же неким дияволим откровением, сонными мечтаниями поруган к иудейской вере устремися. Показав бо ему диявол множицею сония сбывшаюся и сим прельстив окаянному, показав ему потом собор апостольский и мученич-ский и преподобных и страсототерпцев вся христиане темным и мрачный и всякого студа исполнен, на ином же месте – Моисея и пророки и богомерзкого собора иудейскаго светлым светом освещаемый и в радости неизреченный и ликующий. Сия узрев, помраченный той мних и не мог рассудити бесовское мечтание... В той час по закону иудейскому обреза вся и жену поят. Начат же окаанный хулити на христиане, яко прелщены суща и иудейскую утверждати ересь, яко добрую сущу и богоугодную. Тем же беззаконим иудеем блажааху его и имяху того, яко другаго Авраама... По мале же времени постиже его гнев Божий и истая тело его от многаа сгнтия и смрада, яко и червем многым исходити от тела разлучися». Этот рассказ впоследствии использовал в своем «Просветителе» Иосиф Волоцкий.

¹⁵¹ *Hamack A. Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die anti-jüdische Polemik in der alten Kirche // Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Berlin, 1991. Bd. 1. S. 63–74.*

¹⁵² «Своеобразие форм иудейского прозелитизма, сохраняясь вплоть до времени появления «новых варваров», готовило почву для будущих этнических изменений в составе общин и включения в них представителей иных конфессий» (*Катаев СВ., Каишова Н.В. Иудейская диаспора на Босфоре по данным археологии // Archeologia Abrahamica: Исследование в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама. М., 2009. С. 61–62*). Даже склонный скептически оценивать успехи иудейского прозелитизма Кеннет Стоу замечает: «После обращения дьякона Бодо в 839 г. при дворе императора Людовика Благочестивого на протяжении последующих веков не иссякала тоненькая струйка прозелитов, особенно из среды духовенства» (*Стоу К. Отчужденное меньшинство: Евреи в средневековой латинской Европе. Иерусалим; М., 2007. С. 80*).

католики из высшего общества посещали синагоги во время богослужения и охотно слушали речи еврейских проповедников»¹⁵³.

Ситуация иудейского прозелитизма питала необходимость постоянно отстаивать истины христианства в сознании христиан. По этой причине адресат антииудейской литературы, конечно, не убежденный приверженец иудейской религии, а читатель-христианин или иудей, принявший или склонный принять крещение¹⁵⁴. Функция антииудейской литературы оказывается двойной: наряду с полемической, она является апологетической и дидактической. Очевидно, в зависимости от ситуации полемическая функция того или иного памятника могла усиливаться или ослабевать, обретать актуальность или утрачивать ее. Стоит согласиться с Е.Г. Бодолазкиным в том, что «причина предпочтительности антииудейской религиозной полемики для средневековых авторов лежала в генетических связях христианства с иудаизмом»¹⁵⁵. Безусловно, что вопросно-ответная форма являлась наиболее предпочтительной, поскольку облегчала восприятие этих текстов для читателей.

Пolemика с иудеями начинается одновременно с крещением Руси. В литературных памятниках она даже предшествует этому судьбоносному для Восточной Европы событию. Один из наиболее известных эпизодов иудео-христианского диалога дает нам деятельность первоучителя славянства Константина-Кирилла Философа. Весной 861 г. в столице Хазарии состоялся диспут о вере между Константином-Кириллом и раввинами. Насколько можно судить по тексту «Жития Кирилла», основными вопросами для диспута являлись следующие: Есть ли в Ветхом Завете упоминание о Троице? Может ли Бог вместиться в утробу человека? Может ли Бог переменить свой завет? Есть ли разница между понятиями Закона и Завета? Христос или помазанный? Есть ли разница между понятиями иконы и идола?¹⁵⁶ Подобные темы развиваются и в знаменитом рассказе о выборе вер, который читается в тексте Начальной летописи¹⁵⁷. Все эти темы в период полемики с «жидовствующими» на рубеже XV–XVI вв. подробно рассматриваются Иосифом Волоцким в первых семи «словах» «Просветителя»¹⁵⁸.

¹⁵³ Дубнов СМ. История евреев в Европе. Т. 1. Средние века до конца крестовых походов. М., 2003. С. 79. См. также: Прозелиты // Краткая еврейская энциклопедия. Т. 6. Кол. 795–802.

¹⁵⁴ К примеру: «Кардинал Петр Дамиани со скорбью отмечает тот факт, что евреи часто побеждают на диспутах. К нему самому обращались священники с просьбой дать им материал для опровержения иудейских доводов» (Дубнов СМ. История евреев в Европе. Т. 1... С. 114). Мнение о том, что антииудейские тексты были чтением для христиан и имели дидактическое (неполемическое) значение разделяют Г.М. Прохоров (см.: Прохоров Г.М. Иоанн Кантакузин. Беседа с папским легатом. Диалог с иудеем и другие сочинения / Предисл., пер. с греч., коммент. Г.М. Прохорова. СПб., 1997. С. 33–35) и Е.Г. Водолазкин (см.: Водолазкин Е.Г. Всемирная история в литературе Древней Руси. Мюнхен, 2000. С. 116).

¹⁵⁵ Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 110. Е.Г. Водолазкин почему-то выделяет лишь апологетическую функцию антииудейских трактатов, отказывая им в полемичности: «Сочинения эти не ставили полемических задач и предназначались для христиан» (Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 117).

¹⁵⁶ См.: Трендафилов Х. Хазарская полемика на Константин-Кирил. София, 1999; Верецагин В.Е. Церковно-славянская книжность на Руси. Лингвотекстологические разыскания. М., 2001. С. 174–193.

¹⁵⁷ См.: Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997 Т. 1. С. 132.

¹⁵⁸ Укажем здесь мнения «жидовствующих», с которыми полемизирует Иосиф Волоцкий в заголовках слов «Просветителя». Первое слово: «На новоявившуюся ересь новгородских еретиковъ глущих, яко Бог Отец Вседержитель не имать Сына, ни Святого Духа, единосущный и съпрестольный себе, и яко несть Святыя Троица». Второе слово: «На ересь новгородских еретиковъ, глущих, яко Христос еще не родился есть, но еще будет время, егда имать родитися: а его же глут христиане Христа Бога, той простъ человек есть, а не Бог». Третье слово: «На ересь новгородских еретиковъ, глущих, яко подобаетъ законъ Моисеовъ дръжати и хранити, и жрътвы жрети и обрезаватися». Четвертое слово: «На ересь новгородских еретиковъ, глущих еда не можаше Богъ спасти Адама и сущих с нимъ, и еда не имаше небесныя силы и пророки и праведники, еже послати исполнити хотение свое; но сам сниде яко нестяжатель и нищ, и въчеловечився и пострада, и сим прехытри диавола, не подобает убо Богу тако творити». Пятое слово: «На ересь новгородских еретиковъ, глущих, яко не подобаетъ писати на святых иконах Святую и единосущную Троицу: Авраам бо, рече, видел есть Бога съ двема ангелами, а не Троицу». Шестое слово: «На ересь новгородских еретиковъ, глущих, яко не подобаетъ поклонятися иже от рукъ человеческихъ сътворенным вещемъ». Седьмое слово: «Сказание от Божественных писании, како и которыя ради вины подобает христианом поклонятися и почитати Божественные иконы». См.: Иосиф Волоцкий. Просветитель. 2-е изд. Казань, 1882.

Киевские митрополиты уделяют полемике с иудеями значительное место в своих сочинениях. С большим основанием можно утверждать, что эта линия оставалась достоянием богословия и высокой литературы. Сложные богословские сочинения таких представителей церковной элиты, как митрополит Иларион или Кирилл Туровский, не предназначались для широких масс. По мнению Г. Федотова, отсутствие антиеврейской идеологии в учениях популярных проповедников свидетельствует о ее неактуальности¹⁵⁹. Еще более подтверждают этот тезис наблюдения над материалом полемических трактатов. Вплоть до XIV в. мы имеем сравнительно небольшое количество переводов трактатов или статей, имеющих антииудейскую направленность. Гораздо более актуальными в этот период являются антилатинские трактаты¹⁶⁰.

Тем контрастнее выглядит ситуация в XV столетии, когда на Руси появляется большое количество переводных антииудейских сочинений. Непосредственно с ересью «жидовствующих» связано два переводных полемических сочинений, выполненных в новгородском кружке архиепископа Геннадия. Первое сочинение – это трактат Николая де Лиры «Против коварства иудеев», перевод которого был выполнен Дмитрием Герасимовым в 1501 г.¹⁶¹. Д. Герасимов, по-видимому, также выступил переводчиком сочинения Самуила Евреина «Обличения на иудейские блуждания» (1504).

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

Антииудейская полемическая литература на Руси стала предметом объемного исследования А. Пересветова-Мурата¹⁶². Он пришел к выводу, что за этой литературой не стоят реальные факты противоборства христианства и иудаизма. А. Пересветов-Мурат предложил трактовать эту полемику исключительно как факт литературы, которая была унаследована Русью от Византии. Выводы А. Пересветова-Мурата получили критическую оценку, как со стороны исследователей литературы¹⁶³, так и со стороны историков¹⁶⁴.

¹⁵⁹ Fedotov G.P. Russian Religious Mind. N. Y., 1960. P. 92.

¹⁶⁰ См.: Попов А. Обзор полемических сочинений против латинян. М., 1875. По замечанию Е.Р. Водолазкина, «как ни странно, антииудейская полемика зачастую представляется менее ожесточенной, чем полемика антилатинская, бывшая вроде бы делом внутривизантийским, а значит – более частным» (Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. ПО).

¹⁶¹ См.: Николай де Лира. Доказательства пришествия Христа: Латинский теологический трактат и его церковно-славянский перевод, выполненный Д. Герасимовым (конец XV в.): В 2 т. / Пер. на рус. яз., предисл., аналитический обзор, указ. слов и словоформ Е.С. Федоровой. М., 1999. Сложность ситуации для православной иерархии показывает сам факт обращения к переводу с латинского объемных полемических антииудейских сочинений.

¹⁶² См.: Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, I: Adversus Iudaeos' Texts in the Literature of Medieval Russia 988/1504; II: Jews and Christians in Medieval Russia. Lund, 2002.

¹⁶³ См.: Водолазкин Е. Г. Об улыбках и котях (по поводу книги А. Пересветова-Мурата «A Grin without a Cat») // Русская литература. 2004. № 4. С. 198–202.

¹⁶⁴ См.: Иоффе Д. Еврейство и Русь на *rendez vous* межэтнического политеизма: о некоторых примечательных казусах современной историографии еврейского вопроса (на материалах раннесредневековой Руси) // Ab imperio. 2003. № 4. С. 587–600. А. Пересветов-Мурат получил возможность ответить своему оппоненту на страницах того же издания. В своем ответе он изложил резюме своей монографии и повторил свои выводы о том, что попытки рассматривать циркулировавшие на Руси тексты *adversus Iudaeos* как источники информации о действительных славяно-еврейских контактах методологически неверны и идеологически предвзяты. См.: Pereswetoff-Morath A. «Simulacra of Hatred»: on the occasion of historiographical essay by Mr. Dennis Eoffe // Ab imperio. 2003. № 4. Р. 603–650. В своем отклике на статью А. Пересветова-Мурата Д. Иоффе констатировал, что его аргументы, по сути, остались не услышанными, а разногласия неразрешенными. В качестве причины подобного исхода диалога он сам указал принципиальное несходство занимаемых позиций: «Пересветов – историк текста.

Обращаясь к методологии исследования, небезынтересно обратиться к опыту историков общественной мысли в Средние века. Я.С. Лурье, рассуждая о роли и месте Иосифа Волоцкого в обосновании доктрины самодержавного царства, писал: «Использование тех или иных идей другого автора имеет большое, а иногда решающее значение в истории идеологических движений. Почему и с какой целью данный идеолог в определенный момент времени обратился именно к этому автору и к этой идее? Такой вопрос нередко приходится ставить перед собой историку общественной мысли»¹⁶⁵.

Авторы полемических сочинений, создавая свои произведения, следовали оформившемуся канону и использовали материал прежних сочинений. Однако поводами к созданию полемических сочинений служили вполне реальные ситуации обострения соперничества между двумя конфессиями. В.М. Истрин предполагал, что побудительным поводом к появлению Толковой Палеи в XIII в. явилось обострение иудео-христианской полемики¹⁶⁶. Это столетие действительно стало временем исторических катастроф, особенно в культурах христианства восточного обряда. За захватом Константинополя крестоносцами в 1204 г. последовало опустошительное нашествие монголов на государства Восточной Европы. Эти события могли восприниматься иудеями как проявление Божественного промысла, демонстрирующее историческую неправоту христианского учения¹⁶⁷. Поскольку конкретные исторические сведения, позволяющие установить причины создания Толковой Палеи, в сохранившихся источниках отсутствуют, то версия В.М. Истрина остается гипотетической. На сегодняшний день можно согласиться с мнением А.В. Михайлова, В.М. Истрина, И.Н. Жданова, В.П. Адрианова-Перетца о русском происхождении этого памятника, составленного не ранее XIII в. Цели создания этого масштабного сочинения Е.Г. Водолазкин определяет как преимущественно литературные, не имеющие отношения к откликам на актуальные идеологические запросы времени¹⁶⁸. Применительно к началу XV столетия мы не имеем прямых фактов в пользу доказательства обратного, однако располагаем такими фактами к концу того же столетия. Ярчайший пример – «Послание инок Саввы на жидов и еретиков», которое по большей части основано на тексте Толковой Палеи¹⁶⁹. К тексту Толковой Палеи обращается и Иосиф Волоцкий в своем знаменитом «Просветителе».

Обзор антииудейских сочинений, появившихся на Руси в XV в., целесообразно начать с тех, к которым напрямую апеллирует новгородский архиепископ Геннадий. Это «Селивестр папа Римский, да Афанасей Александрийский, да Слово Козмы прозвитера на новоявленную ересь на богумилу, да Послание Фотея патриарха ко князю Борису Болгарьскому да Про-

Я – историк контекста. Он – историк Литературы. Я – историк Культуры» (*Иоффе Д.* Послесловие к дискуссии // Там же. С. 651–652). Подводя итог дискуссии, В.Я. Петрухин указал, что «эпизод русской средневековой истории – борьба с ересью жидовствующих – остается одним из главных в современной полемике о роли евреев в истории Руси» (*Петрухин В.Я.* К дискуссии о евреях в Древней Руси: национальный романтизм и «улыбка чеширского кота» // Там же. С. 654).

¹⁶⁵ Лурье Я.С. Идеологическая борьба... С. 477.

¹⁶⁶ См.: *Истрин В.М.* Александрия русских хронографов. М., 1893. С. 353; *Истрин В.М.* Очерк истории древнерусской литературы. Пг., 1922. С. 213–223. Комментируя мнение В.М. Истрина, М.Н. Сперанский замечал: «Не входя в подробности его объяснений, можно указать, что, действительно, в XIII в. у нас на Руси возобновилось какое-то недружелюбное отношение к евреям (которые, кстати сказать, в это время появились в Польше и, может быть, на западе Руси с запада Европы, откуда их гнали по религиозным причинам); может быть, еврейское движение этого времени в Польше нашло себе отражение и на Руси, отозвалось и на ее северо-востоке, куда в это время передвигается центр жизни» (*Сперанский М.Н.* История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002. С. 316–317).

¹⁶⁷ «В 1240-х гг. известия о приближении монголов вызвали [в среде иудеев] подъем мессианских чаяний в Европе» (Краткая еврейская энциклопедия. Т. 5. Статья «Мессианизм»). В Византии прения с иудеями обострились как раз в эпоху мусульманских нашествий: *Starr J.* The Jews in the Byzantine Empire, 641-1204. N. Y., 1939. P. 8.

¹⁶⁸ См.: *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история... С. 117; *Водолазкин Е.Г.* Историография и экзегеза (на материале «Толковой Палеи» и «Пророчества Соломона» // ТОДРЛ. Т. 53 (2003). С. 12–22.

¹⁶⁹ Послание инок Саввы на жиды и еретики / Публ. С.А. Белокурова // ЧОИДР. 1902. Кн. III. Отд. П. С. 1–94. (= О ереси жидовствующих. М., 1902).

рочества, да Бытия, да Царства, да Притчи, да Менандр, да Исус Сирахов, да Логика, да Деонисей Ареопагит»¹⁷⁰.

Перечисленные Геннадием книги обычно считаются показательными для того, чтобы судить о круге чтения и даже о мировоззрении еретиков. Я.С. Лурье полагал, что «несмотря на свою случайность и явную неполноту, этот список свидетельствует о поразительной широте интересов новгородских вольнодумцев». На этом основании он усматривал «элементы гуманизма» в мировоззрении еретиков¹⁷¹.

Прежде всего хотелось бы обратить внимание на то, что книги, перечисленные архиепископом Геннадием, вовсе не отражают круг чтения еретиков. Исследователей смутила фраза: «Зане же те книги у еретиков все есть»¹⁷². Между тем в контексте Послания перечень книг помещается после предложения посоветоваться со старцами Паисеем Ярославовым и Нилом Сорским. Известно, что Геннадий развернул в том же 1489 г. (когда был послан Иоасафу упомянутый список) активную деятельность по разысканию и рассылке своим сторонникам этих книг¹⁷³. Члены геннадиевского кружка переписывали фигурирующие в списке книги и рассылали их по монастырям¹⁷⁴. Следовательно, приведенный новгородским архиепископом перечень книг имел целью дать в руки своим союзникам необходимый материал для полемики с жидовствующими. Следует иметь в виду, что принадлежащие ортодоксальной традиции и созданные в апологетико-полемических целях тексты могли удовлетворять потребности обеих противоборствующих сторон. «Еретики» могли пользоваться обличениями недостойных священнослужителей для осуждения всей иерархии в целом, распространять сомнения в справедливости тех или иных положений вероучения на догматическую сторону религии. В свою очередь ортодоксы находили в этих сочинениях способы и методы борьбы с еретиками.

В литературе утвердилось мнение, что под «Сильвестром папой Римским» имелось в виду «Деяние Сильвестра», представляющее собой полемику с эллинами и иудеями¹⁷⁵. Однако еще Е.Е. Голубинский указывал, что архиепископ Геннадий имел в виду сочинение Кесария, византийского автора, предположительно жившего в период с VI по VIII в.¹⁷⁶. На Руси трактат Кесария был ошибочно атрибутирован папе Римскому Сильвестру и Антонию Великому¹⁷⁷. 26 января 1489 г. сотрудник Геннадия Герасим Поповка послал Иосифу Волоцкому «книгу Сильвестр папа Римский»¹⁷⁸. Ознакомление с указанным сборником убеждает,

¹⁷⁰ АФЕД. С. 320.

¹⁷¹ Там же. С. 145. В.Ф. Райан, комментируя распространенную среди исследователей тенденцию определять ересь жидовствующих как гуманистическое движение, замечает: «Все тексты, условно связываемые с «жидовствующими», несомненно, были бы отвергнуты западно-европейскими гуманистами как средневековые» (*Райан В.Ф.* Баян в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. М., 2006. С. 38).

¹⁷² АФЕД. С. 320.

¹⁷³ Помимо «Книги Сильвестр» в 1489 г. Иоасафу были посланы книги «Афонасий Александрийский» в Волоколамский и Кирилло-Белозерский монастыри, а затем разосланы списки «Дионисия Ареопагита» (см.: *Хруцов И.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина. СПб., 1868. С. 262–263; *Евсеев И.Е.* Геннадиевская Библия 1499 г. М., 1914. С. 4. Примеч. 2. С. 11; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба... С. 267. Примеч. 215).

¹⁷⁴ Игумен Соловецкого монастыря Досифей организовал переписку в Новгороде и отправил на Соловки Кормчую, Книгу пророчеств, Сильвестр, Козму Пресвитера, Дионисия Ареопагита (см.: *Розов Н.Н.* Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. Т. 18 (1962). С. 297–298). Досифей проявлял особенный интерес к антиеретической полемике.

¹⁷⁵ См.: *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV... С. 398; АФЕД. С. 137; Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1999. Т. 7. С. 574. Текст этого памятника издан: Великие Минеи Четьи (далее: ВМЧ). Январь 1–6. М., 1910. Стб. 104–119.

¹⁷⁶ См.: *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. 3-е изд. М., 1997 Т. 1. С. 901.

¹⁷⁷ См.: *Леонид, архимандрит (Кавелин А.А.).* Четыре беседы Кесария, или Вопросы святого Сильвестра и ответы преподобного Антония: Текст по рукописи XV в., принадлежащей Московской духовной академии. М., 1890.

¹⁷⁸ Эта книга сейчас находится в составе сборника-конволюта: РГБ. Волоч. 505. Л. 1–166. Запись о посылке книги на л. 167 Описание см.: *Иосиф, иеромонах.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку

что перед нами не житие Сильвестра, а сочинение под названием «Святого Сильвестра и преподобного Антония истолкование о святей Троице и о всей твари»¹⁷⁹.

Под «Афанасием Александрийским» имелись в виду слова против ариан¹⁸⁰. Это сочинение имело ярко выраженную полемическую направленность и соответствовало целям и задачам антиеретической полемики.

«Слово Козмы пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилы» было известно в древнерусской книжности¹⁸¹. Ю.К. Бегунов полагает, что один из списков «Беседы» был доставлен по требованию архиепископа Геннадия в Новгород из Ростовской епархии в 1491 г. Всего же, по мнению ученого, в Новгороде времен Геннадия имели хождение и переписывались по крайней мере 9 списков «Беседы»¹⁸². Причины актуальности «Беседы» заключались в возможностях практического использования памятника в идеологической борьбе¹⁸³. Сочинение Козмы Пресвитера имело ценность для противников ереси тем, что содержало, помимо изложения общих причин возникновения еретичества, также конкретные пункты обвинений, которые инкриминировались новгородским еретикам. Сюда относятся обвинения в двурушничестве: «И вся творят извну яко же не знати их с праведными христианы, изнутри же суть волцы и хищницы. И где узрят человека, суща проста и груба, тужа являют плевелы учения своего, хуляще преданная и уставы святым церквам»¹⁸⁴. Обвинения богомилов в отрицании креста и иконоборчестве также ярко выражены в «Слове»: «Беси бо креста боятся, еретицы же посекают кресты и своя оружия творят ими, беси боятся образа Господня на дъсце нашарена, еретицы же не кланяются иконам, но кумири нарицают я, беси боятся праведник Божиих не смеюще прикоснуться к ковчегу их в них же лежит бесценное сокровище, данное христианом на избавление всякия беды. Еретицы ругаются им, и нам смеются видяще ны кланяюща им и просяще от них помощи»¹⁸⁵. Из «Слова Козмы Пресвитера» следовало, что еретики не признавали причастия и литургии: «Како вы еретицы... глетье не суть апостоли литургия предади, и ни комканья но Иванъ Златоустый, то понева Христос вочеловечился до Ивана, и шло бяше лет боле, 300, до толико лет церкви Бо-жия без литургия ли суть были и без комканья»¹⁸⁶. При этом богомилы признавали необходимость всего одной молитвы «Отче наш»: «Любят бо рече упокрыти, на рас-

Московской Духовной академии. М., 1882. С. 131–133.

¹⁷⁹ См. также: *Калугин В.В.* «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского. М., 2003. С. 10–11.

¹⁸⁰ См.: ВМЧ. 2 мая. (РНБ. Соф. 1321. Л. 86–143 об.); *Архангельский А.С.* Творения отцов церкви в древней письменности // Журнал министерства народного просвещения (далее: ЖМНП). Казань, 1888. Июнь-июль. С. 4–6. «Вопросы и ответы к Афонасию» входили фрагментами в Кормчие Ефремовской и Русской редакций и в сборники уставных чтений. Наиболее ранний полный русский список: РГБ. Троицк. № 190. (1418). См.: *Грицевская У.М.* Индексы истинных книг. СПб., 2003. С. 67 Д.М. Буланин установил, что в конце XV в. протопопом московского Благовещенского собора Федором и греком Мануилом Дмитриевичем (возможно, Траханиотовым) был сделан новый перевод «Прения Афанасия Александрийского с Арием» (*Буланин Д. М.* Федор // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1989. Ч. 2).

¹⁸¹ См.: Памятники древней письменности и искусства (далее: ПДПИ). СПб., 1907. Р. CLXVII. Ю.К. Бегунову удалось показать, что текст «Беседы» был известен на Руси по крайней мере с XI в., но при этом наиболее ранние полные списки датируются концом XV в., см.: РНБ. Солов. 856. Л. 5 об.-67 об. (1491–1492); РГБ. Волок. 8. Л. 484–562 (конец XV в.); РГБ. Собр. Ундольского 1081. Л. 218–281 об. (конец XV в.); РНБ. Кир. – Бел. 150/1227. Л. 328–374 (конец XV в.). См.: *Бегунов Ю.К.* Козьма Пресвитер в славянских литературах. Автореф. док. филол. наук. София, 1983. С. 8–9, 12–13.

¹⁸² См.: *Бегунов Ю.К.* Болгарский писатель X века Козьма Пресвитер в русской письменности конца XV – начала XVI в. // РОДРЛ. Р. 19 (1963). С. 289–302.

¹⁸³ По мнению Ю.К. Бегунова, «Беседа» Козмы Пресвитера переписывалась и перерабатывалась в России в целях борьбы с ересями – русскими отголосками богомилства в XI в., со стригольничеством в XIV в., с новгородско-московской ересью конца XV – начала XVI в., в целях нравообличительных и нравоучительных, а также для увещевания грузинского митрополита и преодоления настроений грузинской церкви» (*Бегунов Ю.К.* Козьма Пресвитер... С. 18).

¹⁸⁴ *Попруженко М.Г.* Св. Козмы Пресвитера слово на еретики и поучение от божественных книг // ПДПИ. СПб., 1907. Р. CLXVII. С. 3–4.

¹⁸⁵ Там же С. 6.

¹⁸⁶ Там же. С. 14.

путях вставше молити-ся и прочая та вся еретицы почитающе возвращают церкви распутья мнят суща, многоглаголения же литургию меняют и ины молитвы бывающая в церквах». Богомилы также отрицали церковную иерархию: «То како вы глаголете несть Божие предание комкание и чины церковные хулите, иерея и вся саны церковныя фарисея слепыя зовуще правоверныя попы и многа на ня лающе, аки пси на конника»¹⁸⁷. «Ты еретиче ослеп сердцем, не чтеши жръца Христова, но укаряеши пастуха овец его»¹⁸⁸. Богомилы отвергали чудеса Христа, последовательно истолковывая их как притчи: «Несть Христос, слепа просветил, ни хрома исцелил, ни мертвеца воскресил, но притча то суть... Народом же напитанным в пустыни пятию хлебы не веруют, глуще, не суть то хлебы были но четыре евангелисты пятое апракос апостол»¹⁸⁹. Богомилы хулили Богородицу: «Преславныя бо пречистыя богоматере Господа нашего Исуса Христа не чтутъ, но много о ней блудят, их же речи и гадости нелзе писати в книги сия»¹⁹⁰. При этом богомилы признавали Христа и авторитет Евангелий, но полностью отрицали Ветхий Завет: «Кий ли апостол кий ли праведник наказавый еретики отметати закон, данный Богом Моисеови. Кую неправду воротоша в пророцехъ, хулите я и не приемлите книгъ писанных ими. Како ли ся творите любящей Христа, а прорицания о нем святыми пророкы отmesse»¹⁹¹. Наконец, богомилы отрицали таинство брака и проповедовали аскетизм: «А женящаяся человеки и живушая в миру, мамонины слуги зовут, сами же всего того гнушающеся не приемлют невоздержания ради яко же и мы, но сквернавы творяще»¹⁹².

Как мы видим, далеко не все обвинения из арсенала Козьмы Пресвитера подходили для обличения «жидовствующих». Совершенно очевидно, что актуальными являлись обвинения в хуле на Богородицу, иконоборчестве, поругании креста, отрицании причастия и литургии, отрицании церковной иерархии. Другие обвинения Козьмы, как, например, отрицание богомилы Ветхого Завета, совершенно противоречили фактам ветхозаветничества «жидовствующих», о которых сообщал Геннадий. Не имели отношения к делу обвинения в безбрачии, а также статьи о чернецах и др. Поэтому в кружке архиепископа Геннадия была произведена переработка трактата Козьмы Пресвитера в целях обличения «жидовствующих»¹⁹³. Список¹⁹⁴, содержащий русскую переработку «Слова Козмы Пресвитера», был написан дьяконом Богоявленского Голутвина монастыря Мисаилом между 1505 и 1533 гг.¹⁹⁵. Как показал Ю.К. Бегунов, составитель компиляции сохранил только 8 из 16 анафематствований, которые были пригодны для обличения «жидовствующих»: 1) «и иже не молится с упованием святой богородици Марии»; 2) «иже не поклоняется с страхом честному кресту господню»; 3) «иже иконы господня и богородичны и всех святых с страхом и любовью не целует»; 4) «иже святых пророк не творит святым духом пророчествоваша, нь о своем уме»; 5) «иже святых всех не чтет, ни ся кланяет с любовью мощем их»; 6) «иже развращает о себе словеса еуангельская и апостольска, а не держит, якоже исправия святии мужи»; 7) «иже хулит святая литургия и вся молитва преданыя християном апостолы и отци святыми»; 8) «иже не мьнит церковных сънов господем и апостолы устроены»¹⁹⁶. В компиляции сохра-

¹⁸⁷ Там же. С. 14.

¹⁸⁸ Там же. С. 18.

¹⁸⁹ Там же. С. 37.

¹⁹⁰ Там же. С. 22.

¹⁹¹ Там же. С. 20.

¹⁹² См.: Там же. С. 32.

¹⁹³ *Попруженко М.Г.* Козьма Пресвитер и новгородские еретики XV в. (К вопросу о болгарских литературных произведениях древнейшей эпохи на русской почве) // Сборник в чест на проф. Л. Милетич. София, 1933. С. 321–332.

¹⁹⁴ РГБ. Собр. Троице-Сергиевой лавры. 770 Л. 185 об.-201

¹⁹⁵ Описание рукописи см.: *Леонид, архимандрит.* Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1879. Ч. III. С. 187–189.

¹⁹⁶ *Бегунов Ю.К.* Болгарский писатель X в. Козьма Пресвитер... С. 298. Я.С. Лурье предпочел не заметить ярко выра-

нены и даже усилены выпады против лицемерия и двурушничества еретиков. Автор переработки не просто сократил полный текст «Слова» в два раза за счет устранения разделов о монашествующих, но и проделал значительную редакторскую работу причем произвел существенные добавления, сделав выписки из Менандра и Златоуста, «содержащие советы духовенству: как правильно понимать и верно истолковать Священное Писание»¹⁹⁷. Составитель хотел указать две главные причины появления ересей («иерейская леность» и «книжное небытие»), а также призвать духовенство к активной учительной деятельности.

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

В том, что данное соседство не являлось случайным, убеждают наблюдения над четырьмя сборниками конца XV–XVI в. Для Иосифа Волоцкого писцом Павлом Васильевым в Новгороде было переписано Пятикнижие, в прибавлении к которому были помещены два полемических трактата «Вера и противление крестившихся иудеи в Африкии и в Карфагене и о въпрошении, и отве-тех, и о укреплении Иакова Жидовина» (РГБ. Волоколамское собр. (далее: Волок.). № 5. (1494 г.) Л. 377–483) и «Слово святого Козмы пресвитера на еретики» (Там же. Л. 484–563). В литературе бытовало мнение, что сочинение «Вера и противление крестившихся иудеи в Африкии и Карфагене» было переведено с латыни Дмитрием Герасимовым в 1491 г. в Риме¹⁹⁸. Это мнение вряд ли справедливо, поскольку можно указать список сочинения под названием «Книга Яков Жидовин», который датируется более ранним временем¹⁹⁹. «Книга» представляет собой полемический трактат антииудейской направленности, в котором подробно обличается иудейское вероучение и образ жизни. Обстоятельства появления этого объемного сочинения на Руси совершенно не изучены.

Относительно «Послания» патриарха Фотия к болгарскому князю Борису Я.С. Лурье констатировал, что его текст неизвестен в древнерусской книжности, отмечая при этом, что оригинал «Послания» существовал на греческом языке²⁰⁰. Однако можно указать по крайней мере несколько списков «Послания» Фотия. Четыре списка находились в библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря²⁰¹. Заслуживает внимания тот факт, что в одном из сборников (Волок. № 158) наряду с различными выписками содержится подборка выписок из

женную антииудейскую тематику статей в троичном списке «Беседы», назвав эти статьи «годными для „обличения“ любой ереси» (Лурье Я.С. Идеологическая борьба... С. 189).

¹⁹⁷ См.: Бегунов Ю. К. Болгарский писатель X в. Козьма Пресвитер... С. 298.

¹⁹⁸ См.: Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. IV. Стб. 200–201.

¹⁹⁹ См.: РГАДА. Ф. 201. Собр. Оболенского. № 93. Л. 187–256 об., 264–264 об., 257–263 об., 265. Судя по водяным знакам, сборник датируется 1470–80-ми гг. Описание см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XV века, хранящихся в Российском государственном архиве древних актов. М., 2000. № 90. Укажем другие близкие по времени списки: РГБ. Собр. Роице-Сергиевой лавры. № 91. Л. 41–96 об.

²⁰⁰ См.: АФЕД. С. 138; Лурье Я.С. Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960. С. 188; Русский перевод: Фотия св. патриарха послание к Михаилу кн. Болгарскому о должности княжеской. М., 1779.

²⁰¹ См.: РГБ. Волок. № 134. Л. 363–398 (начало XVI в.); РГБ. Волок. № 133. Л. 1–51 об. (XVI в.) Рукопись дана вкладом в Иосифов монастырь в 1571 г. РГБ. Волок. № 145. Л. 252–291 (XVI в.); РГБ. Волок. № 158. Л. 380 об.–456 об. См. также: Синицына Н.В. Послание Константинопольского патриарха Фотия князю Михаилу Болгарскому в списках XVI в. // ТОДРЛ. Т. 21 (1965). С. 101–111.

«Послания» Фотия²⁰². Эти материалы являются отражением большой литературной работы, которая проводилась в монастыре для подготовки антиеретической полемики. В «Послании» Фотия содержится изложение основного содержания христианского учения, при этом важная часть трактата представляет собой поучение к князьям, на которых возлагается ответственность за правильную организацию христианской жизни своих подданных.

Пророчества, Бытие, Книги Царств и Притчи составляют комплекс книг Ветхого Завета. Очевидно, речь идет о четвѣм типе Библии, распространение которого относится к XV в.²⁰³. Как явствует из посланий архиепископа Геннадия и сочинений Иосифа Волоцкого, в учении еретиков ведущая роль принадлежала текстам Ветхого Завета. По этой причине ревнителям православия важно было защитить истины веры на материале ветхозаветных текстов, на которые ссылались еретики. Особое значение приобретала линия аргументации, в которой использовались примеры ветхозаветных пророчеств о мессии.

О пророческих текстах Псалтыри хочется сказать более подробно. Вероятно, между переведенной с еврейского языка по распоряжению митрополита Филиппа «Псалтырью» Федора-еврея («Махазор») и «жидовствующими» нет прямой связи²⁰⁴. Однако сам интерес, проявленный к тексту еврейской Псалтыри представителями элиты русского общества, в свете положения кружка «жидовствующих» при дворе Ивана III выглядит в высшей степени неслучайным²⁰⁵. Между тем даже прямое указание архиепископа Геннадия на то, что в распоряжении «жидовствующих» находились какие-то правленные ими псалмы, Я.С. Лурье категорически отвергал как недостоверное. При этом он ссылался, во-первых, на то, что речь шла о текстах, восходивших к еврейским переводам, альтернативным Септуагинте, а во-вторых, на то, что «для того чтобы принять эту точку зрения, следовало бы считать, что в библейской „Псалтыри“ пророчества о Христе действительно находились»²⁰⁶. Исходя из кажущегося нам самоочевидным тезиса о том, что исследователь должен считаться с мировосприятием людей изучаемой эпохи, позволим себе привести цитату из Никиты Ираклийского, которая часто помещалась в древнерусской Псалтыри. Никита Ираклийский указывал на необходимость предотвращения вероятной порчи текстов со стороны иудеев: «Яко пророчества многа проричют иудеом зла и яко они убо изгнани будут, мы же восприати будем, да не убояв услышавше начала избьют глущих та пророкы и книги погубят, сего ради неудобством толкования пророчения сокрыша»²⁰⁷. Следовательно, в глазах русской иерархии и духовенства XV в. еретики, использовавшие псалмы в переводах Акилы, Симмаха, Феодотиона или масоретский текст, были несомненными «жидовствующими».

Включались в ветхозаветный канон на почве Древней Руси книга «Премудрости Иисуса, сына Сирахова», а иногда и «Менандр», представляющий сборник афоризмов языческих мудрецов²⁰⁸. Широкое распространение «Мудрости Менандра» в древнерусской книжности, равно как факты включения этого сборника в канонические сборники библейских текстов, не позволяют рассматривать эту книгу в качестве открывающей «читателю

²⁰² РГБ. Волк. № 158. Л. 466–480 об.

²⁰³ Алексеев А.А. Текстология... С. 32.

²⁰⁴ См.: Сперанский М.Н. Псалтырь «жидовствующих» в переводе Федора еврея. СПб., 1907. А.А. Турилов вслед за Н.С. Тихонравовым и М.Н. Сперанским полагает, что предисловие Федора-еврея со ссылкой на перевод, сделанный «милостию великого князя Ивана Васильевича всея Руси и благословением и приказанием святого Филиппа», являлось мистификацией и призвано маскировать тексты «испревращенных» псалмов (см.: Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // РОДРЛ. Р. 40 (1985). С. 283).

²⁰⁵ См.: Лурье Я.С. Идеологическая борьба... С. 139.

²⁰⁶ Там же. С. 192.

²⁰⁷ Цит. по рукописи: ГИМ. Епарх. 374. Л. 173 об. Последняя четверть XV в.

²⁰⁸ А.А. Алексеев (Алексеев А.А. Рекстология... С. 27–28) указывает в качестве примера сборники, в которых «Мудрость Менандра» соседствовала с библейскими книгами: РНБ. Погод. 78, Погод. 227; БАН. 24.4.28; РГБ. ОИДР 189; Волк. 10 (13). Л. 145 об.-152; Волк. 11 (14). Л. 224–236.

иные взгляды и иное мировоззрение, чем то, к которому он привык, читая религиозное „писание» и „предание»»²⁰⁹.

Под «Логикой» исследователями чаще всего имеется в виду трактат иудейского философа и законоучителя XII в. Моисея Маймонида²¹⁰. Это мнение восходит к А.И. Соболевскому и на сегодняшний день разделяется большинством ученых. Единственным основанием для отождествления является убеждение, что «Логика» Маймонида должна была принадлежать к литературе «жидовствующих». Известны списки, в которых «Логика» помещается вместе с «Диалектикой» Иоанна Дамаскина²¹¹. А.Ю. Григоренко представил ряд аргументов в пользу мнения о том, что под «Логикой» следует понимать «Диалектику» Иоанна Дамаскина. Он указывает, во-первых, что именно «Диалектика» находилась в окружении произведений, приписываемых еретикам; во-вторых, что существовала рукописная традиция именовать «Диалектику» Дамаскина «Логикой» (РГБ. Румянц. 193. Л. 286); в-третьих, «Диалектика» появляется в древнерусской книжности ранее «Логики» Маймонида; в-четвертых, в трактате «Написание о грамоте», традиционно относимом к литературе «жидовствующих», цитируется именно «Диалектика»; в-пятых, из «Диалектики» можно было заимствовать идею «самовластия воли», которую принято считать центральной в ересеучении²¹². «Диалектика» Иоанна Дамаскина была переведена на сербский язык в середине XIV в. и являлась, по выражению Э. Байера, «первой философской книгой на славянском языке»²¹³. Вопреки мнению А.Ю. Григоренко, считающему, что распространение «Диалектики» началось на Руси с конца XV в., можно утверждать, что в XV столетии этот трактат на Руси был уже достаточно известен²¹⁴. В трактате излагались основные понятия и категории логики (по Аристотелю и Порфирию), и он был в высшей степени пригоден для ведения религиозной полемики²¹⁵. Известно, что этим текстом пользовались митрополиты Киприан и Фотий, знаменитый агиограф Епифаний Премудрый и известный книжник из Кириллова монастыря Ефросин. Значимость сочинений Дионисия Ареопагита для апологетических и полемических задач трудно переоценить. По инициативе архиепископа Геннадия в его окружении были переписаны списки «Ареопагитик»²¹⁶. Обильно использовал «Ареопагитики» в своем «Просветителе» Иосиф Волоцкий.

²⁰⁹ АФЕД. С. 143. См.: „Менандр» также раскрывал перед новгородскими еретиками воззрения, совсем незнакомые русскому читателю XV в.» (Лурье Я.С. Идеологическая борьба... С. 196). Лурье склонен был истолковывать сентенции «Менандра» в духе социального протеста, якобы свойственного еретикам.

²¹⁰ См.: Соболевский А.И. Переводная литература Московской Руси... С. 401–409. Соболевский, отождествляя «Логик» с трактатом Моисея Маймонида, безапелляционно заявлял: «Эти тексты имеют все права на название Логики „жидовствующих»: только их мог иметь в виду архиепископ Геннадий» (Собрание Егорова, 891). Практически все исследователи поверили в эту атрибуцию.

²¹¹ См.: АФЕД. С. 145. ЯС. Лурье указывает список, см.: РНБ. Сол. 105/263.

²¹² См.: Григоренко А.Ю. Духовные искания на Руси конца XV в. СПб., 1999. С. 40–41.

²¹³ Weiher E. Die Dialektik des Iohannes von Damaskus in Kirchenslavischer Übersetzung. Monumenta Linguae slavicae veteris. T. VIII. Wiesbaden, 1969. S. XIV; Weiher E. Die älteste Handschrift des grammatischen Traktats «Über die acht Redeteile» // Anzeiger für slavische Philologie. Graz, 1977. Bd. 9. S. 367–427 Описание древнейшей рукописи выполнено В.М. Загребиным (Ibid. S. 378–382).

²¹⁴ См.: ГИМ. Собр. Барсова № 90 (1414); РНБ. Кир. – Бел. собр. 10/1087 (сер. XV в.); РГБ. Троицк, собр. 176 (XV в.); Троицк. собр. 177 (конец XV в.); РНБ. Кир. – Бел. 125/250 «Иоанн Дамаскин с Дионисием Ареопагитом» (XV–XVI вв.). Согласно наблюдениям Н.К. Гаврюшина, общее число списков «Диалектики» на Руси в XVI–XVII вв. превышает 150 (Гаврюшин Н.К. О ранних списках славяно-русской «Диалектики» // Записки Отдела рукописей ГБЛ. Вып. 45 (1986). С. 279–284; Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил – редактор «Диалектики» // ТОДРЛ. Т. 61 (1988). С. 357–363).

²¹⁵ См.: Диалектика святого Иоанна Дамаскина. М., 1862; Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы / Пер. Н.И. Сагарды. Б. м., 1999; Архангельский А.С. Творения отцов церкви в древней русской письменности // ЖМНП. Т. 8 (1888). С. 253–255. Н.К. Гаврюшин обратил внимание на то, что анонимное сочинение «О осми частях слова» в XV столетии стали помещать перед «Диалектикой» как первую часть тривиума наук (см.: Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил... С. 360). Можно предположить, что наименование «Диалектики» «Логикой» могло произойти по той же причине.

²¹⁶ Игумен Соловецкого монастыря Досифей переписал список РНБ. Сол. № 115/115, а Герасим Поповка рукопись – РГБ. Рум. собр. № 39. См.: Мильков В.В. Владычьи записки как источник изучения места Ареопагитик в идейной жизни

Помимо названных архиепископом Геннадием полемических сочинений, в XV в. получают распространение целый ряд полемических трактатов. К их числу относится уже названный выше «Иаков жидовин», который в сборнике РГБ. Волок. № 5 тематически при-мыкает к «Беседе» Козьмы Пресвитера. Следует также назвать «Пророчество Соломона», представляющее довольно обширный трактат ярко выраженной антииудейской направленности, близкий по тематике Толковой Палее. Публикация и исследование этого памятника осуществлена Е.Г. Водолазким по пяти спискам XV–XVI вв.²¹⁷. Согласно выводам исследователя, «Пророчество Соломона» было создано в XIII в. на Северо-Западе Руси, предположительно в псковско-новгородских пределах²¹⁸.

При этом «вполне вероятно, что автор „Пророчества Соломона“ был знаком с текстом Толковой Палеи и писал свое сочинение как окончание указанного памятника». Последний вывод заставляет вернуться к гипотезе В.М. Истрина, датировавшего «Толковую Палею» XIII столетием. Е.Г. Водолазкин подчеркивает исключительно апологетическую функцию памятника: «Трудно предположить, чтобы сугубо полемическое произведение могло быть предметом чтения на службе»²¹⁹. Как говорилось выше, мы считаем возможным настаивать на том, что для большинства данных памятников было характерно сочетание полемической и апологетической функций. Среди достаточно большого количества вероучительных текстов составители четких сборников отбирали и переписывали те из них, которые в наибольшей мере являлись актуальными для читателей (слушателей) той или иной эпохи. Если «Пророчество Соломона» появилось в XIII в., то актуальность обрело в XV в.

Несомненно, к памятникам XV в. принадлежит сборник слов Иоанна Златоуста «Маргарит», древнейший список которого датируется 1477 г. (РНБ. Ф. 193). Подчеркнем, что, по наблюдениям Т.В. Черторицкой, этот памятник известен в таком виде только на русской почве²²⁰. Из 30 бесед Златоуста, включенных в «Маргарит», почти половина – первые 12 бесед – представляют собой сугубо полемические сочинения, направленные против врагов христианства (это 6 гомилий «Против аномеев» и 6 гомилий «Против иудеев»). По наблюдениям Е.Т. Казениной, «даже те из бесед, которые были включены в более ранний сборник „Златоструй“ переведены в „Маргарите“ заново, из чего можно предположить, что эти произведения в новом культурном контексте воспринимались древними книжниками по-новому»²²¹. Согласно выводу исследовательницы, «переведенные „Беседы против аномеев“, благодаря специфике обсуждаемых в них тем – о непостижимости Бога, о единстве и равенстве Отца, Сына и Св. Духа, о глупости еретиков, думающих иначе, могли выступать в качестве контраргумента в полемике с «жидовствующими», а также с зарождавшимися рационалистическими учениями»²²². Помимо «Маргарита», в сборниках XV в. часто помещались

Древней Руси // Вспомогательные исторические дисциплины: классическое наследие и новые направления: материалы XVIII науч. конф. Москва, 26–28 января 2006 г. М., 2006. С. 300–304.

²¹⁷ См.: Водолазкин Е.Г. Всемирная история. Прилож. 4. С. 315–378; Водолазкин Е.Г., Руди Т.Р. Из истории древнерусской экзегезы (Пророчество Соломона) // ТОДРЛ. Т. 54 (2003). С. 252–303. Укажем также еще два списка первой половины XVI в., содержащих варианты текстов Пророчества Соломона: РГБ. Волок. 182 (565) (XVI в.) .Л. 16–60; ГИМ. Епарх. 416, сборник эпистолярно-толковый 1540-е гг. Л. 93–103; «От книг Златых Чепей от Соломона». Л. 77–92.

²¹⁸ Водолазкин Е.Г. Всемирная история... С. 241–246.

²¹⁹ Там же. С. 116.

²²⁰ Черторицкая Т.В. Маргарит // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 100–102. Обращает на себя внимание, что целый ряд списков приходится на время расцвета ереси. См.: ГИМ. Шукина. 542 (1481); РНБ. Кир. – Бел. 112/237 – «Якут Пророк» списан с оригинала, находящегося в Вяжицком монастыре (1491); РНБ. Сол. 491/510 (1491); РНБ. Б. 196 (1494); ГИМ. Синод, собр. 103 (1499).

²²¹ Казенина Е.Т. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV–XVI вв. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002. № 4. С. 63.

²²² Там же. С. 65. Исследовательница делает и более конкретный вывод: «Перевод и распространение нашего сборника послужили противовесом распространению некоторых ересей (стригольничество, ересь жидовствующих и др.), а также вспомогательным инструментом для решения некоторых насущных богословских вопросов, волновавших средневековую

другие статьи Иоанна Златоуста против иудеев: «Слово о жидех в пустыни прогневавших Бога»²²³, «О собрании како събрашася Жидове на Христа и глаголаху, что сътворим яко человек сей многа знамения творит»²²⁴, «О зависти жидовстей, еже в Евангелии речено: излезше фарисеи и книжници вон и съвет сътворша на Иисуса да его погубят»²²⁵.

В ряду других мелких произведений антииудейской направленности следует указать статью «Премудрость Иисуса сына Сирахова вопросы и ответы всякому христианину с жидовином», которая часто включалась в Кормчие книги XV в.²²⁶. В форме диалога христианина и иудея в ней формулировались основные догматы христианской веры. Статья «Прение христианину с Паписком жидовином» появляется также в XV в., но ранее времени «жидовствующих»²²⁷. Здесь же следует назвать «Стяжание, бывшее вкратце в Иерусалиме при Софронии архиепископе, о вере христианстей и законе еврейском», встретившееся нам в списках XVI в.²²⁸. Продолжают ряд следующие статьи: «Сказание о страстех Господа нашего Иисуса Христа, еже пострада от проклятых жидов нашего ради спасения»²²⁹, «Слово на жиды»²³⁰, «О супротивлении еврейском вкратце по Моисеи, и яко не суть чада Авраамля»²³¹, «От словес Нового Закона Господа нашего Иисуса Христа. Закон Моисеев попан бысть распятием Господним»²³², «А се есть мудрование тех, ими же отводят от Бога и приводят к бесам»²³³.

К статьям, непосредственно обличавшим иудеев, примыкают статьи против иконоборчества, которое, судя по нашим источникам, играло важнейшую роль в идеологии «жидовствующих». Речь, в частности, может идти о «Свитке многосложном», который представляет послание православных патриархов к императору Феофилу в защиту иконопочитания²³⁴.

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

Полемика с иудеями проникала даже в памятники, которые Д.С. Лихачев определил как созданные в жанре исторического монументализма, а также в произведения агнографии-

Русь» (Там же. С. 66).

²²³ РГБ. Волок. 181 (564). XVI в. Л. 197 об.

²²⁴ РГБ. Волок. 110 (431). Л. 96 об.-99.

²²⁵ РГБ. Волок. 110 (431). Л. 116 об.-120.

²²⁶ РНБ. ОСРК F. 11.80. Л. 449 об.-451. Кормчая последней четверти XV в. Эта статья составляет 95-ю главу в Кормчих Чудовской редакции.

²²⁷ Ф. Смирнов, предполагавший русское происхождение этой статьи, замечал: «Это стяжание, обнаруживающее в авторе довольно знакомства со Священным Писанием, явилось в наших рукописях во время распространения ереси жидовствующих» (Смирнов Ф. Описание рукописных сборников XVI в. новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныне в Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1865. С. 50. Прим. 128). Укажем списки: Соф. 1418. Л. 69 об.-70 об.; Соф. 1464. Л. 310 об.-326; Соф. 1453. Л. 112.

²²⁸ См.: РГБ. Волок. 135 (490). XVI в. Л. 159 об.-174; РГБ. Волок. 150 (513). XVI в. Л. 383 об.-397 об.; РГБ. Троицк. 730. Пер. пол. XVI в. Л. 403 об.; ГИМ. Епарх. 363 (550). Втор. чет. XVI в. Л. 414 об.-430; РНБ. Соф. 1464. Л. 305-10.

²²⁹ РГБ. Волок. 186 (573). XVI в. Л. 160-199 об.; РГБ. Волок. 164 (530). XVI в. Л. 65-121.

²³⁰ РГБ. Волок. 324 (645). XVI в. Л. 217-221 об.

²³¹ РГБ. Волок. 152 (515). XVI в. Л. 285-285 об.

²³² РГБ. Волок. 183 (566). XVI в. Л. 517-520.

²³³ РГБ. Волок. 183 (566). Л. 381 об.-384; РГБ. Волок. 164 (530). XVI в. Л. 370 об.-383 об.

²³⁴ Древнейший известный на сегодня список – ГИМ. Епарх. 370. Третья четверть XV в. Л. 273-310. Описание: Книжные центры Древней Руси. Иосифо-Волоколамский монастырь. М., 1991. С. 379-380; РНБ. Соф. 1444. XV-XVI. Л. 1-56; Абрамович Д.И. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийское собрание. СПб., 1910. Вып. III. С. 159-173; РГБ. Волок. 506. Л. 190-222; РГБ. Волок. 514. Сборник Евфимия Туркова. Л. 179. От «Свитка многосложного»; РГБ. Ф. 178. Муз. собр. 3057 С сер. XVII в. Сборник слов о почитании икон и правил из Номоканона. Сер. XVII в. 475 л.; РНБ. Сол. собр. 966/856 (320/856). Л. 68-105 (Описание. Ч. 1. С. 514).

ческого жанра. Например, в созданном в XV в. 'Летописце Еллинском и Римском» помещен обширный текст, озаглавленный как «Прение жидом с Селиверстом»²³⁵. В одном из списков «Слова похвального» на память Барлаама Хутынского также появляется полемический пассаж, снабженный подзаголовком «в нем же имать нечто на иудея». Этот фрагмент посвящен доказательству чудотворной силы мощей святых и предваряет рассказ о новгородском обычае совершать в бездождие молебное шествие к монастырю преподобного Барлаама: «Рци ми убо от иудеи, что негодуеши, что печалуюши, видя нас покланяемом мощем святым благочестно угодивших иже от вас распятому Христу, исцелением бо знамения видевшие покланяемся, не глуще: мощи святых Бог быти, но яко угодивше ему, тем же хвалу воздаем преславынему их Богу»²³⁶. Можно полагать, что обличение иудейского неверия было вызвано необходимостью ответить на критику культа святого Барлаама тем, кто распространял подобные мнения, что послужило побудительным мотивом для включения полемического (вероятно, неоригинального) отрывка в состав жития. Новгородское происхождение упомянутого текста – еще одно из свидетельств актуальности полемики с иудеями (и иудеистствующими) для реалий Новгорода XV в. Наличие полемических выпадов в произведениях совершенно чуждого им жанра доказывает злободневность темы антииудейской полемики в XV столетии.

Об этом же свидетельствует и пристальное внимание, с которым на Руси ловили слухи о реальных или мнимых иудео-христианских диспутах. В сборнике материалов Пермской кафедры находятся заметки о сведениях, сообщенных архиепископу Геннадию Алексеем новгородцем: «Был в Цареграде трус с Рождества Христова на шесть недель царь турский вельми в страхе был к патриарху, сам пеш ходил, да веле молебны пети по всему граду. Да ныне в великой славе от турков патриарх, к царю патриарх сам бес печальника ходит о всяком деле. Да тому патриарху прение было с жидовскими рябей и Бог помиловал христианство, патриарх их препрел, и царь турский велел болынеге рябея на кол възбити»²³⁷.

На наш взгляд, увеличение количества антииудейских полемических сочинений на протяжении всего XV в. является свидетельством нарастающей активности контактов между иудеями и христианами. С другой стороны, его можно охарактеризовать как догматическое самоопределение православия посредством отрицания некогда трудноразличимых для неофитов элементов иудео-христианства. В этом контексте следует согласиться с мнением Я. Хоуллетт, которая полагает, что «„Просветитель» был написан не только как опровержение ереси «жидов-ствующих», но и как первое русское – неовизантийское – определение правой веры»²³⁸. На смену оппозиции язычник (политеист) – иудеохристианин (монотеист) пришла оппозиция христианин – иудей. Эта пара была сопряжена с еще одной оппозицией: хороший христианин, соблюдающий предписания веры, – плохой христианин, т. е. уклоняющийся в эллинство, язычество, иудейство и, соответственно, эллинствующий, жидовствующий или поганый. Попытки описать феномен ереси жидовствующих, следуя конспирологической парадигме (теории заговора, инспирированного против Святой Руси мировой

²³⁵ См.: Летописец Еллинский и Римский. Текст / Подгот. О.В. Творогов. СПб., 1999. С. 284–287. В этом же памятнике инициатива совращения императора Льва Исавра в иконоборчество приписана иудеям, предсказавшим ему в юности царствование (Там же. С. 417–418).

²³⁶ РГБ. Волок. 634. Л. 111 об. Пер. пол. XVI в. По наблюдениям Л.А. Дмитриева «Слово похвальное» Варлааму Хутынскому появилось не позднее начала XV в. (см.: Дмитриев А.А. Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 17). Судя по тому, что отрывок «нечто на иудея» читается также и в составе Жития Козьмы Яхромского (РНБ. Собр. СПбДА № 277 Л 373–374, XVI в.; список первой трети XVII в.) общий источник текстов необходимо искать среди антииудейских статей. За указание списка Жития Козьмы Яхромского благодарю А.С. Усачева.

²³⁷ РНБ. Соф. 1462 Л. 25. Конец XV – начало XVI в. Описание сборника: Абрамович ДМ. Описание рукописей Санкт-Петербургской Духовной академии. Софийское собрание. СПб., 1910. Вып. III. С. 259–263).

²³⁸ Хоуллетт Я. Ересь жидовствующих. С. 129–130.

закулисой)²³⁹, на наш взгляд, источниковедчески не обоснованы и являются неоправданной модернизацией.

²³⁹ См.: *Фроянов И.Я.* Драма русской истории: На путях к опричнине. М., 2007. С. 7–122.

Е.В. Русина (Институт истории НАНУ, Киев) От «Послания» Мисаила к литературе «жидовствующих»: к постановке проблемы²⁴⁰

Одним из наиболее интересных литературно-богословских сочинений, созданных на территории Великого княжества Литовского (далее: ВКЛ), является послание, адресованное в 1476 г. папе римскому Сиксту IV митрополитом Мисаилом и группой его единомышленников – архимандритами Киево-Печерского и виленского Свято-Троицкого монастырей, князьями Михаилом Олельковичем и Федором Вельским (известными как организаторы «заговора князей» 1480–1481 гг.) и рядом других светских лиц²⁴¹.

Нет исследователя, который не отметил бы велеречивость этого, по выражению Б. Гудзяка, «многословного, просительного, излишне льстивого, однако местами прочувствованного» обращения Мисаила к папе, которое ныне считается «сочинением, в котором оригинальное украинско-белорусское искусство „плетения словес» достигло наивысшего развития»²⁴². В литературе не раз акцентировались его панегирический в отношении Сикста IV характер, гиперболизм чувств, высказанных в адрес папы. В послании «блаженный Сикст» славословится как «старейшина всем сущим священным отцам и православным патриархам», «великое солнце, всемирный светильник, церковный свет, всесвятий и всенаисвятейший отец отцем и всеначальнейший пастырь пастырем», «вселенский учитель, законоположенный второй Моисей», «столп крепок от лица вражия, храбрый воин царя небесного, второй Иисус Навин... секущий нещадно глаголом Божиим [и] мечем духовным врагов креста Христова».

По сути, эти пышные эпитеты составляют большую часть обширного Мисаилового послания, которое, вопреки отмеченной М. Грушевским «риторической виртуозности»²⁴³, достаточно бедно по содержанию. Основное, что в нем декларируется – правоверность («истинное благоверие») обитателей «северной страны»: «Мы все сущие здесь, на стране далечей, словесные овцы того ж стада Христова от двору его святого – святой соборной апостольской церкви». Признавая Флорентийскую унию 1439 г. и католическую трактовку Св. Троицы («исповедуем... Духа Святого равно купно исходяща от Отца прежде, также и Сына единым духновением»²⁴⁴), Мисаил настаивал на отсутствии догматических расхожде-

²⁴⁰ Украинский оригинал статьи опубликован: *Русина О.В. Послання Папі Римському Сіксту IV і проблема інтерпретації літературних пам'яток XV ст. // Український історичний журнал. 2008. № 2. С. 16–34.*

²⁴¹ См. наиболее полное в настоящее время издание: *Monumenta Ucrainae Historica / Ed. by Welikyj. Romae, 1971. Vol. IX–X (1075–1632). № 4. P. 5–30.*

²⁴² *Gudziak B. Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest. Cambridge (Mass.), 1998. P. 51; Пелешенко Ю.В. Розвиток українського православного богослов'я та агіографічно-літературної прози кінця XIV – початку XVI ст. Київ, 1990. С. 79.*

²⁴³ *Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. 5. Кн. 1. С. 213.* Отметим, между прочим, специфический характер комментариев к этому изданию, автор которых С.К. Росовецкий, анализируя Мисаилово послание, вместо того, чтобы дать обзор новейшей литературы вопроса, напускается на «молодого исследователя» Ю. Пелешенко, размышляя над тем «вредом, который нанесло воспитанию младшего поколения украинских медиевистов принудительное отлучение от историко-литературного наследия М.С. Грушевского», и предлагает собственную трактовку слова «перерутив», известную, однако, еще А. Петрушевичу (см.: Там же. С. 251–252); ср.: Соборное послание русского духовенства и мирян к римскому папе Сиксту IV / Изд. А.С. Петрушевич. Львов, 1870. С. 33–34. На фоне такого откровенного пренебрежения традициями академизма особенно рельефно выглядят достоинства другого комментария, связанного с той же проблематикой, – замечаний Б.Н. Флоры к переизданию работы митрополита Макария (см.: *Макарий (Булгаков). История русской церкви. М., 1996. Кн. 5. С. 426–427, 430*), переросших в специальное исследование: *Флора Б.Н. Попытка осуществления церковной унии в Великом княжестве Литовском в последней четверти XV – начале XVI века // Славяне и их соседи. М., 1999. Вып. 7. С. 40–81.*

²⁴⁴ Впрочем, ниже в послании отмечается, что «Дух не рожден, но исходит от Отца». Отсутствие здесь упоминания

ний между восточным и западным христианством: «Несть бо разнствия о Христе грекам и римлянам, и нам сущим российским славянам, все едино то же суть».

Между тем до него дошли слухи о «неких... исповедающих глаголы ложные... яко несмы истинные христиане». Мисаил не назвал имен хулителей, утвердивших, что православные, населяющие ВКЛ, не могут считаться настоящими христианами; однако, без сомнения, речь шла о неких католических иерархах (их, по утверждению Мисаила, «много в наших странах»), которые «силою влекли из благочестия в благочестие» – перекрещивали православных в католиков, ссылаясь на авторитет папы²⁴⁵. Чтобы прекратить эти «нестрое-ния, распри и расколы» между христианами, Мисаил призвал понтифика отправить в Литву двух «доброразумных мужей» – католика и православного, знатоков «обычаев, закона и устава» своих церквей, «хранящих уставления Флорентийского собора». Они должны были гармонизировать межконфессиональные отношения в пределах БКЛ – что имело особое значение в условиях турецко-татарской экспансии в Европе, успехам которой способствовало разобщение в христианском лагере: «Бидящи они наше нестроение и немирную промежду нами нелюбовь, многие страны христианские поседоша и в свой закон Махметов многих от них обратиша; уже бо и самих нас поблизу они ныне суть, а... на таковых подобает вражду имети купно всему роду христианскому».

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

Именно потому послание сразу же стало объектом острой критики со стороны православных полемистов, прибегавших и к сугубо филологическим аргументам, – как, например, автор «Перестороги», который писал: «Книги змышляють, пишучи под датою старою, письмом старым, якобы колись тая згода (церковная уния. – *Е.Р.*) трвати смела. Але присмотрися в письмо, в самую речь, и знайдеш, же хоть такія письма старіє змышляють, але реч все Потієва, як би усты сам мовил. При том знайдеш там слова, века теперешнього людьми уживаєміє, которых старіє предки наші не уживали»²⁴⁶. Характерно, что отношение к посланию изменялось вместе с конфессиональной ориентацией: так, будучи православным, Мелетий Смотрицкий сравнивал его в своем «Треносе» с «Константиновым даром», а перейдя на сторону униатов, начал настаивать на существовании еще одного списка послания, якобы найденного возле Острога²⁴⁷.

о Сыне (если только оно не является позднейшим текстуальным дефектом) может свидетельствовать о поверхностном восприятии православной иерархией ВКЛ католических доктрин.

²⁴⁵ Об этой практике см.: *Sawicki J.* «Rebaptisatio Ruthenorum» w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w XV i XVI wieku // *Pa-stori et magistro*. Lublin, 1966. S. 229–242.

²⁴⁶ Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1851. Т. 4. № 149. С. 229.

²⁴⁷ См. замечания по этому поводу: *Frick D.* The Uses of Authority and the Authority of Use: Philological Praise and Blame in Early Modern Rus' // *Harvard Ukrainian Studies*. 1994. Vol. 18. № 1/2. P. 86–87. Отметим, что эрудиция, продемонстрированная Смотрицким в «Треносе», была несколько иллюзорной: находящийся в составе этой работы трактат, в котором он разоблачил «грамоту Константина» как фальсификат, фактически представляет собой пересказ одного из разделов труда кальвиниста Фр. Отмана «*Brutum Fulmen Papae Sixti V adversus Henricum*» (1586). Подробнее см.: *Volovnykiv D.* La Donazione di Costantino nei rapporti tra la chiesa e lo stato in Rus. Romae, 1998. P. 72–77; *Воловницький Д.В.* Phm-Khib: кторгя одного апокрифа // *Український історичний журнал*. 1999. № 5. С. 21–22. Ср.: *Tazbir J.* Donacja Konstantyna przed sadem polskich roznowiercow // *Biedni i bogaci: Studia z dziejow spoleczenstwa i kultury*. Warszawa, 1992. S. 363–364.

Со временем эта дискуссия переместилась в сугубо научную плоскость. При этом, как следом за И. Шевченко отметил Г. Голенченко²⁴⁸, участники дискуссии смогли дистанцироваться от своих конфессиональных предпочтений: митрополит Макарий, детально изучив послание, признал его аутентичность²⁴⁹, тогда как ксендз Ян Фиялек выдвинул в противовес едва ли не наиболее весомые контраргументы²⁵⁰. Впрочем, если в начале дискуссии вокруг проблематичного послания увереннее звучали голоса тех, кто считал его сфабрикованным Потием фальсификатом, то в конечном итоге верх взяли доводы их оппонентов. Было найдено и неопровержимое документальное свидетельство аутентичности этого произведения, долгое время известного лишь по публикации Потия и позднейшим копиям²⁵¹. В 1992 г. в 5-м выпуске «Русского феодального архива» (далее: РФА) увидели свет отрывок из Мисаилового послания, сохранившийся в составе одной из рукописей синодального собрания (Москва, Государственный исторический музей, Синод. 700), и информация о существовании его полного списка в кодексе Смоленского областного краеведческого музея (СОКМ 9907); при этом обе рукописи датировались 20-ми гг. XVI в., а их первооткрывателями были названы издатели указанного сборника Г.Б. Семенченко и А.И. Плигузов²⁵².

Несмотря на исключительную важность этой публикации, следует отметить, что наличествующая в ней информация относительно Мисаилового послания весьма неточна²⁵³ – в частности, относительно того, кому принадлежит пальма первенства в открытии этих списков. Так, версию СОКМ 9907 еще в 1970-х гг. выявила А.Л. Хорошкевич; что касается синодального списка, то еще в 1989 г. Г. Голенченко, изучая религиозную полемику XVI–XVII вв., отметил, что «в основу издания И. Потия было, видимо, действительно положено реальное послание к папе, соответствующим образом обработанное и прокомментированное униатским митрополитом. Во всяком случае крупный фрагмент этого послания, сохранившийся в сборнике Государственного исторического музея в Москве (ГИМ, Син. собр., 700), никак не может быть отнесен к временам деятельности Ипатия Потия. На это указывают как филигранные сборника, так и палеографические особенности текста»²⁵⁴.

²⁴⁸ См.: *Sevcenko I. Intellectual Repercussions of the Council of Florence // Church History. 1955. Vol. 24. № 4. P. 318; Галенчанка Г. Пасланне да папы рымскага Сгкста IV 1476 г.: Паходжанне помшка // Наш рада-вод. Гродна; Беласток, 2000. Кн. 8. С. 90.*

²⁴⁹ См.: *Макарий (Булгаков). История русской церкви... С. 40–50.*

²⁵⁰ См.: *Fijalek J. Los unji florenckiej w Wielkiem Ksiestwie Litewskiem za Kazimierza Jagiellonczyka // Sprawozdania z czynnosci i posiedzen PAU. Krakow, 1934. T. 39. № 1. S. 23–24.*

²⁵¹ Издание Потия было воспроизведено С. Голубевым (Архив Юго-Западной России. Киев, 1887 Ч. 1. Т. 7. С. 193–231), копии XVIII в. – А. Петрушевичем (Соборное послание... С. 1–30). Латиноязычный перевод второй половины XVII в. увидел свет в издании: *Monumenta Ucrainae Historica... Vol. IX–X. P. 30–55* (относительно его датировки см.: *Джурова А., Спанчев К., Япунджич М. Опис на славянските ръкописи във Ватиканската библиотека. София, 1985. № 85. С. 174*).

²⁵² Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1992. Ч. 5. С. 951, 1064, 1071–1074. Описание СОКМ 9907 (кстати, Я. Щапов датировал этот сборник первой половиной XVI в.: *Щапов Я. Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 176–177*) было представлено Г.Б. Семенченко несколько ранее (см.: *Русский феодальный архив. М., 1987 Ч. 3. С. 626–630*).

²⁵³ Так, текст Мисаилового послания публиковался не дважды, а четырежды (составителям РФА остались неизвестными его римское издание и упомянутая выше публикация Петрушевича); версия Синод. 700 представляет собой не сокращение основной редакции, а ее фрагмент; И. Шевченко не считал послание «оригинальным произведением XV ст.», а называл его «документом, спорным в отношении датировки и аутентичности», к признанию которой он, вопреки своим сомнениям, склонялся ввиду наличия в тексте упоминания об «осмого века будущего блаженном уповании», органичного в контексте эсхатологических ожиданий последней четверти XV в., перед «концом света» в 1492 г. (*Sevcenko I. Intellectual Repercussions... P. 302, 318 (fn. 74)*). Подробнее об этих ожиданиях см.: *Лурье Я.С. Послания Геннадия Новгородского и вопрос о «конце мира» в XV веке // Камень Краеугльянь: Rhetoric of the Medieval Slavic World. Essays presented to Edward G. Keenan. Harvard Ukrainian Studies. 1995. Vol. XIX. P. 358–374. См. также о появившемся после 1492 г. в Сербии способе датировки с упоминанием «второго века», одно время казавшемся исследователям «странным и непонятным» (документы 1500 г. датировались «восьмым годом второго века», 1501 г. – «девятым годом второго века» и т. д.): *Padojmut) Б. Сп. Втори век // Padojmut) Б. Книжевна збивања и стварања код срба у средњем веку и у турско доба. Нови Сад, 1967 С. 281–283.**

²⁵⁴ *Голенченко Г.Я. Идеиные и культурные связи восточнославянских народов в XVI – середине XVII в. Минск, 1989. С. 184. Собственно, речь шла даже не об открытии, а о точной атрибуции послания, уже известного в науке (см. примеч.*

К сожалению, исследователь не успел его полностью изучить, так как в 1990-х гг. пользование рукописными фондами ГИМ было предельно ограничено; соответственно, детальное палеографическое описание сборника Синод. 700 (кстати, отсутствующее в РФА) было обнародовано Г. Голенченко (вместе с анализом самого послания) только в 2000 г. Б отличие от А. Плигузова, ученый датировал сборник временем не позднее середины XVI в. (по филиграммам, относящимся к 1513, 1530-м, 1550-м гг.) и представил список наиболее существенных расхождений между находящейся в нем версией послания и версией, опубликованной Ипатием Потием (чье вмешательство в первоначальный текст, как выяснилось, было минимальным)²⁵⁵. Сверяя обе версии, Г. Голенченко не указывает, что первая увидела свет в РФА (хоть и упоминает это издание в списке литературы); по-видимому, исследователь не был своевременно проинформирован о публикации А. Плигузова – что, в общем, и не удивительно, если принять во внимание мизерный тираж РФА.

Впрочем, необходимо отметить, что сама эта публикация является упрощенной и порой неточной в прочтении отдельных букв и даже слов (так, присутствующее на л. 309 «рвение» передано как «распре»). Это побудило нас повторно опубликовать указанный фрагмент в «Украинском археографическом ежегоднике»²⁵⁶.

Не углубляясь в теологический анализ Мисаилового послания²⁵⁷, хотелось бы высказать ряд наблюдений относительно остающегося поныне спорным вопроса о «подписантах» этого документа (в версии Потия) – представителей «духовенства и... княжат, и панов русских... в том же листе ниже менованных».

Прежде всего, достаточно спорной фигурой остается сам инициатор обращения в Рим – Мисаил, который, как отмечает Г. Голенченко, в позднейших церковных списках нигде не называется киевским митрополитом²⁵⁸. Это утверждение, некогда энергично отстаиваемое Б. Бучинским²⁵⁹, нуждается в определенных коррективах, поскольку в так называемом «Сборнике Ильи Кощаковского» – копии исторических произведений, созданном в начале XVIII в. в киевском Межигорском монастыре²⁶⁰, -имеется перечень киевских митрополитов, среди которых под 1474 г. фигурирует Мисаил²⁶¹. В литературе эта запись до сих пор не анализировалась – хотя еще в XIX в. ее, по-видимому, использовали при реконструкции

36, 38).

²⁵⁵ См.: *Голенченко Г.* Пасланне... С. 96–99. Кроме того, исследователь проанализировал известные в настоящее время списки Мисаилового послания и его публикации, проследил судьбу послания в религиозной полемике и историографии, изложил основные версии его происхождения, представил библиографию вопроса. В целом, данная публикация дает довольно рельефное представление о послании Мисаила (особенно в комплексе с упомянутой выше статьей Б. Флори, где данное произведение рассмотрено в контексте унионных устремлений последней четверти XV в.).

²⁵⁶ См.: *Русина О.* Мисшлове послания Сиксту IV за Синодальним списком // *Український археографічний щорічник*. Кшв; Нью-Йорк, 2002. Вип. 7. С. 281–296.

²⁵⁷ См. попытки этого рода: *Bilaniuk P.* A Theological Analysis of the Letter of Misael, the Metropolitan-elect of Kiev, to Pope Sixtus IV // *Studies in Eastern Christianity*. Munich; Toronto, 1982. Vol. 2. P. 143–156; *Hryniewicz W.* Od Ilariona do Mohyty. Ślady idei Kościoła sio-strzanych w piśmiennictwie ruskim (XI–XVII w.) // *Katolicyzm w Rosji i Prawosławie w Polsce (XI–XX w.)*. Warszawa, 1997. S. 91–93.

²⁵⁸ См.: *Голенченко Г.* Пасланне... С. 92. Отсутствует имя Мисаила и в справочных таблицах последнего времени (например: *Макарий (Булгаков).* История русской церкви... С. 516). Отметим также имеющееся в тексте послания и довольно нехарактерное для православной традиции определение Мисаила как «алекта»; по-видимому, оно является наследованием терминологии булл папы Пия II, касающихся Григория Болгарина (см.: *Софийские летописи* // *Полное собрание русских летописей*. СПб., 1853. Т. 6. Прибавления. С. 319–320; ср. с переводом: Там же. С. 168 («елект / олект киевский»)).

²⁵⁹ См.: *Бучинский Б.* «Грамота Мкшля» і «грамота Шфонта» // *Записки Украшського наукового товариства*. Кшв, 1914. Кн. XIII. С. 13–22.

²⁶⁰ См. подробнее: *Сборник летописей, относящихся к истории Южной и Западной Руси*. Киев, 1888. С. XII–XXI, XXVII–XXVIII; *Мыцько Ю.А.* Украинские летописи XVII века. Днепропетровск, 1978. С. 35–39, 60–63. Детальной о составителе сборника: *Мицько І.* Спр. 1лля (Кощаковский) // *Мицько І.* Статт1, написат теля вигнання з штитуу украшознавства НАН України. Льв1в, 2000. С. 19–21 (отметим только, что информация автора о наличии в составе «Сборника Кощаковского» апокрифической переписки между Сигизмундом III и Османом II ошибочна).

²⁶¹ См.: *Львовская научная библиотека НАНУ им. В. Стефаника (далее: ЛНБ). ОР Ф. Оссол. № 2168. С. 123.*

текста Киевской летописи, где упоминается антиминс из соборной церкви Успения Богородицы Пирогощей, положенный там при освящении алтаря «преосвященным архиепископом и митрополитом киевским и всея Руси Мисаилом при великом короли Казимери... в лето 6901 [= 1393] индикта 6-го марта 30 дня»²⁶². Анонимный автор статьи «Собор вместо собора: (К истории киевских соборов)»²⁶³, напечатав рассказ Киевской летописи о восстановлении Успенской церкви, воспользовался двумя его списками – из «Сборника Ильи Кощаковского» и сборника семьи Морозов, со временем попавшего в коллекцию А.М. Лазаревского. Корректируя текст рассказа путем «сопоставления обеих рукописей», автор статьи исправил в процитированном фрагменте год (на 6982 [= 1474]) и индикт (на 7-й) – руководствуясь, очевидно, упомянутым перечнем митрополитов, поскольку в «Сборнике Кощаковского» нет сюжета об антиминсе. На самом же деле, как нам кажется, имеющуюся в списке Лазаревского дату ^SIIA следует исправить на ^БЦПА (= 1473 г.), которая согласуется с 6-м индиктом и представляется достоверной ввиду того, что предшественник Мисаила, Григорий Болгарин, умер в 1472 г.

Как бы там ни было, основываясь, с одной стороны, на свидетельствах «Сборника Кощаковского», а с другой – на данных «Палинодии» Захарии Копыстенского и Густынской летописи²⁶⁴ – можно утверждать, что в Киеве в XVII в. существовала определенная традиция, связанная с митрополитом Мисаилом, чья легитимность и «правоверность» не подвергались сомнению – что явно контрастировало с отношением к глашатаю Флорентийской унии митрополиту Исидору, которое к тому же экстраполировалось в прошлое. В том же перечне киевских митрополитов Исидор клеймится как «еретик, римского костела поборник», который «утек з Москвы и с Киева до Риму и з Риму зас пришол до Киева, и так кияне его за баламутню у Днепре утопили»²⁶⁵. То же самое утверждается и в «Перестороге»²⁶⁶; таким образом, в XVII в. судьба Исидора была переосмыслена в соответствии с тогдашними реалиями – вспомним хотя бы угрозы Смотрицкому и его единомышленникам, заподозренным в склонности к унии («Не один из вас Славуты напьется»), или убийство в 1618 г. наместника митрополита-униата Антония Грековича, которого казаки, по свидетельству того же «Сборника Кощаковского», «поймавши... против Быдубицкого [монастыря] под люд [тут: лёд] посадили воды пити»²⁶⁷.

²⁶² Сборник летописей... С. 81; Кшвський лпопис періоді чвертї XVII ст. // Украшський кторичний журнал. 1989. № 5. С. 107.

²⁶³ Киевская старина. 1882. Т. 1. С. 413–417.

²⁶⁴ Русская историческая библиотека. СПб., 1878. Т. 4. С. 1036–1037; Густынская летопись // Полное собрание русских летописей. СПб., 1843. Т. 2. С. 359.

²⁶⁵ ЛНБ ОР. Фонд Оссолинских. № 2168. С. 123. Отметим, что тут же (с. 85–86) находится и более близкая к истине версия событий: оказавшись в Москве, Исидор был ограблен и брошен в темницу, «але утек, здореве свое в целости заховуючи».

²⁶⁶ Дзюба О.М. НевЦомий уривок з «Перестороги» // Украшський археографічний щорічник. Кшв, 1999. Вип. 3/4. С. 441. Согласно Густынской летописи, киевляне только «изгнаша» Исидора (Густынская летопись... С. 355).

²⁶⁷ ЛНБ. ОР. Ф. Оссол. № 2168. С. 117; Сборник летописей... С. 85. Остается открытым вопрос, является ли эта традиция «автономной» либо она сформировалась под воздействием польской книжности XVI в., в которой судьба Исидора также искажалась. В частности, в «Трактате о двух Сарматиях» краковского профессора Матвея Меховского (1517) повествуется о том, что «Исидор, бывший киевский митрополит, по языку и образованию ученейший грек, во время папы Евгения IV прибыл... на Флорентийский собор и, добившись унии с Римской церковью, вернулся в Руссию; но когда он стал там проповедовать подчинение Риму, московиты лишили его сана и предали смерти» (Меховский М. Трактат о двух Сарматиях. М.; Л., 1936. С. 97). Издатели «Трактата» не смогли выявить источник этой информации (Там же. С. 245). У другого уроженца Кракова – Яна Сакрана, автора памфлета «Разъяснение ошибок русского обряда» (1500), – имеется только упоминание о заточении Исидора киевлянами (см.: Монсак I. Florentine Ecumenism in the Kyivan Church. Rome, 1987 P. 244). Известие Меховского, благодаря популярности его «Трактата», попало в самые различные труды, даже в дневник Мартина Груневега, который, находясь в Киеве осенью 1584 г., зафиксировал, что «святый мученик Исидор был тут архиепископом» (Исаевич Я.Д. Нове джерело про кторичну топографію та архпектурш пам'ятки стародавнього Києва // Кшвська Русь: культура, традиції. Кюв, 1982. С. 124), и в «Универсальные реляции» Джованни Ботеро (см.: Мицик Ю.А. Історико-географічний опис Украши у Творі палшського гумашта XVI ст. Джованні Ботеро // Історичні дослідження: Впчизняна кторгя. Кюв, 1999. С. 107).

На самом же деле Исидор мирно почил в 1462 г. в Италии, а в его визите в Киев на пути из Флоренции в Москву не было драматических коллизий: в феврале 1441 г. киевский князь Олелько Владимирович официально подтвердил «господину и отцу своему Сидору, митрополиту киевскому [и] всея Руси, что издавна прислушала митрополия»²⁶⁸, и еще в конце XV в. имя униата Исидора (как и имя католика Битовта) фигурировало в помяннике Киево-Печерского монастыря, возобновленном после того, как предыдущий в 1482 г. «изгорел пленением киевским безбожного царя Менкирея и с погаными агаряны»²⁶⁹.

Характерно, что издатель этого помянника С. Голубев отметил: «Занесение в конце XV столетия в Киево-Печерский помянник вышеозначенных лиц, в особенности же митрополита Исидора, как известно, изменившего православию, принявшего на Флорентийском соборе унию и пытавшегося ввести ее в России (и, первое всего, юго-западной), – факт далеко не безынтересный для исследователя, и не может быть обойден при рассмотрении вопросов о попытке ввести в XV в. унию в юго-западной России, об отношении к этой попытке южно-русского духовенства, в особенности при решении доселе спорного вопроса о пресловутой грамоте киевского митрополита Мисаила к папе Сиксту IV (1476 г.)»²⁷⁰. Более того – очевидно, этот факт повлиял и на позицию самого С. Голубева, который так и не реализовал задекларированный ранее замысел разоблачить послание Мисаила как фальшивку (в частности, на основании данных филологии)²⁷¹.

В причудливой лексике послания действительно присутствуют моменты, уязвимые для критики, – прежде всего в перечне его «подписантов», который и сам по себе не раз вызывал сомнения у исследователей, ряд которых усматривал в нем плод фантазии Ипатия Потия²⁷². Однако он явно не смог бы подобрать для послания соответствующую «команду», поскольку практически не ориентировался в реалиях 1470-х гг. (в частности, руководствуясь хроникой Стрыйковского, он идентифицировал упомянутого в Мисаиловом послании Михаила [Олельковича] как убитого в 1451–1452 гг. сына Сигизмунда Кейстутовича Михайлушку²⁷³). Что же касается пышной титулатуры «подписантов» послания, к которой якобы приложил руку Потий, то даже такое необычное определение Александра Солтана, как «рыцер... ушпанский, златаго стрыха носитель», подтверждается реестром его имущества, в котором среди ценных вещей упомянут «на двух качалех стрых ушпаньский перловый»²⁷⁴.

Куда больше вопросов вызывает последовательное использование в документе термина «российский» вместо «русский» (также и в версии Синод. 700: «росииским словянном»), нехарактерное для тогдашних восточнославянских земель БКЛ²⁷⁵. Так что не удиви-

1982. Вип. 8. С. 33).

²⁶⁸ Древнерусские княжеские уставы... С. 179–181.

²⁶⁹ Древний помянник Киево-Печерской Лавры (конца XV и начала XVI столетия) / Сообщил С.Т. Голубев // Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца. 1892. Кн. 6. Отд. 3. С. 4, 6.

²⁷⁰ Там же. С. XIII.

²⁷¹ См.: Гусская историческая библиотека. Т. 4. Стб. 9; Архив Юго-Западной Госсии. Ч. I. Т. 7. С. XIII.

²⁷² Больше всего усилий к его «дискредитации» приложил Б. Бучинский в упомянутой выше публикации, появившейся уже после смерти исследователя в 1907 г. Впрочем, он успел полностью пересмотреть свою позицию (см. его незаконченную работу: Бучинський Б. Студп з історії церковного унп: Місшлв лист // Записки Наукового товариства імені Шевченка (далее: Записки НТШ). 1909. Т. 90. С. 5–24).

²⁷³ О глоссах Потия см.: Лужний Р. Гелптіна публіцистика Іпатія По-Тія в розвитку староруської традиції // Mediaevalia Ucrainica: Мен-тальнє та кторіа Цей. Кшв, 1993. Т. 2. С. 49–63.

²⁷⁴ Русская историческая библиотека. СПб., 1903. Т. 20. Стб. 872. Отметим, кстати, что наличие в этом реестре „Псалтири, золотом писаной», послужило основанием для гипотезы, что речь идет о знаменитой Киевской Псалтыри, якобы переданной на хранение Солтанам митрополитом Мисаилом (см.: Жемайтис С.Г. К вопросу о происхождении и бытовании Киевской Псалтыри (1397–1518 гг.) // Хризотроф. М., 2005. Вып. 2. С. 126–138).

²⁷⁵ Замечания относительно этого: Бучинський Б. „Грамота Мтсшлв... С. 11–12. Форма «Россия» фиксируется в Северо-Восточной Руси со времен Ивана III, в конце XV в.; в пределах БКЛ она распространилась столетием позже (см.: Вопросы формирования русской народности и нации. М.; Л., 1958. С. 88).

тельно, что целый ряд авторов, начиная с Горского и Невоструева, описавших Синодальное собрание²⁷⁶, – или даже с автора «Антидота» (1629) Андрея Мужилковского²⁷⁷ – связывал послание Мисаила с московской (вариант: новгородской²⁷⁸) традицией. Представляется, однако, что этому можно найти объяснение хотя бы исходя из контактов «наивысшего писаря Великого князства Литовского» Якуба, который вместе с «книголюбцем» Иваном Солтаном упоминается в Мисаиловом письме как его соавтор²⁷⁹.

До сих пор никто из исследователей этого произведения не обратил внимание на то, что писарь литовской великокняжеской канцелярии Якуб (Яков) активно общался с московскими «книголюбцами», о чем свидетельствует выявленное в 1920-х гг. в составе митрополического формулярника из Синодального собрания «Послание от друга к другу»²⁸⁰ – письмо известного московского архитектора-подрядчика и книжника Василия Дмитриевича Ермолина в ответ на просьбу Якуба приобрести для него несколько книг²⁸¹. Сокрушаясь из-за невозможности выполнить эту просьбу Ермолин советовал Якубу прислать ему в Москву деньги и бумагу – «а яз многим доброписцем велю таковы книги сделать по твоему приказу с добрых списков, по твоему обычаю, как любит воля твоя... А наряжу ти, пане, все по твоей мысли и по твоей охоте, как любишь». Эта осведомленность Ермолина о литературных вкусах Якуба достаточно ясно указывает на интенсивность их контактов; возможно, Ермолин имел связь и с киевскими книжниками: в литературе уже акцентировался тот факт, что его имя внесено в помянник Киево-Печерского монастыря²⁸². Как справедливо отмечают издатели РФА²⁸³, Ермолин мог познакомиться с Якубом в один из его приездов в Москву – и это могло произойти как в 1468 г.²⁸⁴, так и в 1459 г., когда тот пытался убедить Василия II принять в качестве митрополита ученика и ставленника Исидора – Григория Болгарина²⁸⁵.

²⁷⁶ См.: Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. М., 1862. Отд. 2: Писания святых отцев. 3. Разные богословские сочинения (Прибавление). № 268. С. 305–306 (обратившись к письму Мисаила в версии Синод. 700, авторы, не определив его адресанта, охарактеризовали сочинение как «многословное и льстивое послание», обращенное к папе Сиксту, с которым велись переговоры относительно брака Ивана III и Софии Палеолог).

²⁷⁷ См.: Грушевський М. Історія української літератури. Київ, 1995. Т. 6. С. 449–450.

²⁷⁸ См.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодалные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века. М.; Л., 1955. С. 235 (далее: АФЕД). См. также: Галенчанка Г. Паслання... С. 94–95.

²⁷⁹ Правда, формулировки послания относительно авторства не отличаются четкостью: Иван Солтан замыкает перечень «подписантов» как «послуживый верне духом в послании сем» – и почти так же (без слов «верне духом», которые могли быть пропущены при копировании) характеризует в документе писаря Якуб. Относительно деятельности последнего в великокняжеской канцелярии см., в частности: Ястот А. Спроба крытычнага вывучэння Книг данш вялшага князя Казіміра // Запісі Адзелу гуманітарных навук. Кн. 3: Працы клясы гісторыі. Мінск, 1928. Т. 2. С. 204–205.

²⁸⁰ Последняя публикация: Русский феодальный архив. М., 1986. Ч. 1. № 56. С. 196–197.

²⁸¹ Идентификация некоторых из них, ввиду дефектности текста «Послания», довольно проблематична. См. относительно этого: Русский феодальный архив. М., 1992. Ч. 5. С. 1008; Турилов А.А. Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах. 2000. М., 2001. С. 257–258, 277–278.

²⁸² См.: Древний помянник... С. 50; Пацутно В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.А. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 147, 152. Отметим также возможность его знакомства с Мисаилом, когда тот был смоленским владыкой – ведь существует предположение о наличии у Ермолина многочисленной родни на Смоленщине (см.: Седельников А.Д. «Послание от друга к другу» и западнорусская книжность XV века // Известия АН СССР. Сер. VII. Отд. гуманитарных наук. 1930. № 4. С. 230).

²⁸³ См.: Русский феодальный архив... Ч. 5. С. 1007

²⁸⁴ См.: Московский летописный свод конца XV века // Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1949. Т. 25. С. 280.

²⁸⁵ Об этой миссии Якуба упоминает в 1459 г. митрополит Иона в письме к смоленскому епископу Мисаилу (последняя публикация: Русский феодальный архив... Ч. 1. С. 124–127), который, однако, вопреки призывам Ионы, поддержал униата Григория, а впоследствии, в качестве его преемника, обратился к Сиксту IV с посланием, которое нами анализируется. Нельзя согласиться с позицией Н. Сеницыной, которая, рассматривая это послание Ионы, идентифицировала хорошо известного по источникам 1440–60-х гг. писаря Якуба как папского нунция Николая Якуба (Якуби Загупити), который якобы получил почетную должность королевского писаря в целях придания веса его посольству в Москву (см.: Сеницына Н.В. Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 97).

Собственно, и в 1468 г. его миссия, скорее всего, состояла в отстаивании митрополичьих прав Григория, которые в феврале 1467 г. признал константинопольский патриарх Дионисий²⁸⁶; при этом заслуживают внимания как последовательное участие «Якуба-писаря» в борьбе Григория Болгарина за «Верхнюю Русь», так и то, что его постоянным спутником был «Ивашенец». Детальных известий о нем не сохранилось. М. Грушевский, анализируя ярлыки крымских ханов великим литовским князьям, называет этого Ивашенца «киевским боярином второй половины XV ст.», дважды направлявшимся с посольством в Крым для получения ярлыков от Нур-Девлета и Менгли-Гирея (60-70-е гг. XV в.)²⁸⁷. Последний в начале XVI в. в переписке с литовским двором вспоминал о том, что «пана Ивашков сын пан Ивашенцо» «межи царя, отца нашего, и межи короля Казимира... гораздо служил, много жалования видал»²⁸⁸. Соответственно, представляется несомненным, что именно он упомянут в перечне «подписантов» Мисаилового письма как «пан Иоан с Киева... посол мирный к поганом о утверждении мира христианских сынов» – тем более что он фигурирует тут как брат «благородного пана Романа с Киева, старосты путивльского», в котором безошибочно угадывается путивльский наместник Роман Ивашкович, известный по Казимировым привилегиям 1482 и 1487 гг.²⁸⁹. Интересно, что в Мисаиловом послании, как и в упомянутых выше документах, писарь Якуб и Ивашенец фигурируют рядом – лишний раз демонстрируя, что среди «подписантов» письма нет случайных людей и за каждым из них проглядывает определенная проунионная традиция.

Правда, вполне очевидной она является лишь в отношении Михаила Олельковича (который в 1470 г. представлял в Новгороде интересы не только Казимира, но и Григория Болгарина) и Солтанов, старший из которых, Александр, в 1467–1469 гг. совершил путешествие по Западной Европе и в Святую Землю. Находясь в Риме, он был принят в лоно католической церкви самим папой Павлом II без процедуры повторного крещения – которое, однако, считали обязательным в Вильно, где местная католическая община отнеслась к Солтану с недоверием и враждебностью, засвидетельствовав, таким образом, расхождения между позицией папского престола и виленского клира²⁹⁰. Как ни странно, никем из исследователей до сих пор не отмечено, что путешествие Солтана на Запад могло быть связано с поиском невесты для Ивана III, овдовевшего в апреле 1467 г. Не следует забывать, что история его сватовства к Софии Палеолог известна лишь в общих чертах, и специалисты не исключают наличие в ней польско-литовского «следа». Немаловажно, что Иван III, в соот-

²⁸⁶ См.: *Синицына Н.В.* Третий Рим... С. 112.

²⁸⁷ См.: *Грушевський М.* Історія України-Руси. Кшв, 1993. Т. 4. С. 458–459; *Lietuvos Metrika. Knyga № 8.* Vilnius, 1995. P. 59. Заслуживает внимания то, что в этих посольствах его спутниками были Ян Кучукович и Богдан Андрушкович Сакович, принадлежавшие к ближайшему окружению Казимира Ягеллончика (см.: *Jarmolik W.* Kariery polityczne dworzan litewskich Kazimierza Jagiellonczyka // *Europa Orientalis* // *Polska i jej wschodni sąsiedzi od średniowiecza po współczesność.* Toruń, 1996. S. 97–99); это, безусловно, характеризует общественный статус самого Ивашенца.

²⁸⁸ *Lietuvos Metrika...* P. 83, 90–91.

²⁸⁹ См.: Русская историческая библиотека. СПб., 1910. Т. 27. Стб. 227, 387. Отметим как произвольные и необоснованные генеалогические построения Н. Яковенко, в соответствии с которыми Роман Ивашкович «потерял» своего брата Ивашенца, получив взамен обширную родню и, главное, целых четырех сыновей (см.: *Яковенко Н.М.* Украшська шляхта з кшця XIV до середини XVII ст.: (Во-линь і Центральна Україна). Кшв, 1993. С. 154, 156–157, 159) тогда как на самом деле он имел единственную дочь, на которой был женат первым браком князь Иван Ршнский; после измены последнего ее земли получили как «дядьковщину» племянники Романа Ивашковича – Богдан, Андрей и Дмитрий Ивашенцевичи (*Lietuvos Metrika...* P. 320). Неточны и данные М. Бычковой (см.: *Бычкова М.Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 63–64). Верную гипотезу относительно родственных связей между Ивашенцевичами и Романом Ивашковичем высказал еще А. Бонецкий (см.: *Boniecki A.* Poczet rodow w Wielkim Ksiestwie Litewskim w XV i XVI wieku. Warszawa, 1887 S. 100).

²⁹⁰ См.: *Флоря Б.Н.* Попытка осуществления... С. 43–44. Подробнее о путешествии Александра Солтана (с привлечением двух новых документов из фондов Национальной библиотеки в Париже) см.: *Paravicini A., Paravicini W.* «Alexander Soltan ex Lithuania, ritum Grecorum sectans»: Eine ruthenisch-polnische Reise zu den Höfen Europas und zum Heiligen Land 1467–1469 // *Zwischen Christianisierung und Europäisierung.* Stuttgart, 1998. S. 367–401.

ветствии с волей своего отца, пребывал под «опекой» Казимира, а сам брак мог стать первым шагом правителя Московии (который в начале 1470-х гг. полностью разорвал связи с Константинопольской патриархией) на пути к церковной унии²⁹¹. Симптоматично, что в письме неизвестного автора, которым, по свидетельству летописцев, в феврале 1469 г. и начались переговоры о браке, шла речь о том, что, в силу своей верности православию, София Палеолог отказала двум женихам – и ими, вместо кипрского короля и герцога Караччиоло, были названы король Франции и великий князь миланский, через чьи владения пролегал путь Александра Солтана. Напомним также, что мисаиловому посланию 1476 г. предшествовал аналогичный документ, переданный в 1473 г. папскому легату Антонио Бонумбре (который сопровождал Софию Палеолог в Москву) на обратной дороге в Италию. Очевидно, стоит поразмыслить над тем, таким ли стихийным и случайным было это первое обращение к Сиксту каким его принято представлять в литературе²⁹².

Совсем неожиданные, на первый взгляд, контакты имел, очевидно, и Иван Солтан. Б этой связи заслуживает внимания не только то, что «юнейший» из Солтанов упомянут в послании Сиксту, как и в известном сообщении Сакрана²⁹³, рядом со своим знаменитым братом, а и то, что, будучи автором или соавтором упомянутого документа, он фигурирует в нем как «благочест[н]ый светлый в божественных писаниях книголюбец кир Иоан[н]». Представляется, что этот пышный титул дает основания отождествить его с другим книжником, известным как «кир Иоанн», – автором труда под названием «Жил стрекание», представляющего собой медико-астрологическое пособие по кровопусканию²⁹⁴. Правда, авторство это было несколько иллюзорным, поскольку, обращаясь к «аввоосвященному кир Алексею», которому в виде послания адресовалась упомянутая книга, «кир Иоанн» прямо задекларировал компилятивный характер своего сочинения – то, что он использовал («сбрав воедино и... исправя, предложих») труды «римских, ел-линских и халдейских докторов и астрологов».

Особенно примечательно то, что среди работ, упомянутых «кир Иоанном», встречаются «Астрономия», «Альманах», «Аристотелевы врата» и «Шестокрыл» – т. е. книги, ассоциировавшиеся с литературой «жидовствующих», которые в середине XVI в. были внесены в индекс запрещенных в России «злых ересей», включенный в «Стоглав» и «Домострой»²⁹⁵.

Даже в XVII в. те, кто пользовался этими книгами (в частности, «Шестокрылом», который «кир Иоанн» рекомендовал как пособие для определения фаз луны и времени солнечных и лунных затмений), считались «зело мерзостными пред Господом Богом»²⁹⁶. Во времена же Ивана Грозного любителей таких книг ожидало не только отлучение от церкви, но и «великая опала» от царя. Именно поэтому вызывает сомнение отождествление автора «Жил стрекания» с Иваном Рыковым, который считается псковским книжником из окружения Ивана Грозного²⁹⁷ – тем более что основной труд, приписываемый Рыкову (одиозная книга Рафли,

²⁹¹ См.: Хорошкевич А.А. Русское государство в системе международных отношений. М., 1980. С. 177–182.

²⁹² См., например: Halecki O. From Florence to Brest (1439–1596). Hamden (Conn.), 1968. P. 100.

²⁹³ См.: Kutrzeba St., Fijalek J. Kopiaż rzymski Erazma Ciolka z początku wieku XVI // Archiwum Komisji Historycznej. Krakow, 1923. Ser. 2. T. 1. S. 75.

²⁹⁴ См. короткую характеристику: Соболевский А.М. Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков: Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 132–133. Примеч. 1; Турилов А.А., Чернецов А.В. К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // Герменевтика древнерусской литературы XI–XVI века. М., 1989. С. 420–424 (далее: Герменевтика).

²⁹⁵ Царския вопросы и соборныя ответы о многоразличных церковных чинех (Стоглав) / Изд. Н. Субботин. М., 1890. С. 188–189; Домострой по Коншинскому списку и подобным. М., 1908. С. 22.

²⁹⁶ Цит. по: Соболевский А.М. Переводная литература Московской Руси... С. 413.

²⁹⁷ Наиболее детально: Герменевтика... С. 420–424 (правда, здесь, как и в других работах А.А. Турилова и А.В. Чернецова, о которых речь пойдет ниже, эта гипотеза сформулирована достаточно осторожно).

также внесенная в индекс книг, запрещенных Стоглавым собором)²⁹⁸, дошла до нас в форме послания, адресованного все тому же «кир Иоанну».

Параллельно, думается, нужно пересмотреть и гипотезу относительно авторства Рыкова в отношении книги Рафли, основанную на объединении заголовка („Предисловие святцам, творение грешнаго раба Иоанна Рыкова») с помещенной ниже информацией о «выходе» автора «со царем Иоанном Васильевичем... от нас и от наших псковских предел в царствующий град Москву» (с. 290). Если мы откажемся от постулируемого А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым отождествления Ивана Васильевича с Иваном IV, отдав, вместо этого, предпочтение его деду Ивану III²⁹⁹, то, с одной стороны, синхронизируем его с уже известным нам «кир Иоанном», а с другой – откроем качественно новую страницу в истории пресловутой новгородско-московской ереси, известной как движение «жидовствующих», чьи сторонники, как известно, в течение длительного времени пребывали в ближайшем окружении Ивана III³⁰⁰.

Поскольку обе упомянутые нами книги-«послания» – «Жил стрекание» и Рафли – находятся в самой тесной связи³⁰¹, не представляется произвольным допущение, что составителем второй был адресат первой – «авво-освященный кир Алексей», в котором нетрудно узнать духовного лидера «жидовствующих» Алексея³⁰²; он, как известно, прибыл в Москву в свите Ивана III, который сделал его протопопом главного кремлевского храма – Успенского собора. На правомерность такой идентификации указывают как ссылка составителя книги Рафли на его духовных «чад», на «нас и нашу братию» (с. 291, 294), так и имя одного из этих «братьев», мимоходом упомянутое в книге – псковича Захария, в котором безошибочно угадывается его соратник и единомышленник из псковского Немчинова монастыря, который после смерти Алексея характеризовался как «ересем начальник»³⁰³.

Кроме того, находит подтверждение еще один факт из истории «жидовствующих», на опровержение которого потратил в свое время столько сил Я.С. Лурье: связь Алексея с ересиархом Схарией, спровоцировавшего, по утверждению Иосифа Болоцкого, движение «жидовская мудрствующих». Дело в том, что в последнее время доказана не только историчность Схарии, которого все тот же Лурье считал литературной фикцией, но и то, что именно он перевел труды по логике Маймонида и Аль-Газали, составившие сочинение,

²⁹⁸ Ее исследование и публикация по единственному сохранившемуся списку рубежа XVII–XVIII вв.: Турилов А.А., Чернецов А.В. Отреченная книга Рафли // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 40. С. 260–344 (далее: Рафли). Несколько шире о ней же: Симонов Р.А., Турилов А.А., Чернецов А.В. Древнерусская книжность (Естественнонаучные и сокровенные знания в России XVI в., связанные с Иваном Рыковым). М., 1994. (далее: Книжность). Отметим, что мы используем термин «книга Рафли» лишь в отношении первой части текста, напечатанного в 1985 г. А.А. Туриловым и А.В. Чернецовым, которая представляет собой законченное произведение, адресованное «кир Иоанну» (ср. с мнением публикаторов: Рафли. С. 267, 276). Отсылки на ее текст даются нами в статье в круглых скобках без дополнительных указаний на источник.

²⁹⁹ Отметим, что это отождествление не противоречит терминологии послания: великие князья московские титуловались царями со времен Василия II. См.: Русский феодальный архив... Ч. 5. С. 983–984; Успенский Б.А. Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 335–336. К приведенным в этих работах примерам стоит прибавить еще один – из круга литературы, связанной с проблемой «жидовствующих». Имеем в виду послание Феодора Жидовина, крестившегося по наущению митрополита Ионы и «русского царя» Василия II (Послание Феодора Жидовина // Чтения в императорском Обществе истории и древностей российских. 1902. Кн. 3. Отд. 2. С. 109).

³⁰⁰ Наиболее основательный обзор истории ереси и тексты соответствующих источников см.: АФЕД.

³⁰¹ В литературе справедливо отмечалось, что книгу Рафли и «Жил стрекание» (это произведение, кстати, оценено позднейшим копиистом как «книга или послание, или предлог слова») объединяют эпистолярная форма, календарно-астрономическая и астрологическая проблематика и ряд терминологических параллелей (Рафли. С. 276; Герменевтика. С. 420–423).

³⁰² Заслуживает внимания то, что, хотя оба корреспондента обращались друг к другу как к «равноангельному лицу», в тоне автора книги Рафли ощущаются менторские нотки и склонность к поучениям – тогда как в словах «кир Иоанна», обращенных к «кир Алексею», проглядывает нечто большее, чем уважение к духовному лицу.

³⁰³ АФЕД. С. 385.

известное как «Логика сиречь словесница»³⁰⁴. Между тем уже издатели книги Рафли отметили характерное текстуальное совпадение между этой книгой и «Логикой» – ссылку на Аристотеля как «главу всем философам, первым и последним»³⁰⁵. По наблюдениям М. Таубе, эта фраза отсутствует в «Логических терминах» Маймонида – она заимствована из другой работы философа, «Путеводителя растерянных», и является интерполяцией составителя «Логики»³⁰⁶. Нельзя исключить также, что со Схарией связаны и некоторые другие сочинения, из которых состоит книга Рафли, – по крайней мере, в имеющейся тут легенде о персидских мудрецах заметна та же литературная техника, что и в «Логике сиречь словеснице»: переводчик надиктовывал текст своему помощнику³⁰⁷. Схожими были и интенции переводчиков: как в «Логике...», так и в легенде о мудрецах исследователи усматривают желание скрыть тот факт, что оригинал имел мусульманское происхождение и был написан по-арабски³⁰⁸.

К тому же, рассматривая эту легенду (занимающую, по наблюдениям специалистов, особое место в русской письменной традиции и средневековой книжности в целом³⁰⁹), нельзя не отметить еще один принципиальный момент: «кир Иоанн» не только знал ее текст, но и использовал его при написании послания Сиксту, придав терминологии документа несколько искусственную форму. Так, употребленное в отношении Ивашенца определение «строитель градский» не имеет соответствий в номенклатуре тогдашних должностей БКЛ – однако фигурирует в упомянутой легенде вместе с тремя подобными («старейшина/епарх/писарь градский»). То же самое, в известной мере, касается упоминания о полочанине Евстафии Васильевиче как о «преболынем в боярех»; полагаем, что с этим «титолом» коррелирует определение одного из персонажей легенды: «муж именем Ептай от бол(ь)ших во граде» (с. 303). Понятно, что в дефинициях «подписантов» послания Сиксту вряд ли присутствует некий «легендарный» (ролевой, символический) подтекст; однако знакомство с легендой «кир Иоанна» весьма вероятно – и, соответственно, вероятным является и его знакомство с Алексеем еще до 1476 г.

Вообще же составитель книги Рафли уже в своем предисловии (с. 290) достаточно четко указал, чем является его труд: выписками из перевода (или переводов). Одновременно это его переписывание не было сугубо механическим, поскольку из-под пера «кир Алексея»

³⁰⁴ См.: *Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 168–198; Taube M. The 15th c Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья [= UCLA Slavic Studies, IV]. М., 2005. P. 185–208. (Пользуемся благоприятным случаем выразить благодарность профессору М. Таубе за возможность познакомиться с этой публикацией в рукописи.)*

³⁰⁵ Рафли. С. 281. В тексте книги Рафли эта фраза сформулирована несколько иначе: «А сию бо мудрость исполнил Аристотель философ, глава был всем философам первым. Мы же, последний, сие послуствуем...» (с. 302). В самоопределении «последний» явно ощутимы те же эсхатологические мотивы, что и в послании Сиксту о которых говорилось выше; оно, несомненно, указывает на то, что текст сформировался перед 1492 г. (вспомним, между прочим, оппозицию «первые» / «последние» в «Изложении пасхалии» митрополита Зосимы). Отметим также, что в оригинале книги Рафли (текст которой дотлел до нас в искаженном виде) заимствование из «Логики сиречь словесницы» было обширней, чем фраза, отмеченная ее публикаторами: в Рафли говорилось также о том, что «сыны Израилевы... по пленении испустились» на мудрость Аристотеля, равную мудрости пророков (с. 302).

³⁰⁶ См.: *Тау бе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam: Памяти Я.С. Лурье. СПб., 1997. С. 241, 244.*

³⁰⁷ Ср. наблюдения: Рафли. С. 278; *Taube M. The Kievan Jew Zacharia... P. 182.* Возможно, однако, что в БКЛ практика надиктовывания была развита в больших масштабах, чем это можно предположить (ср.: *Ктан Е. Росшсы кторичш Мїфт. Кшв, 2001. С. 224, 229*). В прошлом это явление было достаточно распространенным (см. гипотезу о надиктовывании перевода Св. Письма Кириллом и Мефодием: *Шьоберг А. Некоторые замечания о лексическом варьировании в переводах первоучителей Кирилла и Мефодия // Старобь-лгаристика. 1980. № 2. С. 42*).

³⁰⁸ См.: *Таубе М. Подлинный и вымышленный Иерусалим в восточнославянских переводах с еврейского 15-го века // Jews and Slavs. Jerusalem; Kyiv, 2000. Vol. 7. С. 45. Ср.: Книжность... С. 117–120, 123.*

³⁰⁹ Рафли. С. 272; Книжность. С. 123–125.

текст вышел заметно «христианизированным». Чувствуется, что он стремился доказать «кир Иоанну», что отсылаемое ему произведение (являющееся, по сути, пособием по геомантии) не противоречит православной традиции и не содержит в себе «еретического и схизматического умысла». Он подчеркивал, что «сия бо вся дела триипостаснаго божества, Отца и Сына и Святаго Духа» (с. 303), призывал постоянно обращаться мыслями к Богу «в молении и в молитвах, и во всех духовных делах» (с. 301) и, кажется, был убежден, что в сочетании с определенными молитвами ворожба по книге Рафли вполне вписывается в христианский этос. Понятно, что обработанный таким образом текст книги Рафли не кажется целостным; это, однако, никоим образом не означает, что в сознании ее составителя это соединение христианского рвения и интереса к тайным знаниям не было органичным и что он прибегал к «благочестивой» фразеологии лишь в целях маскировки своих еретических интересов.

Правда, в тексте книги Рафли присутствуют элементы камуфляжа (как и во всей литературе «жидовствующих», к которой она примыкает³¹⁰) – в частности, в виде синонимии «Рафли сиречь святцы» (с. 295, 296, 297 и др.)³¹¹, куда более отдаленной, чем «Логика сиречь словесница» Схари. Однако в настоящее время нам вообще трудно судить о намерениях составителя книги – особенно принимая во внимание то, что она дошла до нас в поврежденном виде. Нельзя не заметить несоответствие содержания названию, фигурирующему во вступительной части этого произведения, – «миротворный круг» (с. 290). Это тем более принципиально, если принять во внимание, что именно в составе «миротворных кругов» сохранилось еще одно произведение календарно-астрономического содержания, которое в одном из многочисленных списков (РГАДА. Ф. 188. Оп. 1. № 632. Втор пол. XVII в.) названо, как и Рафли, «творением» Ивана Рыкова³¹². Речь идет опять-таки о послании, на этот раз адресованном новому «равноангельному лицу» – «цареву книжчю кир Софронию Постнику»; оно начинается притчей «О царе-годе», смысл которой толкуется в книге Рафли³¹³.

³¹⁰ Это признают даже те исследователи, которые видят в книге Рафли «творение» Рыкова; усматривая в ее тексте «яркие черты западнорусского происхождения» (особенности языка, включая полонизмы) и «следы восточного первоисточника» (ориентализмы и гебраизмы), исследователи приходят к выводу, что это произведение принадлежит к одному кругу с «Шестокрылом» и некоторыми другими сочинениями, распространявшимися в связи (или параллельно) с ересью (Герменевтика. С. 414–415; Рафли. С. 261, 277–278, 285; Книжность. С. 127–129). Эти наблюдения, понятно, снимают вопрос об авторстве Рыкова в отношении книги Рафли в буквальном смысле этого слова. В итоге, признавая факт существования «до-рыковских» Рафлей (т. е. той их редакции, которая осуждалась Стоглавым собором и попала на Русь, предположительно, в конце XV в.), А.А. Турилов и А.В. Чернецов пытаются выявить меру участия Ивана Рыкова в создании текста, который он назвал своим произведением, и останавливаются на гипотезе, что с деятельностью этого книжника связана «христианизация» книги Рафли в середине XVI в., после ее осуждения Стоглавым собором (Рафли. С. 273, 279, 283, 285).

³¹¹ Термин «святцы» использовался и «кир Иоанном», который в своей компиляции «Жил стрекание» называл так «календарь» – или, точнее, годовой астрологический прогностик «по еллинскому и латинскому обычаю» (см.: *Соболевский А.М.* Переводная литература Московской Руси... С. 132–133). Такие прогностики были очень распространены в тогдашней Западной Европе; напомним, что к этой традиции приобщился и выходец из Западной Украины Юрий Дрогобыч – и благодаря этому первым произведением, напечатанным украинцем, стала его «Прогностическая оценка текущего 1483 г.», посвященная Сиксту IV. Интересно, что с именем Юрия Дрогобыча связано сочинение, которое Соболевский считал связанным с деятельностью «жидовствующих», вопреки его нееврейскому происхождению. Имеем в виду одну из астрологических статей Холмского сборника XVI в. (в его составе до нас дошли, в частности, «Космография» и «Шестокрыл»), которая, как выяснил И. Паславский, дублирует (в переводе) латиноязычный текст, вышедший из-под пера Дрогобыча в 1490 г. (см.: Там же. С. 427; *Паславський І.* Юрій Дрогобич і його епоха // Жовтень. 1983. № 8. С. 104; *Паславський І.* Наукові знання у контексті української культури другої половини XVI – першої половини XVII ст. // Записки НІШ. Львів, 1996. Т. 231. С. 36–37). К сожалению, до сих пор не выяснено, что это: непосредственный перевод или результат пользования общим источником (см.: *Ісаєвич Я.* Юрій Дрогобич // Історія України в особах: Литовсько-польська доба. Київ, 1997 С. 91).

³¹² См.: *Леонид, архимандрит.* Систематическое описание славянорусских рукописей собрания графа А.С. Уварова. М., 1893. Ч. 2. С. 56–71; *Соболевский А.М.* Переводная литература Московской Руси... С. 127; *Турилов А.А., Чернецов А.В.* Софроний, книжничий Ивана Грозного, и адресованное ему сочинение // Археографический ежегодник за 1982 г. М., 1983. С. 88–89; Рафли. С. 273.

³¹³ Неясно, содержалась ли эта притча (см. ее публикацию: Книжность... С. 151–152) в оригинале книги Рафли (см. относительно этого: Рафли... С. 271, 273, 279), однако текстуальная связь между ней и легендой о персидских мудрецах несомненна: тут также фигурируют довольно туманные по своему значению термины «епарх» и «строитель» (и к тому же еще и конструкции вроде: «строят царския вещи», «строением епарховым угодно служаху царю»). Кроме того, в притче «О

А.А. Турилов и А.В. Чернецов относят и это послание к «наследию» Рыкова – хотя такое авторство отнюдь не очевидно. Это подчеркнула уже Р.П. Дмитриева, отметив, что нельзя считать окончательно решенным вопрос о роли Ивана Рыкова в создании цикла статей, начинающихся притчей «О царе-годе», ведь его имя значится только в одном из нескольких десятков списков и может быть просто поздней припиской³¹⁴. Уместность этого замечания акцентируется тем, что тот же самый текст в 1630 г. был «присвоен» неким Якимом Денисовичем Ивановым, который фигурирует в одном из списков как адресат послания (его имя при этом зашифровано: «возлюбленный о Христе кир, гласный безприступный, громный согласный, гласный паки безприступный» и пр.)³¹⁵.

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

Между тем если мы откажемся от гипотезы об авторстве Рыкова и будем руководствоваться предложенным выше отождествлением «кир Иоанна» с Иваном Солтаном, то, с легкостью «опознав» всех действующих лиц, обнаружим новые подтверждения известным историческим фактам и свидетельствам источников. Прежде всего, получает наглядное подтверждение характеристика протопопа Алексея из «Сказания о новоявившейся ереси» – то, что он вместе с Федором Курицыным «звездозаконию прилежаху и многим баснословием, и астрологи, и чародейству, и чернокнижию»³¹⁶. Эта общность интересов Алексея и Курицына также иллюстрируется соответствующими текстами: как отмечают исследователи, одна из таблиц, имеющихся в книге Рафли, несколько напоминает «литорею в квадратах» из «Лаодикийского послания»³¹⁷ – а вступительная часть последнего («Душа самовластна...»), по наблюдениям М. Таубе, представляет собой заимствование из перевода «Тайной тайных» («Аристотелевых врат»), чья лексика, как отмечал еще Соболевский, близка лексике «Логик сиречь словесницы»⁷⁹. Весомости этому замечанию придает то, что в настоящее время, как уже отмечалось выше, перевод «Логик...» «атрибутируется Схарию, который, по словам того же «Сказания о новоявившейся ереси», «прелсти... и в жидовство отведе» протопопа Алексея³¹⁸.

Тот, как известно, оказавшись в Москве, активно распространял свои идеи, нашедшие тут многочисленных адептов. Один из них, книжник Иван Черный, оставил известную

царе-годе», как и в легенде, мы находим термин, вполне органичный в ее контексте («царские палаты»), но весьма неуклюже использованный «кир Иоанном» при определении статуса Ивана Ходкевича в послании Сиксту: «великонарочитый в полате». Это «привязывает» притчу к концу XV в. и заставит усомниться в справедливости предположения, что она относится к авторским работам Ивана Рыкова (см.: Рафли. С. 274); скорее всего, к ее созданию в какой-то форме приобщился все тот же «кир Алексей», что и дало ему основание провозгласить ее своими «грубыми стихами».

³¹⁴ См.: Дмитриева Р.П. Иван Рыков // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2. Ч. 1. С. 387

³¹⁵ См.: Соболевский А. И. Переводная литература Московской Руси... С. 128; Рафли. С. 274–275.

³¹⁶ АФЕД. С. 471, 481. Интересно, что использованный в этой характеристике термин «баснословие» коррелирует с лексикой «еретиков»: в одной из статей из «Миротворных кругов» при толковании связи между днями недели и богами античного пантеона отмечается: «тако баснословят еллини» (Книжность. С. 156, 157).

³¹⁷ Рафли. С. 277

³¹⁸ АФЕД. С. 469, 478.

приписку к «Эллинскому летописцу»³¹⁹. Возможно, ее финальную фразу («О господи радоватис») можно рассматривать как своеобразный «индикатор» связей Ивана с протопопом Алексеем – ведь подобное приветствие содержит вся корреспонденция, связанная с «кир Алексеем»: его письма к Софронию и Иоанну, а также послание последнего с «Жил стреканием» („кир Софронию Постнику радоватися»; «всем радоватися совершенно о Христе бозе», «всем, иже в благочестивой вере прославшим, радоватися»; «равноангельному твоему лицу радоватися»)³²⁰. Не исключено, что этот словесный оборот (вместо более привычного «здравствовати [о господе]»³²¹) служил своеобразным «знаком», которым маркировали свои послания еретики. Одновременно они могли пользоваться и настоящим кодом – пермским алфавитом; заметим, что «пермские глоссы» Черного³²² отчетливо коррелируют с тем подчеркнутым интересом к их творцу, Стефану Пермскому, который с удивлением отмечают исследователи книги Рафли³²³. Возможно также, что именно такое использование этого алфавита вызвало массовое уничтожение памятников пермского письма во времена Ивана Грозного.

Впрочем, интерес к Стефану Пермскому со стороны составителя книги Рафли, включившего в свой труд отрывок из его Жития (с. 294), мог иметь и иную подоплеку. Не следует забывать, что Стефан известен своим поучением против стригольников³²⁴ – еретиков, чьим средоточием в первой половине XV в. был Псков. Между тем именно отсюда происходили Алексей и Захар – а последнего новгородский архиепископ Геннадий постоянно называл стригольником, жалуясь на то, что тот «перестригл детей боярьских», служивших Федору Вельскому и провозгласил еретиком самого Геннадия; понятно, что эту самонадеянность Захара питала его поддержка в придворных кругах – то, что, по словам Геннадия, «о нем нехто печаловался»³²⁵. В роли таких «печалников» выступали Алексей и Федор Курицын, которые «толико же дръзновение тогда имеаху к дръжавному... яко никто ж ин»³²⁶.

По источникам, до сих пор считавшимся связанными с «жидовская мудрствующими», такой «взлет» Алексея представляется неожиданным и необъяснимым. Однако послание «кир Алексея» к Софронию³²⁷ ясно показывает, что его появлению в Москве в 1480 г. предшествовала более или менее длительная предыстория.

Софроний сопровождал Ивана III, когда тот, по словам Алексея, «изыде» в Москву «от наших псковских предел» (с. 290). Рискую навлечь на себя обвинения в искажении текста, предположим, что в этой фразе говорится о визите великого князя в Новгород, где Алексей, как известно, был «попом на Михайловской улице» – а упоминание о Псковщине (ср. также в послании к «кир Иоанну»: «изыдох от нас и от наших псковских предел») объяс-

³¹⁹ Оpubл.: АФЕД. С. 278–280.

³²⁰ См.: Рафли... С. 290, 294; *Соболевский А.М.* Переводная литература Московской Руси... С. 132.

³²¹ Ср.: *Русский феодальный архив...* Ч. I. № 56. С. 197; *Прохоров Г.М.* Непонятный текст и письмо к заказчику в «Слове о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» // *Груды Отдела древнерусской литературы*. 1985. Т. 40. С. 230.

³²² Оpubл.: АФЕД. С. 280–299.

³²³ См.: *Книжность...* С. 104.

³²⁴ Оpubл.: АФЕД. С. 234–243.

³²⁵ См.: АФЕД. С. 378–380.

³²⁶ См.: Там же. С. 377, 481.

³²⁷ Относительно личности Софрония мы не располагаем никакой исторической информацией. Возможно, объяснение этому следует искать в специфике источника, каковым является послание Алексея: возвышенность его стиля стала причиной использования библеизма «книжчий», который мог выступать субститутутом терминов «дьяк» или «подьячий» (относительно такой трансформации см.: *Прохоров Г.М.* *Нил Сорский* // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 133; ср. с другими вариантами синонимии: *Темчин С.Ю.* О разграничении лексических архаизмов и инноваций в церковнославянском тексте: варианты книжничий и книжъчий в списках Евангелия XI–XVI вв. // *Slavistica Vilnensis*. 1995. Вильнюс, 1997. С. 64–81), и, таким образом, речь шла о какой-то рядовой личности. Не исключено также, что он скрывается за каким-нибудь некалендарным именем (вспомним, например, дьяков-еретиков Истому и Сверчка).

няется тем, что он выступал в этом письме не как индивидуум, а как представитель псковского еретического кружка, каким-то образом связанного с аналогичной группировкой в Москве. Речь, таким образом, шла не о «я», а о «мы»: «Понуди нас восписати... Написах же моею многогрешною рукою... И послахом ко твоему равноангельному лицу... Да прочтется сия книга и прочим нашей братии, у вас пребывающим, иже с нами союзом любви христове сопряженные» (с. 290). Соответственно, Алексей был только исполнителем определенного «заказа», реализация которого должна была способствовать укреплению неких псковско-московских контактов. То, что предметом этого «заказа» был довольно сомнительный, с точки зрения ортодоксов, текст календарно-астрономического содержания, вполне вписывается в контекст придворной жизни первых десятилетий Иванова правления (вспомним, например, хотя бы Феодора Жидовина, который на рубеже 1460-70-х гг. по поручению Ивана III и митрополита Филиппа создал такое парадоксальное произведение, как «Книги, глаголемые Псалтырь»³²⁸).

Что касается времени, когда происходили все эти события, то, вероятнее всего, в письме Алексея к Софронию речь шла о визите Ивана III в Новгород в 1476 г. Другое письмо Алексея, адресованное «кир Иоанну» и написанное уже после того, как автор «со царем Иоанном Васильевичем изыдох... в царствующий град Москву», было написано, очевидно, вскоре после 1480 г., когда, вернувшись из Новгорода, Иван III сделал Алексея протопопом только что построенного Успенского собора. Впрочем, вызывает удивление, что «кир Иоанн», названный в послании Сиксту «подскарбим найвышшим земским Великого князства Литовского», фигурирует в послании Алексея как житель Пскова и «писарь градский» (с. 294)³²⁹ – особенно если руководствоваться справочными изданиями, где Иван Солтан значится в должности подскарбия земского еще в августе 1486 г.³³⁰ Однако на самом деле в документе, который при этом цитируется³³¹, говорится о совершенно ином лице – Иване Александровиче Стретовиче; так что, выходит, мы не имеем никаких известий о судьбе Ивана Солтана после 1476 г. Это делает возможным допущение, что он появился в Пскове в связи с теми же событиями, которые обусловили появление на Новгородщине Федора Вельского (где, напомним, он стал жертвой самоуправства чернеца Захара). Имеем в виду пресловутый «заговор князей» 1480–1481 гг., стоивший жизни Михаилу Олельковичу который, как принято считать, был раскрыт не без помощи еще одного из известных нам «подписантов» – Ивана Ходкевича³³². Вполне вероятно, что младший из Солтанов также был посвящен в планы заговорщиков – и вполне закономерно, что после их краха он нашел пристанище у псковских «братьев»³³³.

³²⁸ См. детальный анализ этого произведения: *Zuckerman C.* The «Psalter» of Feodor and the Heresy of the «Judaizers» in the Last Quarter of the Fifteenth Century // *Harvard Ukrainian Studies*. 1987. Vol. XI. № 1/2. P. 77–99.

³²⁹ Термин опять-таки заимствован из легенды о персидских мудрецах и кажется несколько искусственным – хотя имеется, например, одиночное упоминание о «писаре городском» в Дорогичине (1511): Акты, относящиеся к истории Западной России. СПб., 1848. Т. 2. № 64. С. 80–81; Русская историческая библиотека. Т. 20. Ст. 665.

³³⁰ См.: *Urządnicy centralni i dostojnicy Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVIII wieku: Spisy*. Kornik, 1994. S. 155. № 1203.

³³¹ См.: Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. СПб., 1863. Т. 1. № 229. С. 295; *Свенцицкий И.* Лаврашевское Евангелие начала XIV века (палеографически-грамматическое описание) // *Известия Отделения русского языка и словесности*. СПб., 1913. Т. 18. Кн. 1. С. 212.

³³² Среди работ последних десятилетий, где рассмотрена эта проблема, отметим, в частности: *Krupska A.* W sprawie genezy tzw. spisku książąt litewskich w 1480–1481 roku: Przyczynek do dziejów walki o «dominium Russiae» // *Roczniki Historyczne*. 1982. R. XLVIII. S. 121–146; *Кром М.М.* Меж Русью и Литвой: Западнорусские земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. М., 1995. С. 72–77.

³³³ На знакомство Солтана с Алексеем указывают отмеченные выше пассажи из послания Сиксту; эти контакты могли завязаться при посредничестве Михаила Олельковича, который, как известно, привез в Новгород Схарию в 1470 г. Возможно, фрагмент одного из ранних посланий Алексея к Ивану Солтану сохранился в составе одного из «миротворных кругов» (см.: *Соболевский А.М.* Переводная литература Московской Руси... С. 128), где говорится о «братьях по плоти» адресата – и это снова-таки напоминает фразеологию послания Сиксту где именно так «отрекомендован» Михаил Олель-

Остается лишь сожалеть, что их деятельность осталась практически неизвестной историкам, окрестившим «жидовствующую-щих» новгородско-московскими еретиками. Очевидно, однако, что именно она со временем «отозвалась» посланиями псковского монаха Филофея – а в конце XVI в. уцелевшие фрагменты работ Алексея (чье табуизированное имя, очевидно, вычеркивалось так же, как и имя митрополита Зосимы) были собраны и переписаны псковичем Иваном Рыковым, превратившись в его «творение». Что касается Ивана Солтана, то в его деятельности (собственно говоря, в его посланиях, адресованных, с одной стороны, папе Сиксту IV, а с другой – «кир Алексею») сфокусировалось то разнообразие культурных импульсов, которые в последние десятилетия XV в. питали духовную жизнь в Восточной Европе³³⁴. Характерно, что дальнейшему развитию этих тенденций воспрепятствовало активное противодействие московских официальных кругов: с одной стороны, была прекращена деятельность «жидовствующих», тогда как, с другой, энергичное внешнеполитическое давление Ивана III, выступавшего под лозунгом защиты православия, вынудило верхушку ВКЛ отказаться от попыток реализации церковной унии, инициированных митрополитом Иосифом. Таким образом, сказалась общность исторических судеб жителей этих территорий, вполне очевидная для почитателей книги Рафли: кому, как не им, было знать, что они живут под знаком Крона (Сатурна), и эта планета «стоит над Рускою землею и над Литовскою, над Великим Новым градом и над Москвою и над Литвою».

кович («брат по плоти пресветлаго короля полско-го... Казимира»). Жаль, что мы не имеем документов последнего, адресованных Михаилу Олельковичу; к его отцу он обращался как к «брату» (см., например: Русский феодальный архив... Ч. 1. № 29. С. 139; *Грушевський А.А.* До питання про правно-державне становище київських князів XV в.: Дві грамоти в.к. Казимира з часів київського князя Олелька // *Записки НТШ.* 1899. Т. 31. С. 4).

³³⁴ Правда, в своих духовных исканиях Солтан имел не только единомышленников (вроде Михаила Олельковича), но и предшественников – в частности, в лице митрополита Исидора, который интересовался еврейской астрономической литературой (см. относительно этого: *Taube M.* *The Kievan Jew Zacharia...* P. 181).

М.В. Дмитриев (МГУ, Москва)

Структура антииудейского дискурса в «просветителе» Иосифа Волоцкого и «послании» инока Саввы (конец XV – начало XVI в.)

Обращение к произведениям антииудейской полемики и другим текстам, создававшим образ еврея в общественном сознании христианских обществ средневековой Европы, выявляет существенные различия в том, как иудаизм воспринимался (вплоть до XVII в.) в византийско-славянских культурах, с одной стороны, и в западнохристианских – с другой³³⁵. Это касается, в частности, и Московской, и Литовской Руси (России, Украины и Белоруссии). Однако установить, в чем была специфика различных элементов образа евреев и иудаизма в византийско-славянских культурах в Средние века и раннее Новое время, насколько глубоки отличия этих дискурсов от тех дискурсов, которые характерны для западнохристианского мира, как своеобразие восточнохристианских представлений об иудаизме сказалось на позднейшей истории христианско-еврейских отношений – всё это предстоит сделать в будущем.

В настоящей статье представлены результаты лишь своего рода пробного зондажа – анализа только двух русских источников конца XV – начала XVI в., формировавших и отражавших взгляд русского общества на иудаизм и евреев в десятилетия, когда религиозная жизнь России была отмечена так называемой «ересью жидовствующих»³³⁶. Названный период выигрышен тем, что перед лицом вызова, брошенного «жидовствующими», некоторые церковные полемисты заняли более или менее определенную позицию в отношении иудаизма. Она отражена в ряде текстов. Самый известный из них – «Просветитель» Иосифа Волоцкого³³⁷. Вторым по значению памятником антииудейской полемики этого вре-

³³⁵ См. помещенную в настоящем издании статью М.В. Дмитриева.

³³⁶ Прежде мы обращались к этим источникам в трех других статьях: *Dmitriev M.V. Die Sicht des Judentums im Russland des 16. Jahrhunderts // Christen und Juden im Reformationszeitalter / Hrsg. von R. Decot und M. Arnold. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2006 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft 72). S. 217–235; Dmitriev M.V. La perception et l'image du judaïsme en *Russia Orientalis* à la fin du XV^{me}-XVI^{me} siècles (remarques préliminaires) // Les Eglises et le Talmud. Ce que les Chrétiens savaient du judaïsme (XV^e-XIX^e siècles / Sous la dir. de D. Tollet. Paris: Presses de l'Université Paris – Sorbonne, 2006. P. 15–34; Dmitriev M. Joseph de Volokolamsk, était-il antisémite? // Les Chrétiens et les Juifs dans les sociétés de rites grec et latin. Approche comparative. Actes du colloque organisé les 14–15 juin 1999 à la Maison des Sciences de l'Homme (Paris) / Textes réunis par M. Dmitriev, D. Tollet et E. Teiro. Paris: Honoré Champion Editeur, 2003. P. 77–98.*

³³⁷ [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Изд. 4-е. Казань, 1903 (предшествующие издания: Казань, 1857, 1882, 1892). Научно-критическое издание «Просветителя» до сих пор не осуществлено. Однако есть ряд научных изданий отдельных текстов, легших в основу «Просветителя», см.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. Приложения; [Иосиф Волоцкий]. Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А.А. Зимина и Я.С. Лурье. М.; Л., 1959; Иосиф Волоцкий. Яко не подобает божиим церквам обид творити // Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1902. Приложения. С. 128–144; Иосиф Волоцкий. Послание архимандриту Евфимию // Кобрин В.Б. Послание Иосифа Волоцкого архимандриту Евфимию // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1966. Вып. 28. С. 227–239. Нельзя считать точно установленным время составления «Просветителя». Я.С. Лурье в результате кропотливой работы пришел к выводу, что сведение воедино разных текстов произведено Иосифом Волоцким постфактум, не ранее 1502 г., чтобы оправдать расправу с московским кружком «жидовствующих». Его мнение поставлено под сомнение (см.: Плигузов А.И. «Книга на еретиков» Иосифа Волоцкого // История и палеография. М., 1993. С. 90–139; Лурье Я.С. Когда была написана «Книга на новгородских еретиков» // ТОДРЛ. Т. 49 (1996). С. 77–88). См. также: Голейзовский Н.К. «Послание иконописцу» Иосифа Волоцкого и его адресат – Дионисий. Автореф. дис... М., 1970; Лурье Я.С. Источники по истории «Новоявившейся новгородской ереси» («жидовствующих») // Jews and Slavs / Ed. by W. Moskovitch et al. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 199–223; Лурье Я.С. О некоторых принципах критики источников // Источниковедение отечественной истории. М., 1973. С. 78–100; Luria J. Problems of Source Criticism (with Reference to Medieval Russian Documents) // Slavic Review. Vol. 27 (1968). P. 1–22; Luria J. S. Unresolved Issues in the History of the Ideological Movement of the late Fifteenth Century // California Slavic Studies. Medieval Russian Culture. Berkeley, 1984. Vol. 12. P. 150–171; Алексеев А.И. К изучению творческой

мени следует признать трактат против жидов и еретиков», приписываемый или Спиридону-Савве, литовско-русскому (литовско-руси́нскому) митрополиту или некоему монаху одного из северных монастырей Савве³³⁸. Два этих текста позволяют достаточно ясно увидеть самую структуру антииудейского дискурса восточнославянской православной культуры второй половины XV – начала XVI в.

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

Евреи и иудаизм в «Просветителе» Иосифа Волоцкого

Библиография работ, предпринимавших более или менее удачные и солидные попытки научного анализа данных о «ереси жидовствующих», включает уже сотни наименований³³⁹, те или иные мнения о ереси высказаны в десятках других книг и статей.

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

Для адекватной оценки взгляда Иосифа Волоцкого на иудаизм необходимо иметь в виду, что контакты между новгородским духовенством и представителями киевской еврейской общины, как теперь признано³⁴⁰, в самом деле имели место, и «еретики» в самом деле

истории «Книги на еретиков» Иосифа Волоцкого // Древняя Русь. 2008. № 1 (31). Март. С. 5–15; Древняя Русь. № 2 (32). Июнь. С. 60–71; Алексеев А.И. О «Просветителе» и посланиях Иосифа Волоцкого // Вестник церковной истории. 2008. № 2 (10). С. 121–220; Алексеев А.И. Жидовствующие // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XIX. С. 185–194; Алексеев А.И. Зосима // Православная энциклопедия. М., 2009. Т. XX. С. 355–360. См. также помещенную в настоящем издании статью А.И. Алексеева.

³³⁸ См.: [Спиридон-Савва]. Послание инока Саввы на жидов и на еретики/С предисл. С.А. Белокурова // О ереси жидовствующих; Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, С.О. Долговым, И.Е. Евсеевым, М.И. Соколовым // Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете (далее: ЧОИДР). 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 1–94.

³³⁹ Попытка суммарной библиографии на середину 1990-х гг.: Dmitriev M. Dissidents russes. Feodosij Kosoij. Baden-Baden: V. Koerner-Verlag, 1998 (= Bibliotheca dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles / Ed. par A. Séguenny. T. XIX). P. 53–72.

³⁴⁰ См.: Taube M. The Kievan Jew Zacharia and the Astronomical Works of the Judaizers // Jews and Slavs. Jerusalem, 1995. Vol. 3. P. 168–198; Таубе М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих // In memoriam. Сборник памяти Я.С. Лурье. СПб.: Atheneum; Феникс, 1997. С. 239–246; Таубе М. The 15th C. Ruthenian Translations from Hebrew and the Heresy of the Judaizers: Is There a Connection? // Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья / [= UCLA Slavic Studies, IV]. М., 2005. С. 185–208; Romanchuk R. The Reception of the Judaizer Corpus in Ruthenia and Muscovy: a Case Study of the Logic of Al-Ghazzali, the «Cipher in Squares», and the Laodicean Epistle // Speculum Slaviae Orientalis: Московия, Юго-Западная Русь и Литва в период позднего средневековья / Ed. by VV Ivanov and J. Verkholtantsev [= UCLA Slavic Studies, IV]. М., 2005. P. 144–165. Существование таких контактов допускал и А.И. Клибанов (см.: Клибанов А.И. Реформационные движения в России в 14 – первой половине 16 в. М., 1960). См. также: Раба И. «Жидовствующие» ли? История душевной мысли // Russia Mediaevalis. 2001. Vol. X. P. 126–149; Архипов А. По ту сторону Самбатона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X–XVI вв. Oakland: Berkeley Slavic Specialities, 1995; Архипов А.А. Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV–XVI вв. Автореф. дис... канд. филол. наук. М., 1982; Cavaion D. Gli ebrei e l'eresia giudaizzante di Novgorod // Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Gracioti. Roma, 1990. P. 69–385. См. также статью Е.В. Русиной в настоящем издании.

испытывали интерес к иудаизму, и некоторые из них, скорее всего, в самом деле были в той или иной степени «иудаизантами», т. е. в чем-то восприняли иудейские влияния.

Иосиф Болоцкий, как известно, настаивал на прямом влиянии киевских евреев на новгородское духовенство. Согласно «Просветителю», некий Схария, затем несколько других евреев появились в Новгороде в 1471 г. в свите киевского князя Михаила Александровича (Олельковича). Они, согласно Иосифу, обратили в иудаизм сначала попов Алексея и Дениса, а потом и ряд других представителей духовенства и мирян. В 1480 г. Алексей и Денис были переведены в Москву и поставлены служить в двух главных кремлевских соборах. В Москве сложился еще один кружок «жидовствующих», среди которых были и высокопоставленные люди. В 1490 г. по настоянию новгородского архиепископа Геннадия состоялся первый церковный собор, осудивший ересь «жидовствующих». Однако наказания коснулись только части диссидентов и оказались сравнительно мягкими. После 1490 г. движение продолжало развиваться, рекрутируя всё новых сторонников, при странном, на первый взгляд, попустительстве властей. Оно было разгромлено лишь в начале XVI в. – и скорее по политическим, а не по религиозным соображениям³⁴¹.

Всего известны имена более 50 (54 – по максимальному счету) участников движения, большая их часть – представители духовенства. Однако памятников, которые выразили бы идеологию «жидовствующих» «от первого лица» до нас не дошло, а единственный, который может претендовать на такую функцию (так называемое «Лаодикийское послание» Федора Курицына), из-за своей краткости и эзотерического характера до сих пор не поддается убедительной интерпретации³⁴².

В связи с ересью ставится и вопрос о так называемой «литературе жидовствующих» – ряде памятников, переведенных с еврейских (и арабо-еврейских) оригиналов в украинско-белорусских землях и пришедших оттуда в Новгород и Москву³⁴³. Если даже исходить

³⁴¹ Самую полную картину событий дал Я.С. Лурье (см.: *Лурье Я.С.* Новгородско-московская ересь конца XV – начала XVI в. // *Казакова Н.А., Лурье Я.С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955; *Лурье Я.С.* Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI в. М.; Л., 1960).

³⁴² См.: *Григоренко А.Ю.* «Лаодикийское послание» и его литературное окружение // ТОДРЛ. 1990. Т. XLIII. С. 324–329; *Fine J.V.* Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoje Poslanije» and the Heresy of the Judaizers // *Speculum* 1966. Vol. XLI. № 3. P. 500–504; *Kämpfer F.* Zur Interpretation des 'Laodiceischen Sendschreibens' // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Bd. 16 (1968). S. 53–69; *Freydank D.* Zum Wesen und Begriffsbestimmung des russischen Humanismus // *Zeitschrift für Slavistik*. Bd. XIII (1968). S. 98–108; *Freydank D.* Der «Laodiceenerbrief» («Laodi-kijskoe poslanie»). Ein Beitrag zur Interpretation eines ltrussischen humanistischen Textes // *Zeitschrift für Slavistik*. Bd. XI (1966). S. 355–370; *Majer J.* Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten «Laodiceischen Sendschreibens» // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1969. Bd. 17 S. 1–12; *Luria J.* Zur Zusammensetzung des «Laodiceischen Sendschreibens» // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1969. Bd. 17 S. 161–169; *Haney J.V.* The Laodicean Epistle: Some Possible Sources // *Slavic Review*. Vol. 30 (1970). P. 832–842; *Лилиенфельд Ф.* Иоанн Трители и Федор Курицын // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции. М., 1976. С. 116–123; *Lilienfeld F. von.* Das «Laodikijskoe poslanie» des grossfürstlichen D'jaken Fedor Kuricyn // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Neue Folge. 1976. Bd. 24. S. 1–22; *Lilienfeld F. von.* Über einige Züge des Frühhumanismus und der Renaissance in Russland und Deutschland – Johannes Trithemius und Fiodor Kuritsyn // *Jahrbuch für fränkische Landesforschung*. Gessen-Neustadt, 1976. Bd. 36. S. 23–35; *Lilienfeld F. von.* Die «Häresie» des Fedor Kuricyn // *Forschungen sur Osteuropäischen Geschichte*. 1978. Bd. 24. S. 39–64; *Seeböhm T.M.* Ratio und Charisma. Ansätze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverständnisses im Moskauer Russland. Bonn, 1977 (= Mainzer philosophische Forschungen. Bd. 17); *Stichel R.* Zur Bedeutung des altrussischen «Laodiceischen Sendschreibens» (Vorbericht) // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. 1978. Bd. XL. № 1. S. 134–135; *Stichel R.* L'«Epistola laodicea» attribuita all'eretico Kuricyn: uno scritto di epoca paleocristiana // *Il battesimo délie terre russe. Bilancio di un millenio. À cura di S. Graciotti*. Firenze: Leo S. Olschki editore, 1991. P. 213–231; *Michelis CG. de.* II «Laodikijskoe poslanie» // *Ricerche Slavistiche*. 1992–1993. Vol. XXXIX–XL. № 1. P. 155–171; *Taube M.* The «Poem of the Soul» in the *Laodicean Epistle* and the Literature of the Judaizers // *Камень Краеугольный. Essays presented to E.L. Keenan on his sixtieth birthday by his colleagues and students / Ed. by N.Sh. Kollmann, D. Ostrowski, A. Pliguzov, D. Rowland*. Cambridge, 1995 (=HUS. Vol. XIX [1995]). P. 671–685.

³⁴³ «Литературе жидовствующих» посвящено большое число исследований (см.: *Соболевский А.М.* Литература жидовствующих // *Соболевский А.М.* Переводная литература Московской Руси 14–17 вв. Библиографические материалы. СПб., 1903. С. 396–436). Из публикаций последних десятилетий следует отметить работы Т. Зеебома (*Seeböhm T.M.* Ratio und Charisma...); М. Таубе (см. сноску 6), А.А. Турилова и А.В. Чернецова (*Турилов А.А., Чернецов А.В.* К культурно-исторической характеристике ереси «жидовствующих» // *Герменевтика древнерусской литературы*. М., 1989. Сб. 1. XI–XVI вв.

из того, что эти памятники не имеют отношения к ереси как таковой, для вопроса о влиянии иудаизма и еврейской культуры на древнерусскую культуру и о сложившемся в Древней Руси образе иудаизма эти переводы имеют громадное значение³⁴⁴.

Прозелитические усилия Схарии и других евреев в Новгороде – вымысел Иосифа Болоцкого или подлинный факт? На этот счет существуют разные мнения, и сегодняшнее состояние исследований склоняет чашу весов в этом споре в пользу тех, кто признает роль еврейских влияний в истории «жидовствующих»³⁴⁵. Однако для нашей статьи этот вопрос не имеет принципиального значения, а важно лишь то, что Иосиф настаивал на своей версии происхождения новгородской «ереси» и именно в таком контексте высказывал свое мнение об иудаизме и евреях. Этот контекст предполагает максимальную мобилизацию антииудейских аргументов и обличительного пафоса. Ведь при данном Иосифом утвердительном ответе на вопрос об иудейских влияниях на «жидовствующих» и версии, изложенной «Просветителем», ситуация оказывается особенно парадоксальной – евреи едва ли не открыто проповедают иудаизм в Новгороде, православное духовенство с ними доверительно общается, принимает отчасти их идеи, потом эти же люди будут восхвалять иудаизм в Москве... Часть еретиков наказана, но мягко. А лидеры, Алексей и Денис, – те и вовсе поставлены служить в кремлевских соборах. Митрополит Геронтий ничего не предпринимает, его преемник Зосима, по словам Болоцкого, поддерживает еретиков, сам великий князь и его сноха к ним благоволят, и только перемена в политической ситуации после 1498 г. приводит к перемене отношения к диссидентам, которых лишь в начале XVI в. подвергают репрессиям.

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

«Жидовствование» в понимании Иосифа Волоцкого

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

С. 407–429.

³⁴⁴ Поворот в наших знаниях о взгляде на иудаизм в древнерусской культуре происходит благодаря фундаментальным исследованиям А.И. Пересветова-Мурата: *Pereswetoff-Morath A. A. Grin without a Cat. Vol. 2. «Adversus Iudeos» Texts in the Literature of Medieval Russia. 988-1504. Vol. 2. Jews and Christians in Medieval Russia – Assessing the Sources.* Lund, 2002 (= Lund Slavonic Monographs. Vol. 4–5); *Pereswetoff-Morath A. «Sag mig jude!». Om judisk-kristna dis-putationer och andra antijudaistiska texter i rysk medeltidslitteratur (988-1600) //Svantevit. Dansk tidsskrift for slavistik.* 1998. Vol. 19. № 2. P. 5–24; *Pereswetoff-Morath A. «And Was Jerusalem Built Here...?» On the Textual History of the Slavonic *Jerusalem Disputation I I Scando-Slavica.* Vol. 47 (2001). P. 19–38; *Pereswetoff-Morath A. A Shadow of the Good Spell: on Jews and Anti-Judaism in the World and Work of Kirill of Turov // Kirill of Turov Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. Bergen, 2000 (= Slavica Bergensia. Vol. 2). P. 33–75; Pereswetoff-Morath A. «Whereby We Know that it is the Last Time». Musings on Anti-Messiahs and Antichrists in a Ruthenian Textual Community. Lund, 2006 (= Slavica Lundensia supplementa. Vol. 3).**

³⁴⁵ См., в частности: *Таубе М.* Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих... С. 239–246. М. Таубе приходит к выводу что переводчик послесловия (а в нем исследователь видит киевского еврея Захарию бен Аарона ха-Коэна, которого он, следуя за Ю.Д. Бруцкусом, идентифицирует со Схарией «Просветителя») (с. 246, примеч. 22) «прибавил к тексту Маймонида раздел, придавший всему сочинению идеологическую окраску гуманистического, прогрессивного и универалистского толка, что, по его мнению, должно было понравиться адресатам. В переводе „Логики» он также постарался скрыть мусульманское происхождение „Намерений» Аль-Газали, заменив имена собственные, включая имя самого автора, и географические названия еврейскими (что не имеет места в переводе этого арабского трактата на еврейский язык), таким образом выдавая данный труд за принадлежащий еврейской рационалистической традиции. Отсюда я делаю вывод, что перевод предназначался нееврейскому читателю, интересовавшемуся иудаизмом, гуманизмом и рационализмом (и даже, возможно, относившемуся к ним с симпатией). Я считаю, что „новгородско-московские еретики» вполне могли быть такими читателями» (Там же. С. 246). См. также: *Раба Й.* «Жидовствующие» ли? История задушевной мысли... С. 126–149.

Родоначальник ереси, киевский еврей Схария, «бѣше диаво-лов сосуд и изучен всякому злодейства изобретению, чародейству же и чернокнижию, звездозаконию же и астрологы»³⁴⁶. Согласно Волоцкому именно Схария совратил в иудаизм Дениса и Алексея. Потом в Новгород из Литвы прибыли и другие евреи – Иосиф Шмойло-Скаравей, Мосей Хануш. «Толико же Алексей и Денис подщания положиша о жидовской вере, яко всегда с ними пити же и ясти и учитися жидовству и не токмо же сами, но и жены своа и дети научиша жидовству»³⁴⁷. Они якобы захотели обрезаться, но евреи им этого не разрешили, опасаясь разоблачения и советуя исповедовать иудейство втайне, а внешне продолжать оставаться христианами. Алексея в кругу «жидовствующих» стали называть Авраамом, а его жену – Сарой. «Потом же Алексей научи многих жидовству... Денис же поп такоже многих научи жидовствовати...». Среди обращенных в иудаизм – зять Алексея Иван Максимов, его отец поп Максим, многие другие священники, дьяконы и миряне, и их имена приводятся Иосифом (протопоп Гавриил Софийский, Гридя Клоч, Григорий Тучин, поп Григорий сын его Самсонка, Гридя, дьяк Борисоглебский, Лавре-ша, Мишука Собака, Басюк Сухой, зять Дениса, поп Федор, поп Василий Покровский, поп Яков Апостольский, Юрка Семенов, Авдей и Степан, поп Иван Воскресенский, Овдоким Люлиш, дьякон Макар, дьяк Самуха, поп Наум).

Геннадий, поставленный новгородским архиепископом в 1484 г., словно лев «ногты своими растерзая тех скверныя оутробы, напившаася яда жидовского, зоубы же своими съкрушаа и растерзаа, и о камень разбивая»³⁴⁸. Но тем временем, появившись в Москве, Денис и Алексей, «тайно же сеюще семя скверное, и многыя душа погубиша и в жидовство отведоша, якоже неки-им отбежати и обрезатися в жидовскую веру от них же есть»³⁴⁹. Они совращали христиан «в помощь своея скверныя жидовскыя веры» и «многых наоучиша жидовствовати»³⁵⁰. Далее Иосиф перечисляет «совращенных» в «жидовство» (архимандрит Зосима, будущий митрополит, дьяки Федор Курицын и Истома Сверчок, купец Кленов, монах Захар), которые, в свою очередь, научили «жидовствовать» многих других³⁵¹.

Протопоп Алексей, Федор Курицын и другие «звездозаконию бо прилежаху и многим баснотворением, и астрологи и чародейству и чернокнижию. Сего ради мнози к ним оуклони-шася и погрязоша в глубине отступления»³⁵².

Таким образом, согласно высказываниям этой части «Просветителя», «жидовствование» русских диссидентов выражалось в том, что они, как и Схария, увлекались астрономией, астрологией, чародейством и чернокнижием и другими ложными учениями, а также «криво» толковали Библию³⁵³. Из других высказываний Иосифа следует, что, наряду с этим, «жидовствовать» – значит обрезываться; утверждать, что Христос простой человек, а не Бог («Божественное бо Христово превечное рожество, еже от Отца, ложна нарекоша, и въчеловечению Его... поругашася», говоря, в частности, о Христе, что «тот прост человек есть, а не Бог, и распят быть от Иудей, и истле в гробе, сего ради, рече, подобает ныне закон Мои-

³⁴⁶ [Иосиф Волоцкий]. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого. Изд. 4-е. Казань, 1903. С. 31.

³⁴⁷ Там же. С. 31–32.

³⁴⁸ Там же. С. 38.

³⁴⁹ Там же. С. 37.

³⁵⁰ Там же. С. 38.

³⁵¹ См.: Там же. С. 31–32.

³⁵² Там же. С. 39.

³⁵³ «И их же видяху благоразумных и писания божественная ведя-щих, тех еще в жидовство не смеюще приводити, но некия главизны божественнаго писания Ветхаго же Завета и Новаго на криво сказоующе, и в своей ереси прехыщряюще, и баснословна некаа и звездозаконна оучаху, и по звездам смотрити и строити рождение и житие человеческое, а Писание Божественное презирати яко же ничтоже суще, и непотребно человеком, простейших же на жидовство оучаху» (Там же. С. 44–45).

сеов держати»³⁵⁴); провозглашать вместе с евреями: «Поругаемся иконам сим, якоже жидове Христу поругашася»³⁵⁵. «Жидовство» отождествляется также с проповедью Деяtosловия: вместе с Зосимой другие ученики Алексея и Дениса «десяtosловием на жидовство оучаще, и саддукей-скую, и мессалианскую ересь держаще, и многа развращенна творяще»³⁵⁶.

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

Евреи и иудаизм в оценке Иосифа Волоцкого

Теперь следует внимательно присмотреться и к тому, как Иосиф Волоцкий отзывается о собственно евреях и иудаизме. Разумеется, не могут не встречаться упоминания о распятии Христа «иудеями» и выражения типа «жидове Христу поругашася»³⁵⁷. Но каковы бранные выражения и обвинения Иосифа в адрес евреев, если ругань и обвинения против еретиков приравнять ко взглядам на евреев?

«...сам диавол, и все его воинство ополчившеся на Христову Церковь, якоже зверие дивии, не плоти человека вкушаху ниже крови пияху но душа погоубляюще, ей же весь мир недостоин»³⁵⁸. «О сквернии языцы, о мерзскаа и гнилаа уста, елици богохулный он испoустиша глас»³⁵⁹. «Яд жидовства» часто упоминается Иосифом³⁶⁰. Другие «сильные выражения»: Иосиф упоминает «пагоубную оноу жидовскую зимоу» и «пагоубныя плевелы жидовския»³⁶¹; Алексей и Денис привели многих на сторону «своея скверныя жидовския веры»³⁶², в стране распространились «злаа и помраченна жидовская предания»³⁶³; «скверное и жидовское... учение»³⁶⁴; «аще жидовин дерзнет развратити хрисияньскую веру, главней повинен казни»³⁶⁵; «июдейское бесование»³⁶⁶; «еретици бесятся, иоудеи съпротивятся и истинна враги есть»³⁶⁷; Бог снисходил к слабости иудеев («немощемь их сходя»³⁶⁸) «жестосердия их ради и непокорьства»³⁶⁹; среди христиан было много святителей, мучеников, преподобных отцов, мучениц и преподобных жен – а «в июдеехъ не соут была такова»³⁷⁰.

³⁵⁴ Там же. С. 33.

³⁵⁵ Там же. С. 34.

³⁵⁶ Там же. С. 44.

³⁵⁷ Там же. С. 34.

³⁵⁸ Там же. С. 47.

³⁵⁹ Там же. С. 34.

³⁶⁰ «Его же он напои яда жидовскаго, Зосимоу глаголю сквернаго» (Там же. С. 40), «псов оных и сынов погыбелных, въскормленных ядом жидовским» (Там же. С. 42), «не възможе оудръжати яда жидовскаго в скверном своем сердци» (Там же. С. 42–43), «скверный» Зосима «оболкся в пастыркую одежу, и ихъже оубо простейших обретааше, напояше яда жидовскаго» (Там же. С. 40, 42–43) и т. п.

³⁶¹ Там же. С. 45.

³⁶² Там же. С. 38.

³⁶³ Там же. С. 59.

³⁶⁴ Там же. С. 57.

³⁶⁵ Там же. С. 485.

³⁶⁶ Там же. С. 60.

³⁶⁷ Там же. С. 62 (в публикации ошибочно напечатано «врати» вместо «враги»).

³⁶⁸ Там же. С. 189, 190.

³⁶⁹ Там же. С. 190.

³⁷⁰ Там же. С. 253.

С другой стороны, стоит обратить внимание на то, что Филон Александрийский для Иосифа – «много оученый и многый в разуме Филон жидовин»³⁷¹, что, говоря в специальной главке о распятии Христа, Иосиф не упоминает иудеев как «виновников»³⁷². Кроме того, он посвящает несколько страниц объяснению слов апостола Павла «Слава и честь и мир всякому, делающему доброе, во-первых, Иудею, потом и Еллину» (Рим. 2: 10), а также слов «во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен ему» (Деян. 10: 34–35)³⁷³.

Мы можем констатировать, что в большинстве случаев конституирующим признаком «иудея» у Иосифа Болоцкого является тот факт, что «иудей» – «еретик», а не те или иные «пороки», которые были бы свойственны иудеям. Стоит отметить, что каждое «слово» «Промыслителя» названо «словом на ересь новгородских еретиков», но во вступном «Сказании» Иосиф пишет: «и да никтоже ми зазрит, яко в всяком слове изъязвих еретичествоующих, и жидовская мудрствующих»³⁷⁴. Ясно видно, что именно Иосифу Болоцкому «не нравится» в еретиках, но что Иосифу «не нравится» в самих евреях и иудаизме?

То, что «евреи» распяли Христа, то, что они ставят Десятословие выше Евангелия и Ветхий Завет выше – Нового, то, что они не признают Христа Сыном Божиим, отвергают иконы, не оставляют своих обрядов и жертвоприношений. То есть ему ненавистны в «евреях» те черты, которые он обличает в русской ереси «жидовствующих». Поэтому трудно отказаться от впечатления, что ненависть к своим, отечественным диссидентам первична, а вражда к иудаизму и евреям – вторична. Оказывается, что «евреи» ненавистны Иосифу не сами по себе и даже не столько как иудеи, сколько как «развратники» православных христиан. Сами же по себе иудеи нехороши тем, что они – нехристиане. Сколько-нибудь развернутого набора негативных черт, которые выходили бы за пределы того, что иудеи отказываются быть христианами, Иосиф не способен, как оказывается, предложить своему читателю. Отсюда постоянная тавтологическая конструкция в высказываниях Иосифа Болоцкого об иудеях: они плохи тем, что они – нехристиане; быть нехристианином равнозначно ереси; ересь – зло, она нехороша тем, что не признает истины христианства; иудеи не признают истины христианства, и этим они не хороши, и т. д.

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

Евреи и иудаизм в оценке Спиридона-Саввы

«Послание на жидов и еретики»³⁷⁵ представляет собой компиляцию, сделанную около 1488 г. на основе Толковой Палеи и «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона. Своих добавлений Савва избегает. Об авторе «Послания» мало что известно³⁷⁶. Он именует себя иноком «Сенного острова». По предположению Лурье, речь идет о Троицком Сеннов-

³⁷¹ Там же. С. 61.

³⁷² Там же. С. 108–113.

³⁷³ Там же. С. 198 *ел.*

³⁷⁴ Там же. С. 47.

³⁷⁵ Послание инок Саввы на жидов и на еретики / С предисл. С.А. Белокурова // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С.А. Белокуровым, СО. Долговым, И.Е. Евсеевым, М.И. Соколовым // ЧОИДР. 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 1–94.

³⁷⁶ Дмитриева Р.П. Спиридон-Савва // Словарь книжников и книжности Древней Руси (далее: СККДР). Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 408–411 (библиография); Лурье Я.С. Савва/СККДР. Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1989. Ч. 2. С. 317–318 (библиография).

ском монастыре на Карельском перешейке. Послание было написано в связи с поездкой в Крым посла Ивана III Дмитрия Шеина, который, в частности, должен был вести переговоры с Захарием Скаррой Гуил Гурсисом (он же – Захария Гвизольфи, представитель генуэзской католической семьи, обосновавшийся на Тамани), которого приглашали на службу в Москву и считали (ошибочно) евреем³⁷⁷.

Публикатор памятника, С.А. Белокуров, считал автором послания Спиридона-Савву бывшего одно время киевским митрополитом³⁷⁸. Спиридон-Савва – «родом тверитин», поставленный в 1470-е гг. в митрополиты «киевские и всея Руси» константинопольским патриархом, но не признанный польским королем и литовским князем Казимиром и посаженный польско-литовскими властями в тюрьму. Спиридону-Савве удалось бежать от заточения и перебраться в Московскую Русь, где он не оставлял претензий на сан митрополита, даже оказавшись в заточении в Ферапонтовом монастыре. РП. Дмитриева, Я.С. Лурье, Б.И. Ульяновский не считают Спиридона-Савву автором «Послания на жидов и на еретики». Однако А. Пересветов-Мурат считает опубликованное недавно А.А. Туриловым сочинение Спиридона-Саввы «Слово на сшествие Святаго Духа»³⁷⁹ доводом в пользу того, что и «Послание на жидов и еретики» было написано Спиридоном-Саввой³⁸⁰.

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

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

Третья группа включает собственно теологические мотивы антииудейского дискурса Спиридона-Саввы. Таких мотивов – три: 1) Иисус Христос был подлинно Сыном Божиим и Богом;

2) Новый Завет исполнил, превзошел и отменил Ветхий Завет;

3) христиане, а не иудеи составляют после пришествия Христа «истинный Израиль».

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

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

³⁷⁷ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения... С. 109–110.

³⁷⁸ О Киевском митрополите Спиридоне см.: Ульяновский В. Митрополит Київський Спиридон. Образ крізь епоху, епоха крізь образ. Київ: Либідь, 2004.

³⁷⁹ [Спиридон-Савва]. В неделю 50-ю слово на сшествие Святаго Духа // Турилов А.А. Забытое сочинение митрополита Саввы-Спиридона литовского периода его творчества // Славяне и их соседи. Вып. 7. Межконфессиональные связи в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVII века. М., 1999. Текст: С. 127–136.

³⁸⁰ Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat. I. «Adversus Iudeaos» Texts in the Literature of Medieval Russia. 988-1504. Lund, 2002 (= Lund Slavonic Monographs. Vols. 4–5). P. 215.

1-1. Недостатки евреев

Евреи – «горды и непокорны». Господь осудил «свою братию жидов гордых и непокоривых»³⁸¹. Евреи – «сильны и богаты». «Покушались бо и цари, и жидове сильные и богатые и мучители апостолом одолети, но не возмогши, и сами исчезли беспамятни»³⁸²; «окаянии жидове вознеслися богатством»³⁸³. Евреи – «фарисеи, книжники, лицемеры», и именно к «окайным» евреям обращены обличения Христа, переданные в Евангелии от Матфея³⁸⁴. Евреи – «строптивый и развращенный род», по словам Моисея³⁸⁵.

В трактате Спиридона упоминается также «жестосердие» евреев³⁸⁶, незаконное действие евреев³⁸⁷. Евреи «распалешася завистью и высокоумием» и связали Христа³⁸⁸.

Обличения евреев сведены в резкую диатрибу, которая опирается на книгу Еноха³⁸⁹.

1-2. «Слепота», неразумие, «детский ум» евреев Иудейское учение – «тьма», и горе тому, «кто им внимаает, и словес их слушает и ползуется от них или чаёт в них что», «тма бо есть жидовское учение и, любя его, [человек] «ходит во тьме»³⁹⁰.

Обосновывая этот тезис, Савва приводит обширные выписки из соборных посланий апостола Иоанна. Евреи – неразумные³⁹¹, слепые³⁹², безумные³⁹³. В евреях нет добра, ибо они не веруют Евангелию, и «несмыслен» тот человек, кто верует евреям, «или учится от них, или мнит, что в них добро; жидове бо евангелию не веруют, да и те, кто им последует»³⁹⁴. Евреи имеют детский ум, и потому никак не хотят уверовать в Христа – «смотри же, господине, детского ума их»: Христос у них на глазах совершил множество чудес, а они не уверовали. «И како той окайнный жидовин тщится солнце помрачить?»³⁹⁵. Евреи стараются скрыть истину (тщатся «истину покрыти»³⁹⁶), хотя «вся вселенная исполнь славы Христовы». Евреи не могут понять самоуничтожения Сына Божия, им нужны чудеса: «<.. > понеже иудее знамена просят и еллина премудрости ищут, мы же проповедаем Христа распята, иудеом убо соблазн, еллином же безумие»³⁹⁷. Евреи не познали Христа, как Исаак, ослепши, не узнал Иакова, призвав его к себе³⁹⁸.

Евреи неразумны и помрачены³⁹⁹, они слепы, не узнают Христа в момент въезда Иисуса в Иерусалим⁴⁰⁰. Евреи не признали Христа вопреки пророчествам и нарекли его злодеем:

³⁸¹ [Спиридон-Савва]. Послание. С. 5.

³⁸² Там же. С. 7

³⁸³ Там же. С. 7

³⁸⁴ Там же. С. 7–8.

³⁸⁵ Там же. С. 26.

³⁸⁶ Там же. С. 48.

³⁸⁷ Там же. С. 60.

³⁸⁸ Там же. С. 61.

³⁸⁹ Там же. С. 66.

³⁹⁰ Там же. С. 2.

³⁹¹ Там же. С. 5 («аще ли, неразумный жидовине, не веруеши сему»).

³⁹² Там же. С. 8.

³⁹³ Там же. С. 9.

³⁹⁴ Там же. С. 8.

³⁹⁵ Там же. С. 9.

³⁹⁶ Там же.

³⁹⁷ Там же. С. 14.

³⁹⁸ Там же. С. 22–24.

³⁹⁹ Слова самого Спиридона-Саввы после цитаты из Палеи: «Дивлюся, о жидовине, неразумию твоему и помрачению: како еси прочитал сия словеса Божия по вся суботы, еже прежде бытия тебе Бог сказа, ему же подобает быти и бысть» (Там же. С. 28).

⁴⁰⁰ «Горе вам, окайнная жидове! Младенцы ваши Бога познали, при-шедшего во плоти, и хвалу Ему воздали, и народы простили людие и ти Его прославиши; слепцы ти Его познаша сына Давидова и Бога сущаго. Вы же, окайнии жидови,

Христово явление и распятие было предсказано, «окаянные жидове» нарекли Христа злодеем – «злодея нарекоште»⁴⁰¹. Очи евреев помрачились («помрачистася очи жидовские»⁴⁰²), они не «розумают» Сына Божия («О окаянный жидове! Како не розуместе Сына Божия, волею плоть понесша, а божественую силу в Себе имуща»⁴⁰³). Евреи страдают от «глада словес Божиих» – как Иаков стал изнемогать от голода в Ханаанской земле, так «и приспе глад на вас, окаяннии жидове, не глад брашна, но глад словес Божиих, якоже пророк рече»⁴⁰⁴.

1-3. Евреи – наследники/продолжатели тех иудеев, которые добились распятия Иисуса Христа

Ослепление и безумие тех, кто распял Христа, живет и в их потомках – так можно резюмировать пассаж, где Савва снова предупреждает против контактов с евреями, потому что они сохраняют безумие и слепоту тех, кто распял Христа: «Да не дивно, что жидове слепы; дивно тем, кто волею ослеп, будучи христианин; жидове бо коли распяли Христа да и в гроб положили, покажу аз тебе жидовское безумие, да не веруюши, господине, лжем их, а сие укажет тебе евангелие»⁴⁰⁵. Некоторые другие высказывания трактата можно понять в том же духе⁴⁰⁶. Однако позиция Спиридона-Саввы в вопросе о том, насколько современные ему евреи разделяют «ответственность» за распятие Христа и в каком смысле они наследуют иудеям – современникам Иисуса Христа, остается неотчетливой.

1-4. «Связь» евреев с дьяволом

Евреи – «покрадены сатаной»⁴⁰⁷: «ты же, жидовине, не хвалися, отпал бо еси от благословенного семени Авраамова и съчетался еси с гордым сатаной, от него же и научен еси распяти Христа»⁴⁰⁸; «зови себе того отца»⁴⁰⁹, его же волю твориши»⁴¹⁰. Евреи будут мучиться с сатаной, как Иуда, которому они дали 30 серебрянников⁴¹¹; подобно Иуде, «вы, окаяннии, имате удавиться мукою вечною»⁴¹². Евреи приносят жертвы бесам, а не Богу («и где же еси расточен, то бесом жре... а не Богу»⁴¹³). Тема связи евреев с антихристом и дьяволом в развернутом виде звучит в связи с наставлением Иакова к Дану, сыну Балину рабы Рахилиной⁴¹⁴.

1-5. Участие евреев в распятии Иисуса Христа Евреи – распяли Христа, продолжая дела и обычаи своих предков, которые избивали пророков⁴¹⁵. Жертвоприношение Исаака – прообраз того, как евреи распнут Христа⁴¹⁶. Страдание и вся история Иосифа – прообраз мучений Христа⁴¹⁷. Евреи возненавидели Христа за то, что тот отменил Закон⁴¹⁸, и продол-

воистину слепи есте...» (Там же. С. 31).

⁴⁰¹ Там же. С. 34.

⁴⁰² Там же. С. 37.

⁴⁰³ Там же. С. 38.

⁴⁰⁴ Там же. С. 39.

⁴⁰⁵ Там же. С. 8.

⁴⁰⁶ «А вы, окаяннии, сами есте покрадены сатаной, с ним же и мучитися имате, яко Июда, ему же и сребреники даете» (Там же. С. 9); «Июда почя, а вы скончаєте, распинаючи Христа» (Там же С. 22).

⁴⁰⁷ Там же. С. 9.

⁴⁰⁸ Там же. С. 12.

⁴⁰⁹ То есть дьявола, а не Авраама.

⁴¹⁰ Там же. С. 12.

⁴¹¹ «А вы, окаяннии, сами есте покрадены сатаной, с ним же и мучитися имате, яко Июда, ему же и сребреники даете» (Там же. С. 9).

⁴¹² Там же. С. 10.

⁴¹³ Там же. С. 59.

⁴¹⁴ Там же. С. 4–50.

⁴¹⁵ Там же. С. 8 («Да им будет дерзновенно и Христа распяти по делом и обычаю отец своих»).

⁴¹⁶ Там же. С. 17–18.

⁴¹⁷ Там же. С. 36 *ел.*

⁴¹⁸ Там же. С. 22 («Закон же Моисеов по всему упражняшеся. Того ради и люди жидовстии разгорешася и неистови

жили дело Иуды⁴¹⁹. Б те страшные дни евреи были «люты» к Христу («такو убо и ваши жидовские книжницы и фарисеи скрежетаху зубы, люты же и немилостивны образы своя являюща на Господа Иса»⁴²⁰), были подобны зверям («тако убо и на Господа Иса Христа собращася жидовская сонмища, аки зверие дивии, совлекоша с него ризу»⁴²¹); они, как «дивии звери», устремились на Христа, крича – «распни его...»⁴²² и не уstraшились взять на себя и передать своим потомкам ответственность за распятие Христа⁴²³. Поэтому «те жидове от Аврамова же колена, которые Христа распяли, не токмо не благословени, но и прокляти»⁴²⁴.

1-6. Евреи отвергали и убивали пророков Бог, щадя народы, велел Иисусу собрать их, но прежде послал пророков, которые из-за «жестосердия» евреев не смогли исполнить этой миссии, и тогда родился Иисус Христос⁴²⁵. Евреи виноваты в избииении пророков; «Да чим ся ты, жидовине, хвали-ши... Пророкы ли? Но тех еси побил»⁴²⁶.

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

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

Доминирующий мотив высказываний Спиридона-Саввы о том, что касается наказания иудеев, – констатация того, что «окаянные» евреи прокляты. Христиане поклоняются Христу «распятому на кресте от жидов окаянных и проклятых, еже не будет им добра николиже»; Христос осудит «окаянных жидов»⁴²⁷; «окаяннии жидове вознеслися богатством»⁴²⁸. Евреи – «отверженные сыны Измаиловы» («вы же, жидове окаяннии, отвьржени и Измаиловы нарекошеся, нам же восиа Солнце праведное Христос Бог...»)⁴²⁹. Евреи «сокрушены», они рассеяны по миру и не могут восстать подобно тому, как разбитый глиняный сосуд уже не может быть сосудом⁴³⁰. Вся их жизнь разрушена, у них нет ни храма, ни града, сами же евреи рассеяны по миру, как прах бывает рассеян ветром⁴³¹. Бог «жидов расточи» в наказание за распятие Христа⁴³². Евреи наказаны уже теперь, до пришествия Иисуса Христа, рассеянием по земле⁴³³. Евреи посрамлены «жидове посрамлени, а всех веровавших во Христа въз-

ся деяху [на Христа]»).

⁴¹⁹ Там же. С. 22 («Июда почя, а вы скончаєте, распинаючи Христа»).

⁴²⁰ Там же. С. 36.

⁴²¹ Там же.

⁴²² Там же. С. 54.

⁴²³ Там же. С. 39. В ответ на слова Пилата о невинности Христа, «Вы же, окаянные, возописте: кровь Его на нас и на чядех наших».

⁴²⁴ Там же. С. 11–12.

⁴²⁵ «Но исперва пророки проповедати повеле в роде еврейстем; но и пророком не успевшим по жестосердию вашему, окаяннии жидове, так изволи родитися Сын Божий...» (Там же. С. 48).

⁴²⁶ Там же. С. 10. Послание повторяет слова апостола Матфея: «Жидове бо красят гробы пророческия, да не забвена будет злоба отец их» (Там же. С. 8).

⁴²⁷ Там же. С. 5.

⁴²⁸ Там же. С. 7. Эпитет «окаянные» постоянно сопровождает слово «жиды» и «иудеи» (см.: Там же. С. 9 (дважды); с. 10 (многократно); с. 16–19; «прокляты» (с. 12) и т. д.

⁴²⁹ Там же. С. 16 из Палеи.

⁴³⁰ «Аще бо сосуд глинян съкрушится, то не может к тому сосуд быти; тако и жидовское сокрушение: встати им не мощно съкрушенным, и потребленным и разметаным яко прах от лица ветру» (Там же. С. 2.).

⁴³¹ «Все житие жидовское разрушилося, которое слово Госпоне не збыся в них? Видим бо, но не токмо церкви у них нет и града, но и самех их развеяло по лицу вся земля, яко прах от лица ветру» (Там же. С. 8). Или: «Смотри, окаянне, христианския славы; смотри же и своя погибели. Где град твой, где церковь твоя, где окаянный сам еси? Како предашеси безумных и глупых, в них же несть разума? На чем, окаянный, утвердил еси храмину свою? Создал еси на песце и приразилися ей ветри, и бысть сокрушение ея велико зело» (Там же. С. 10); «О окаянный жидовине! Се дом ваш пуст. Где твой град, где твоя церковь, где твой закон, где твои священники, где твои жертвы, по закону вашему приносимыя, мертвыя овцы, телцы, козлы» (Там же. С. 10).

⁴³² Там же. С. 18–19.

⁴³³ «Малая же часть ваша рассеяны бысть по всей земли и таже часть скорбь и озлобление приемлет не мало» (Там

нес Господь съ славою»⁴³⁴; из Палеи: «вы жидове соблазнитесь, не познавши Сына Божия. А еже рече: овы посрамит, то кто посрамлен есть? Бы жидове работаючи в языцех»⁴³⁵). Они низвержены с престола, а христиане вознесены на их место (после того, как ради спасения людей Сын Божий воплотился, Бог «жидов сваял с престол, а смиренных христиан посадил на престолах»⁴³⁶). Пришествие Христа означало падение одних и возвышение других в Израиле («на падение распеншим Христа жидом и всем, иже последуют им, а на востание апостолом и всем христианом; на падение сатане и бесом, на востание Адаму и всем бывшим с ним в аде»⁴³⁷).

же. С. 64; аналогично: С. 81).

⁴³⁴ Там же. С. 14.

⁴³⁵ Там же. С. 14.

⁴³⁶ Там же. С. 5.

⁴³⁷ Там же. С. 12.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.