

В. Н. Топоров

К РУССКО–ЕВРЕЙСКИМ КУЛЬТУРНЫМ КОНТАКТАМ

1. Еврейский элемент в Киевской Руси

Первая встреча славян с еврейским этноязыковым и культурным элементом могла состояться на юго–востоке Восточной Европы, и с известным вероятноем она может быть отнесена ко времени не ранее IX в. (что не исключает возможности спорадических контактов более частного характера и в предыдущий период). Более точное определение места и времени этой встречи требует обращения к «Хазарской» ситуации, поскольку именно она сделала возможными контакты славянского и еврейского элемента. Время начала их определяется принятием хазарами иудаизма (официально — при Обадии, 799–809 гг., но есть основания говорить о распространении его среди хазар и несколько раньше). Место этих контактов — к востоку от Днепра и теоретически вплоть до Волги (на широтах Киева и Итиля), но ключевым локусом нужно считать киевский, находившийся в ареале, где в это время (вероятно, и ранее — с VI в.?) славянский элемент уже несомненно присутствовал. Значение этого локуса со времени основания Киева (VIII–IX вв., ок. 840 г. — по Г. Вернадскому) определялось тремя основными особенностями его — пограничностью (она порождала определенную геополитическую двусмысленность, использовавшуюся обеими сторонами в дипломатической и политической демагогии; эта двусмысленность открывала возможность двух противоположных интерпретации, вскрытых и отчасти реконструированных К. Менгесом: в некоем пределе — Киев как крайняя западная точка Хазарского каганата или Хазария как крайняя восточная часть Киевской Руси [Mengeš 1975], ср. использование термина каган в русской княжеской титулатуре с 1–ой трети IX в. до 2–ой половины XI в.), административным, военным, экономическим и культурным аспектами, наконец, полиэтничностью. Во всяком случае такова была киевская ситуация в IX в., но следы ее отчетливо прослеживаются и в X в., но уже в иной обстановке, а частично и позже, до татарского нашествия. Вообще нужно подчеркнуть определенную преэминентность неких исторических (в широком смысле) функций, связанных с пространством между Волгой и Днестром и как бы перенятых Киевской Русью от Хазарии: два с половиной века хазары выступали как гаранты безопасности восточной границы, прикрывая кочевникам проход между южной оконечностью Уральских гор и Каспием, т. е. самую ответственную часть «евразийского моста», каковым в полном своем объеме была Древняя Русь, приблизительно столько же времени выполнявшая эту задачу. Общая задача и во многом сходные условия объясняют и общие черты, особенно существенные в этом «проходном»

дворе Юго–Восточной Европы, — высокий уровень терпимости в национальном и конфессиональном вопросах, готовность к компромиссам и, видимо, умение их осуществлять. В известном отношении общей была и судьба двух этих государственных образований — гибель от кочевников, пришедших с востока (в нашей историографии преувеличивается роль похода именно Святослава на хазар в 965 г. [с хазарами воевала и Византия]: основную роль сыграли все–таки кочевые племена, приходившие с востока — печенеги, гузы, асии и др.; концом Хазарии был захват Итиля Хорезмом и обращение хазар в мусульманство, включившее их в совершенно иной контекст и вынудившее их искать свою судьбу на иных путях). Следует подчеркнуть, что в определенный (недолгий) период Хазарский каганат и Киевская Русь, хотя и порознь, но решали одну и ту же общую задачу: в 913–914 гг. на Хазарию нападают печенеги, и она пытается сдержать их, а через год на Руси впервые появляются печенеги, с которыми Игорь вынужден был заключить мир. Трудно не усматривать внутренней связи и между падением Хазарского каганата и торжеством мусульманства в середине 80–х гг. X в., с одной стороны, и, с другой, принятием в 988 г. христианства (до этого Владимир совершает поход на болгар и хазар в 985 г., в 986 г. в Киев прибывают мусульманские проповедники, в 987 г. — посольство Владимира в Болгар) и, по сути дела, началом активной и конструктивной «восточной» политики Киева (походы на болгар, война с печенегами, «кавказские» интересы — отношения с эмиром Дербента, русская стража у эмира и т. д., конец 80–90–е гг.). «Хазарский» период древнерусской истории, когда еще не был сделан ее «византийский» выбор и она была столь же открыта восточным влияниям (ср., в частности, и манихейство) и так благосклонна к ним, не мог не наложить на нее глубокую печать, но сам этот «хазарский» период, мало кем принимаемый всерьез, и «хазарское» наследие не прошли даром, хотя и более или менее сознательно маскировались. Прав современный исследователь, когда он пишет: «Вообще противопоставление довизантийского и византийского периодов есть, в сущности, противопоставление этнической зависимости и политической эмансипации, поэтому можно практически безошибочно утверждать, что в этот «довизантийский» период будущая Киевская Русь по крайней мере частью своей этнической плоти входила в культурный диоцез Хазарии и что с началом византийского влияния и по мере его укрепления память о прежнем хазарском культурном обстоянии по соображениям политическим и конфессиональным подвергалась тщательной цензуре и/или становилась настолько неактуальной, что стиралась сама собой. Во всяком случае несомненно, что следы предыстории, о которой идет речь, следует искать среди периферийных явлений официальной древнерусской культуры или и вовсе за ее пределами». Сказанное в полной мере относится и к еврейскому наследию в русской культуре. Сам же «византийский» выбор, в X в. приведший к разрыву со своим

прежним актуальным пространством («восточным»), не отменил память о нем, так же, как (помня о различии масштабов) сделанный семь веков спустя «европейский» выбор, оттеснив наследие Московской Руси, не преодолев полностью его «злой» части, все-таки помнил и о «доброй» части старого наследия.

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

Первый из них, впервые в дефектном виде изданный Исааком Акришем в сборнике «Кол Мевассер» в Константинополе в 1577 г., — переписка между испанским евреем Хасдаем ибн Шапрутом, занимавшим видное место при двух халифах в Кордове, и хазарским каганом Иосифом (переписка относится к промежутку 954–961 гг.). Державший в своих руках нити дипломатических отношений, Хасдай не упускал случая поинтересоваться своими соплеменниками, находившимися в рассеянии («я постоянно расспрашивал о наших братьях Израильтянах, остатках изгнания, [...] которые томятся в рабстве и не находят отдыха»). Однажды от посланников Хорасана Хасдай узнал о существовании еврейского государства Аль-Хазар, но не поверил этому, хотя позже послы из Кустантинии (Константинополь) подтвердили это. Но Хасдаю нужны подробности, нужно узнать истину — «есть ли где остаток и царство изгнанному Израилю, где бы он не был подчинен и подвластен другим. Если б я знал, что это действительно правда, то я бы отказался от почетного места, бросил бы высокий сан, оставил бы семейство и ходил бы [...], пока не достиг бы места [...], чтобы увидеть там его (кагана — В. Т.) величие и славу жилища его подданных [...] и спокойствие остатка Израилева». Хасдая многое интересует и о многом он спрашивает. И в том числе: «Еще странная (покорнейшая) просьба у меня до царя моего государя — уведомить, есть ли у вас сведения о конце чудес (о пришествии Мессии), чего мы ожидали уже долгое время, скитаясь из плена в плен, из изгнания в изгнание. Где нам взять больше сил, чтобы далее ждать? Как мы можем умолчать (забыть) о разрушении нашего

славного храма, об остатках (спасшихся) от меча [...] ? Низвергнутые с высокого положения, пребываем в изгнании и ничего не можем отвечать говорящим нам: «У каждого народа есть царство, а у вас нет на земле и следа (царства)». Потому—то и обращается Хасдай к кагану Иосифу, живущему за пять тысяч верст от Кордовы. Иосиф отвечает подробно и добросовестно — о своей стране и своей генеалогии, о появлении в стране иудейской веры и ее признании, об Обадии, «который обновил государство и укрепил истинную веру» («Он строил молельни и школы, собирал мудрецов Израиля, награждал их золотом и серебром, и они объяснили ему [священные] книги, мишну, талмуд и обряды молитв Хазанов [канторов в синагогах]. Он был богобоязнен и любил Тору»), и о преемниках Обадии. Иосиф раскрывает широкую геопанораму Хазарии — десятки названий, среди которых есть и славянские (несомненно или предположительно): вентит — вятичи, север, славиуи (арабск. мн. ч.) — славяне (особенно ценно, что эти названия — часть географически упорядоченного списка племен, дающего дополнительную информацию). О принятии хазарами иудейской веры говорится в т. наз. «Хазарской книге» Иегуды Галеви, весьма близкой в этом месте к письму Иосифа, но вместе с тем, связанной с именем Исаака га—Сангари, ученого еврея, обратившего хазарского кагана в свою веру, что опять отсылает к славянским источникам, в частности, к житиям Кирилла и Мефодия, к эпизодам полемики с иудеями (ср.: «И многи научи (Кирилл — В. Т.) веровати Христови и Замбрия (вар. Замбьяу Замврия) еретика молитвою умори» или «Замбрий же родом Казарин, а верою еретик, начат противитися Мефодию, хуля веру Христову»; Сангари — Замбрий) [см. Коковцов 1913].

Второй важный источник — опубликованная в 1912 г. С. Шехтером рукопись Кембриджской университетской библиотеки (ранее находилась в Каирской генизе, где, кстати, около того же времени были найдены отрывки утраченного еврейского текста «Книги Премудрости Иисуса, Сирахова сына»), датируемая концом XI — началом XII в., но описывающая события X в. По теме текст Шехтера близок письму Иосифа — здесь тоже перед нами послание неизвестному лицу, именуемому как «свой господин» (adoni); в нем рассказывается о хазарских евреях и хазарском каганате. Автор текста анонимен, но это, несомненно, хазарский еврей, подданный того же Иосифа. Однако его информация предполагает совсем иной круг источников, чем те, которыми, судя по его письму, располагал Иосиф (очень любопытно, что автор текста Шехтера считает каганов семитами: первым хазарским царем, по его мнению, был тот главный князь — еврей, который был инициатором обращения хазар в иудейство). Содержание письма связано с последствиями гонений на евреев со стороны византийского императора Романа Лекапина, с их бегством из Малой Азии, прибытием в Хазарию, с их жизнью среди хазаров, войнами и т. п. Это гонение привело к конфликту с Хазарией: «мой господин» растоптал многих необрезанных, что

вызвало ответные действия Романа. Именно здесь открывается «русско–Христазарская» тема послания: «Роман же [злодей послал] также большие дары Хальгу (H-1-g-w), царю Руси и подстрекнул его на его (собственную) беду. И пришел он ночью к городу (собств. medina — В. Т.) Самбараю и взял его воровским способом, потому что не было там начальника, раб–Хашмоная. И стало это известно Булшици (B-w-l-s-c-j), т. е. досточтимому Песаху, и пошел он в гнев на города Романа и избил и мужчин и женщин. И он взял три города [...] И оттуда он пошел на (город) Шуршун..., и воевал против него [...] И оттуда он пошел войною на Хальгу и воевал [...] и Бог смирил его перед Песахом. И нашел он [...] добычу, которую тот захватил из Самбарая. И говорит он: "Роман подбил меня на это". И сказал ему Песах: "если так, то иди на Романа и вой с ним, как ты воевал со мной, и я отступлю от тебя [...]". И пошел тот против воли и воевал против Константинополя на море четыре месяца. И пали там богатыри его, потому что македоняне осилили (его) огнем. И бежал он и постыдился вернуться в свою страну, а пошел морем в Персию (Paras) и пал там и весь стан его. Тогда стали русские подчинены власти казар». В этом фрагменте особенно важна форма имени «царя Руси» H-1-g-w, читаемое равно как Halgu и Helgu. При неясности в деталях оно отсылает к Олегу, исходная форма имени которого задолго до открытия текста Шехтера восстанавливалась норманистами как др. — сканд. Helgi; не менее интересно и описание деяний Хельгу, рельефно подчеркивающее их специфику. Заслуживают внимания и некоторые топонимы: Самбарай (S-m-b-r-jj и далее S-m- b-r-j-w, по Шехтеру, видящему здесь название северян, см. выше; Коковцов видит тут испорченное S-m-k-r-c, название Тмутаракани в письме Иосифа; уместно, может быть, вспомнить и о Сангари Замбрии), Шуршун (ср. Χέρσων?); интересно неясное имя страны («Вот сообщаю я моему господину: имя нашей страны, как мы нашли (это) в книгах») Ar-q-nus (ср. Urganus — легендарный народ, живший по-соседству с аланами и упоминаемый в «Книге Иосиппон» VI, 56), в котором некоторые подозревают связь с греч. ἄρκτος "север", ср. северь, северяне — евр. Ar-q-t-s > Ar-q-nus, сз. Aliqanus) и др. [ср. Schechter 1912–1913; также — Пресняков 1938; 1993 и др.].

Уже письмо кагана Иосифа свидетельствовало о широком распространении иудаизма среди казар, и поэтому трудно было сомневаться, что в Киеве, в его «хазарский» период, были представлены иудаистские элементы, сохранявшие свое значение и существенно позже, в «русском» и «славянском» («Полянском») Киеве. Окончательное подтверждение этого предположения — в третьем документе, об открытии и публикации которого в 1982 г. Голбом и Прицаком см. выше.

Эти документы существенным образом проясняют этноязыковую, культурную и политическую ситуацию в Киеве той поры и — с учетом известных исторических фактов —

позволяют представить себе тогдашнюю ситуацию, о чем также см. выше. Во всяком случае, восточные элементы (хазарские, хорезмийские, еврейские) вынуждены были потесниться, а со временем и исчезнуть (евреи долгое время были исключением). Но в течение всей 2-ой половины X в., т. е. и при Владимире, они, бесспорно, удерживали еще (а иногда и укрепляли, как евреи) некоторые из своих позиций — тем более, что и положение самого Владимира «великого кагана», возможно, до поры не было окончательно ясным. Угроза (пусть мнимая) хазарского реванша, права на Киев как свой крайний западный форпост и соответствующие намерения не могли не учитываться новыми киевскими властями. Видимо, пока каганат был в силе, они не могли не считаться с киевским хазарско–еврейско–иранским сеттльментом (нужно также помнить, что, разбив хазар, Святослав отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и тем самым, не закрепив победу, упустил плоды своих завоеваний в Хазарии; что в 70–х гг.

IX в. хазары вернулись в Итиль и пытались восстановить свое былое величие, призвав военные отряды хорезмийцев, которые, однако, ограничились установлением власти в столице хазар).

Между прочим, подтверждением сказанному (наличие в Киеве иранского элемента, объясняемого прежде всего хазарским присутствием в городе в период наибольшего могущества Хазарского каганата) может быть факт введения Владимиром в киевский пантеон (и без того весьма ограниченный) двух персонажей иранского происхождения — Симаргла и Хорса. Введение их в славянский по своему составу и происхождению пантеон в Киеве 980 г. в этом историческом контексте получает свое естественное и по сути дела очень просвятое объяснение. Более того, оно обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений, которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами, впрочем периодически снимаемыми и сменяемыми новыми «синтезами». Показательно, что первым объектом «заигрывания» был именно иранский элемент, представляющий, хотя бы потенциально, военную силу, но экономически и, возможно, социально пассивный. Ему—то Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранские мифологические образы в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде без предварительного усвоения и освоения их русской традицией. Ряд особенностей этих персонажей обращают на себя внимание. Так, в отличие от других божеств пантеона эти иранские нововведения лишены каких–либо признаков антропоморфности: Симаргл в своем истоке териоморфный образ полусобаки–полуптицы (авест. *saena–maraga*, пехл. *Senmurv-*, перс. *simurg* (γ) и т. п.), Хоре — Хърсь — солнце, как бы дублирует уже имевшееся солнечное божество Дажьбога; в списках богов Хорс чаще всего соседит с главным богом Перуном, что ему, пришлому и чужому, казалось бы, совсем не по чину; наконец, сама эта этноконфессиональная чуждость

подчеркивается (ср. Хорсь жидовинь в «Беседе трех святых»). Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами–хорезмийцами киевского гарнизона и их потомками было, видимо, ближайшей причиной появления их в кругу «Владимировых» богов. И это была не только дань ушедшему времени: Владимир знал, что хорезмийцы играли главную роль в торговле с Южной Россией и что в Хорезме, как и в Средней Азии, особо чтут Симурга и солнечное божество (кстати, при династии Сефевидов Симург стал государственной эмблемой Ирана), несмотря на мусульманское завоевание. Наконец, следует напомнить, что само название Хорезма — солнечное (в хорезмийских глоссах XIII в. — «Книга о клятве» отмечено слово *xvarazm* "хорезмиец": во 2–ой части — элемент *z/a/m* "земля", 1–ая осмысляется то в связи с солнцем, ср. авест. *hvarə*, то в связи с пищей, авест. *xuarəna-:xuar* "насыщаться"); На пути от Средней Азии до Киевской Руси «хорезмские» следы встречаются не раз (ср. Хвалисоское море, Хвалижское, Хвалитьская дория, собств. Хварезмское; Хвалынск и т. п.). «Жидовином» Хорс стал как божество прежнего Хазарского государства, где официальной религией был иудаизм (тонкости дифференциации и тогда не были в почете). Иранская тема подробнее рассматривается далее.

Оттесненный после принятия христианства еврейский элемент не исчез, но положение его изменилось: хозяйственно–экономическая деятельность еврейского элемента в Киеве продолжалась, видимо, без особых потрясений вплоть до большого погрома при Владимире Мономахе в 1113 г., но главным мотивом при этом был экономический: «мешало» богатство евреев, которое до тех пор не вызывало, видимо, зависти. Но в сфере религиозной противостояние обозначилось раньше, хотя поначалу оно не было острым. Тем не менее нет большей ошибки, чем считать (а это делали и делают многие исследователи), что христианско–еврейская полемика в «Слове о законе и благодати» — чисто риторическое упражнение, не имевшее под собой реальной «киевской» почвы. Евреи, разумеется, стремились не к борьбе, но к сохранению веры в новых условиях, к тому, чтобы предотвратить переход соплеменников в христианство. Боролось христианство с иудаизмом, но эта борьба сначала по–видимому имела форму полемики–дискуссии, напоминающей споры Константина Философа с иудеями, подробно описанные в его «Житии» (в частности, и здесь присутствует «хазарская» тема) и не исключающие усвоения религиозно–умозрительных ценностей иудаизма («друг Софии», Премудрости Божией (Σοφία–*hkmh*), Константин Философ одновременно с оппонированием был и проводником этих ценностей в христианство). В «Слове о законе и благодати» тоже, конечно, полемика, но главное в ней, пожалуй, не желание посрамления еврейской веры, а удивление перед неожиданной слепотой ее, не позволившей евреям увидеть то, что они, кажется, предвидели и о чем говорили. Вместе с тем в «Слове» присутствует и несомненное чувство сыновства, общих корней.

Необходимо также учитывать, что в эпоху Илариона противопоставление христианства еще живому язычеству играло, как уже говорилось, более важную и к тому же сугубо практическую роль, чем противопоставление христианства и иудаизма, благодати и закона; более того, и христианство и иудаизм вместе как монотеистические религии противостояли политеистическому язычеству. Очевидно, с течением времени накал полемических споров мог увеличиваться, особенно когда они касались практических вопросов. О жестких формах споров рассказывается в «Житии Феодосия Печерского»: «Се бо и сиць обычай имяше блаженный, якоже многажды въ нощи вьстая и отай всехъ исхожааше къ жидомъ, и техъ еще о Христе препирая, коря же и досажая темъ, и яко отметьники и беззаконьники техъ нарицая, жьдаше бо еже о Христове исповедании убиень быти». Тем не менее, нельзя упускать из вида, что полемика имела место даже тогда, когда это было сопряжено с опасностью для жизни: есть мнение, что Феодосий спорил не с евреями, жившими в городе, а с добровольными или приневольными крещенцами из евреев, отпавшими от христианства и сосланными для вразумления и увещевания в Печерский монастырь, где они по ночам тайно собирались для молитвы и совершения обрядов; между прочим в «Житии Феодосия» отмечено еврейское по происхождению слово земарная, ср. евр. zemaг "петь", "играть на музыкальном инструменте".

Однако есть, видимо, и другой круг аргументов (независимый от «Киевского письма») в пользу присутствия еврейского элемента в Киеве и реальной подкладки иудейской темы в «Слове» Илариона. Они были обозначены, как это ни парадоксально, Барацем, отрицательно относившимся к возможности вероисповедных споров в Киеве XI в. При этом, однако, этот автор, как уже указывалось, подчеркивает прямую или косвенную связь СЗБ с иудаистской традицией (ср. также вывод этого исследователя о том, что известный духовный стих, т. наз. «Песнь Евангелиста» сложился под влиянием еврейского песенного текста «Един. Кто знает?» — Ehad mi joden). Строго говоря, нет серьезных оснований считать эти схождения и параллели неожиданными (не следует забывать, что уже в трудах Гаркави 1866; 1874; 1879–1880; 1881–1882; 1884 и др. были освещены многие вопросы, имеющие прямое отношение к русско–еврейским связям в области культуры в ранний период; тем самым были заложены основы того взрыва этой темы, который произошел в последнее время; о вкладе Гаркави в эту проблематику см. Вихнович 1992, 238–244). Они надежно мотивированы «сверху» и «снизу» и единством библейского Откровения для евреев и христиан, совершающегося через Слово Божие, которое является и причиной и главным нервом этого единства (от Исайи и Мемры арамейских Таргумов до Евангелия от Иоанна и 1–ой главы Послания к Евреям), и литургическим единством, напоминающим об иудейской основе раннехристианского богослужения, по своей структуре восходящего к иудейскому богослужению в его

синагогальной (в основном) форме, о стадии «литургического дуализма», о зависимости христианского «богослужения времени» от иудейского «эсхатологического» богословия времени, а христианской молитвы — от еврейских литургических текстов, наконец, о преемственности еврейской и христианской ритуальной трапезы и сродстве самого ее духа милосердной любви (ср. гесед у пророка Осии и христианские агапы, дух которых с такой полнотой и глубиной открылся Андрею Рублеву в его «Троице»). В этом контексте уместно напомнить о знаменитой «Голубиной Книге», которая является текстом о Слове (=Книге), с одной стороны, и, с другой, обнаруживает в своей основе описание ритуального действия. Ее название, как было недавно предложено (Архипов 1988; 1990), объясняется из древнееврейского названия Пятикнижия — *sefer tôra* "Книга Закона", осмысленного как *sef er tôr* "Книга горлицы" — "Книга голубя" (ср. «палестинский» колорит «Голубиной Книги»; можно напомнить, что «Голубиная Книга», как она описывается, и Тора представляют собой свитки; о варианте Глубинная Книга, отсылающем к ср. — иранск. традиции (ср. пехл. *Bundahisn*, т. е. "Книга глуби (основы)", см. особо. Таких параллелей, калек, переосмыслений, «приражений» разного вида следует ожидать и в ряде других случаев. О еврейских влияниях в более поздних текстах написано немало, но об этом см. в другом месте. Но сам факт того, что ряд переводов на Руси делался непосредственно с еврейского, в обход греческого, имеет исключительно важное значение — тем более, что количество таких примеров значительно расширилось в последние десятилетия и, вероятно, имеет шансы возрасти еще более. В этом отношении древнерусская ситуация не исключение, а практика, которая до сих пор не вполне осознана и потому часто ставится под сомнение без достаточных оснований. Можно с известной надежностью предполагать единую линию преемственности от некоторых ранних памятников Киевской Руси до «Псалтыри жидовствующи», «Логики жидовствующих», «Шестокрыла», «Тайной тайных» и других текстов более позднего периода, оригиналы которых написаны на еврейском. Наконец, нельзя не учитывать и собственно языковых свидетельств взаимодействия между русской и еврейской культурой. Исследование Архипова (не говоря уж о более старых трудах Гаркави, Бараца и др.) вскрыло значительный и диагностически важный слой гебраизмов в старых русских текстах, где они представлены на текстологическом, семантическом, лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях: большая часть гебраизмов (не считая, как правило, тех, что получены через греческое посредство) относится уже к иному времени, но некоторые из них присутствуют и в более ранних текстах. Впрочем, и вторичные свидетельства иногда могут бросить луч света в прошлое, и тогда вскрывается некая важная более ранняя ситуация. Как известно еврейская лексика играет весьма существенную роль как в языке древнерусской тайнописи, так и позже в разных вариантах арго (ср. тарабарская

грамота, тары–бары, раздабары и др. — к евр. *dabar* "говорить", между прочим, и о тайной речи; икубана — искажение евр. *kawwanâ*, о внутреннем смысле молитвы, обряда, а позже — об игре букв, слов, идей; еффага, ср. Марк 7, 34, одно из названий тайнописи, объясняемое тем, что еврейское слово обозначало молитву о даровании слов и речи, ср. русскую кальку отверница *otebernitsa* (по свидетельству Исаака Массы и Ричарда Джемса) для обозначения тайных языков, и т. п.). Использование еврейских слов в тайнописи обратным образом свидетельствует о высокой знаковой роли еврейского, о его престиже и сакральности (известную аналогию использованию еврейских слов в тайнописи можно видеть в ритуальной практике сект, условно обозначавшихся как «иудейские», иногда и она обращалась к элементам еврейского языка). Обращение к еврейскому языку имеет своим предназначением повышение ранга текста, его сакральности, что вполне соответствует и древнерусским представлениям об особой отмеченности еврейского языка. Вообще вторичное, преобразованное, деформированное, сниженное, даже доведенное до нелепицы и вывернутое наизнанку нередко провоцирует к продолжениям, иногда захватывающе рискованным и почти безбрежным, в безбрежности которых едва мерцает смысл, отсылающий к исходному единству. Размах — разрыв между Премудростью, Божественной художницей и вульгарной нелепицей, дешевым зубоскальством, апелляцией к невзыскательному вкусу, между *Нкמח* и хохмой как бы символизирует все пространство и все модусы русско–еврейских связей, продолжающихся уже второе тысячелетие.

2. К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (XI–XVI вв.)

Здесь уместно привлечь внимание к тому роду литературных русско–еврейских связей, о котором можно судить по русскоязычным текстам, связанным прежде всего с текстами, написанными на еврейском языке или — в меньшей степени — отсылающим за пределы текста, но касающихся тех или иных реалий еврейской жизни, с особым акцентом на религиозной тематике. Этот последний случай представлен весьма большим количеством текстов — как переводных (как правило, с греческого), так и оригинальных. Во всей своей полноте и разнообразии они составляют как бы некую *Summa Iudaica* человека Древней Руси, живо и часто пристрастно интересовавшегося этим особо отмеченным для него миром и оценивавшего и судившего его по своим меркам. Одна часть соответствующих текстов была создана или переведена на Руси, другая — у южных славян, откуда попала на Русь. Эта своеобразная «еврейская энциклопедия», свод знаний о евреях, их истории, культуре, священных текстах, религии, о выдающихся людях и т. п. была весьма богатой и по числу текстов, составляющих ее, и по количеству информации. Эти «вторичные» древнерусские

сочинения («первичными» нужно считать те, которые предполагают отношение «еврейский текст» —> «русский текст») включали в свой круг тексты «исторического» (в широком смысле слова) содержания — хроники (Георгия Амартола, Иоанна Малалы и др.), хронографы (ср. т. наз. «Иудейский хронограф»), «Еллинский "римский летописец"», «Толковую палею» и прежде всего открывающий ее «Шестоднев», летописи и другие тексты, так или иначе содержащие информацию, почерпнутую из более непосредственных источников; религиозные тексты, восходящие к тем или иным частям Ветхого Завета и к Новому Завету, книги богослужебного характера и т. п.), но также и неканонические тексты типа отреченных книг; полемические тексты из жанра «Contra...» (включая, конечно, и «Слово о законе и благодати»); тексты из жанра «хождений» — паломничеств («Хождение игумена Данила», первый и один из лучших в русской литературе образцов этого жанра); литературно-художественные сочинения (сказания о Соломоне и Китоврасе, «Повесть о разорении Иерусалима» [«История иудейской войны»], равно относимая и к историческим сочинениям, «Повесть о путешествии Иоанна Новгородского в Иерусалим» и др.) и т. п. Если говорить о более позднем времени, то следует напомнить о тех текстах, связанных с ситуацией вокруг жидовствующих, которые не были переведены с еврейского.

Но, конечно, основное внимание в данной связи должны привлекать те древнерусские тексты, которые были переведены непосредственно с еврейского в Киевской Руси в XI–XIV вв. Такой акцент оправдан двумя как бы противоположными соображениями. С одной стороны, несмотря на отдельные исключения, не делавшие погоды, до недавнего времени господствовало мнение, подытоженное лет назад В. М. Истриным — «Переводные произведения были главнейшим образом произведения с греческого и лишь очень в незначительном числе латинского. В XV веке присоединяются некоторые переводы с еврейского языка, совершенные в Западной Руси». С другой стороны именно в последние десятилетия (с сер. 50–х гг.) произошел решительный поворот в вопросе о наличии в древнерусской литературе непосредственных переводов с еврейского, и были получены ценные результаты — в одних случаях безусловно бесспорные, в других неокончательные, но или весьма правдоподобные, или вероятные, или, по крайней мере, не исключающие самой возможности прямого перевода и требующие дальнейших исследований. Нужно сказать, что и раньше, конечно, от внимания специалистов не скрылось наличие многих общих параллельных мотивов и образов в древнерусской и средневековой еврейской (талмудической) литературах, которые приобретали особое значение в тех случаях, когда этих мотивов и образов не было в соответствующих текстах византийской литературы или когда сами эти тексты были неизвестны. Н. С. Тихонравову принадлежит заслуга указания возможных еврейских источников в связи с некоторыми составными частями «Толковой

палеи» — «Сказание о Соломоне и Китоврасе», «Суды Соломона», «Сказание о царе Адариане», «Житие и исход Моисея». Притча «О хромце и слепце» также нашла себе талмудические параллели» (Тихонравов 1898). При этом, однако, ни одно из этих сопоставлений не было доведено до подлинно текстологического уровня, на котором только и можно, обратившись непосредственно к языковым данным, решить вопрос о характере перевода. К тому же незнание конкретных древнерусских переводов с еврейского и возникшая в связи с этим (как и с некоторыми общими соображениями, не говоря уже о практических условиях такого прямого перевода — кто? где? когда? каким образом?) презумпция, что между русским и еврейским текстами всегда должен стоять посредствующий греческий текст, который мог и исчезнуть, крайне затрудняло прогресс в исследовании этой темы, а иногда приводило к частичным отступлениям от первоначальных догадок (так, еще в 90-х гг. Соболевский высказал предположение, что книга «Есфирь» была переведена с еврейского, но в позднее время; через 10 лет на основании открытия двух других списков «Есфири», относящихся к XIV в. он вынужден был предположить, что текст возник еще в домонгольский период, но уже одно это предположение практически автоматически вынудило его отказаться от мысли о возможности прямого перевода с еврейского и допустить, что перевод был сделан с греческого; другой пример — из-за наличия непереуведенных еврейских слов в «Сказании о Соломоне и Китоврасе» вроде знаменитого шамир даже при общем древнем характере текста А. Н. Веселовский вынужден был его отнести к эпохе «жидовствующих» и тем самым «объяснить» еврейские слова, см. Веселовский 1872 (ср. также другие древнерусские тексты — «Голубиная Книга», «Повесть о Волоте» и др., — которые хотя бы тематически, но и не только, отсылают к еврейской топики и, вероятно, к еврейским текстам, ср. Мочульский 1887; Марков 1881 и др.). К настоящему времени в этой области непосредственно еврейско-русских текстовых параллелей совершен столь радикальный прорыв, имеющий принципиальное значение, что, пожалуй, впору опасаться эпидемии слишком поспешных «положительных» решений и вернуться к уточнению методик подобных исследований в сторону, их устрожения. Наибольшие достижения в области установления круга древнерусских текстов, являющихся непосредственными переводами с еврейского, связаны с именами Н. А. Мещерского, А. А. Алексева, а также А. А. Архипова, М. Альтбауэра, М. Таубе, Г. Ланта, А. Я. Борисова. В результате их исследований можно говорить о возникновении нового раздела филологии, посвященного исследованию связей древнерусских текстов с древнееврейскими текстами, — «еврейско-русской текстологии».

О некоторых основных результатах этих исследований целесообразно напомнить, ибо обсуждаемая здесь тема славяно(русско) — еврейского «культурного» соседства получает

именно в результате этих исследований, может быть, самый мощный стимул для своего развития и углубления и выходит на предельно конкретный и в высокой степени доказательный уровень.

«Прорыв», о котором говорилось выше, произошел, когда Мещерский, изучая книгу «Есфирь», сделал «сильный» (и оказавшийся в итоге наиболее естественным и простым) ход, предположив древнее происхождение «Есфири» и ее еврейское происхождение. Такое предположение стало возможным благодаря совмещению двух правильных и нетривиальных выборов, обеспечивших прочную основу для сравнения, — масоретского текста с еврейской стороны и одного из трех известных переводов «Есфири» с русской стороны (из двух других один имел своим источником греческий текст). Суть эвристической конструкции, выстроенной Мещерским была именно в одновременно–совместном доказательстве обоих выдвинутых предположений (кстати, хотя непосредственность перевода с еврейского для «Есфири» не была доказана, но она представлялась более чем вероятной уже Горскому, Невоструеву, Евсееву; более того, Востоков, первым обративший внимание на перевод «Есфири» еще в 1842 г., заметил, правда, без попытки доказательства следующее: «Замечательно, что книга «Есфирь» переведена с еврейского и, по–видимому, в России, однако же в весьма древнее время»). Мещерский успешно решил поставленную им задачу, собирая аргументы на разных уровнях сравнительного анализа — от соотношения объема и содержания сравниваемых текстов (тождество объема, членения, даже отклонений, не говоря уже о содержании масоретского *textus receptus* и древне–русского текста) до таких языковых «шиболетов» каковыми являются имена собственные — личные и местные (ср. Ахасьверось — евр. *Ahasweros* при греч. *Αρταξέρξης* или *Ασσυέρος*; Удь — евр. *Hud*, об Индии и Эфиопии; Сусан–град — евр. *šūšan-*, а не Сузы и др.; ср. также названия персов и мидян, отсылающие к еврейским формам, а не греческим и т. п.). Столь же надежным должен считаться и вывод о датировке прототекста — XI–XII вв., и хотя старейшие списки отстоят от времени создания русского текста «Есфири» на 200–250 лет, древнерусская основа отчетливо проступает в них и доказывается практически всеми в данном случае диагностически существенными явлениями языка. Попытка Альтбауэра и Таубе пересмотреть решение Мещерского сразу и в пользу южно–славянского происхождения и в пользу греческого оригинала едва ли состоятельна, что убедительно было показано Алексеевым.

Мещерский же поставил вопрос о литературном окружении книги «Есфирь» и указал и в ряде случаев специально проанализировал круг текстов исторического содержания и компилятивных по своему характеру, возникновение которых на русской почве он относит к XI–XII вв. и которые являются переводами с еврейского. К этому кругу принадлежат отрывки из перевода еврейской народной книги «Иосиппон», попавшие в русскую летопись на рубеже

XI–XII вв. в одном случае, в Академический хронограф (сказание «О трех пленях Иерусалимских») в другом, в «Еллинский и римский летописец» так называемой 2–ой редакции («О взятии Иерусалиму третье Титово») в третьем (ср. теперь статью Таубе 1992). Древнееврейский текст «Иосиппона» был составлен в Италии, не ранее 2–ой половины X в., кем–то из проживавших там евреев и представляет собой компилятивную хронографию, охватывающую события мировой истории с иудеоцентрической религиозной точки зрения. Хотя историческая ценность книги не велика, она пользовалась широким успехом в еврейской среде, часто цитируется в текстах еврейско–хазарской переписки (особенно в так называемом «Кембриджском документе»), и это обстоятельство представляется очень важным в свете вопроса о возможных источниках и импульсах к переводу этого еврейского текста на русский (пожалуй, существенно отметить, что списки еврейского текста книги, весьма многочисленные, относятся к XII–XV вв.). Также заслуживает внимания и то обстоятельство, что перевод «Иосиппона» принадлежит той же школе, что и перевод «Есфири» (допускается, что в обоих случаях переводчиком был один и тот же человек). И, наконец, тоже немаловажно, что перевод «Иосиппона» с еврейского появился приблизительно в то же время что и перевод с греческого «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Мещерский называет «Иосиппон» своеобразным литературным соперником и конкурентом «Истории». К литературному окружению «Есфири» относятся также апокрифический «Исход Моисея», вошедший в состав «толковой книги», и «Песнь песней», сохранившаяся в единственном списке XVI в. (впрочем, текст существовал уже в XV в., и он был использован при работе над Виленской ркп. 262). Занимавшийся изданием и исследованием «Песни песней» Алексеев позже признал недостоверным свое предположение о возможной западнорусской редакции перевода Киевской эпохи, но не признал мотивированным и мнение Таубе о том, что перевод был сделан в Киеве в XV в. Итог — «вопрос об обстоятельствах происхождения этого перевода можно считать открытым».

В это же литературное окружение «Есфири» входят и находящиеся в «Толковой палее» тексты, передающие агадические сказания мидрашей и таргумов. Речь идет о цикле апокрифических легенд о Соломоне — о строительстве храма (Соломон и Китоврас), о Соломоне и царице Савской, о судах Соломона, о царе Адариане, а также уже упомянутый «Исход Моисея». Эти тексты представлены восточнославянскими списками и сборниками XV–XVI вв. и, как догадывались уже давно (возможность эту признает и Мещерский), отражают, видимо, древнееврейский источник, хотя, кажется, пока не известно, существовала ли конструкция такого состава в талмудической письменности. Во всяком случае для этих текстов предположение о непосредственном их переводе с еврейского, кажется, весьма вероятно, что и подтверждается рядом анализов на языковом уровне (нужно отметить, что из

этого круга сказаний о Соломоне выпадают отдельные тексты о премудрости Соломона, увозе Китоврасом его жены, некоторые притчи и загадки, для которых бесспорно как их южнославянское происхождение, так и греческий оригинал, с которого непосредственно они были переведены). Существенно само наличие лексических гебраизмов в этих текстах, хотя, конечно, они могли попасть в списки XV–XVI вв. как глоссы (это относится не только к *šamir* — шамир, см. выше, но и к имени царицы Савской — Малкатышка, Малкатыкша, Малкатошва, испорченная транслитерация евр. *tāleket sēva*). Более показательны с точки зрения, исходящей из наличия древнееврейского источника, случаи, которые разъясняют семантические неясности: так, вызывавшее столько недоумений выражение *ноготь птичь маль* во имя *шамирь* (список 1477 г.), сохраняющее неясность и после указания Мазона на то, что переводчик выбрал не то значение греч. *όνυξ* (1. "оникс", 2. "ноготь"), какое нужно в этом случае, легче объясняется на почве еврейского (ср. *šiporet šamir* "алмазный коготь", Иерем. 17, 1, обозначение алмазного острья для резьбы и письма на камне; *šipar* — "птица"). Такого рода разъяснения обнаруживаются и в других случаях, и даже имя Китовраса (*κενταυρος*), возможно, предполагает еврейское посредство (ср. *qintorin, plur.*, с последующей известной потерей носового). Наконец, в связи с кругом этих текстов указываются и некоторые другие, подозреваемые в возможности их перевода с еврейского (талмудическая притча о хромце и слепце у Кирилла Туровского, хронологическая запись в списке Евангелия 1340 г., где используется еврейский календарный счет; целый ряд примеров, указывающих на непосредственное знакомство со структурой еврейского текста Пятикнижия, глоссирование еврейских имен в их языковой форме, непосредственное влияние еврейских образцов типа мидрашей на восточнославянскую «Толковую палею» и т. п.). Из наиболее существенных работ см. Востоков 1842:25; Веселовский 1880:298–300; Борисов 1987:162–167; Мещерский 1956:198–219; 1956a:58–68; 1958:58–72 (ср. 1958a); 1964:180–231; 1978; Алексеев 1980; 1987; 1990 и др.; Altbauer 1992; Altbauer, Taube 1988:304–320; Taube 1985:203–210; 1989:146–151; 1991:113–122; 1992:365–375; 1993:84–119; Olmsted, Taube 1987:100–117; Lunt, Taube 1988:147–187; Архипов 1982 и др.

XV–XVI вв. с точки зрения литературно–текстовых русско–еврейских связей открывают принципиально новую страницу в этой истории, связанную прежде всего с деятельностью «жидовствующих» по непосредственному переводу с еврейского на русский ряда ключевых текстов, и далеко выходящую за пределы библейско–талмудического круга (ср. «Псалтырь жидовствующих», «Шестокрыл», «Тайная тайных», «Логика жидовствующих» и другие более поздние тексты). История этого периода и полемика с «жидовствующими» (в ходе ее, в частности, появились переводы антииудаистских сочинений (ср. перевод книги Делира в 1505 г.) и оригинальные тексты против «жидовствующих»)

составляют одну из самых ярких страниц в истории литературно–текстовых русско–еврейских связей. К счастью, она достаточно хорошо известна, и о ней много писалось и пишется. Поэтому здесь, может быть, важнее упомянуть о тексте книги пророка Даниила, виленский список которой стал предметом специального исследования Архипова. Этот текст буквально кишит гербаизмами на разных уровнях и открывает интимные особенности отношения русского текста с еврейским, с которого был переведен русский.

И в позднем случае эпохи «жидовствующих» и в раннюю эпоху XI–XIV вв., все, что пока известно о русско–еврейских литературно–текстовых связях, подтверждает мнение об интенсивности и плодотворности этих контактов — не только косвенных, опосредованных, но и прямых, непосредственных. Эти контакты в последнем случае предполагают в ряде примеров и непосредственность личных контактов в обе указанные эпохи и снова, отсылая нас к теме еврейского этнического элемента, ставят вопрос о целях этих прямых переводов. Когда речь шла о «развлекательном чтении и переводе соответствующих еврейских текстов, можно было бы думать о заинтересованности только русского читателя. Когда переводилась на русский язык с еврейского «Псалтырь жидовствующих» и другие произведения, имеющие целью оболъщение неискушенного русского читателя и иногда отчетливо антихристианские, можно было бы думать о заинтересованности в них только евреев и иудаизма. Но оба эти варианта верны лишь в целом. Самое важное и интересное лежит в ином, можно сказать, в противоположном: русский читатель был заинтересован и в переводах еврейских религиозных текстов (какой успех имела пропаганда «жидовствующих» в разных слоях общества, теперь хорошо известно), но и евреи были заинтересованы в переводах на русский и, следовательно, в русском читателе — и не только для распространения иудаизма и вербовки прозелитов: сами евреи испытывали сильную нужду в руководствах по собственной вере, и за дефицитом еврейских текстов (а отчасти и из–за слабого знания древнееврейского языка в еврейской массе) они готовы были обращаться к русским их переводам. Язык обменивался на суть, на содержание, на смысл. Евреи жертвовали языком ради смысла текста, который они сохраняли. Русские сохраняли язык и выигрывали новое содержание, новый смысл. Основа этого обмена — выигрыш, хотя и разный для разных сторон. И еще один аспект проблемы: многое переводилось, несомненно, в тесном сотрудничестве еврейско–русской переводческой пары, происходило знакомство каждого из членов этой пары с противоположным языком, и если для еврея знакомство с русским языком со временем (напр., в киевских обстоятельствах, не говоря уже о «жидовствующих») было *conditio sine qua non*, то для русского книжника прикосновенность к еврейскому языку была важным и положительно отмеченным событием (ср. сказание Поликарпа Печерского в «Киевском Патерике» о Никите Затворнике (позже епископ Новгородский), который знал

наизусть ветхозаветные тексты на еврейском и Даже отказывался долгое время от чтения новозаветных книг). Существенность еврейско–русских контактов в истории двух народов не может вызывать сомнений, как, хочется думать, и их взаимная польза.