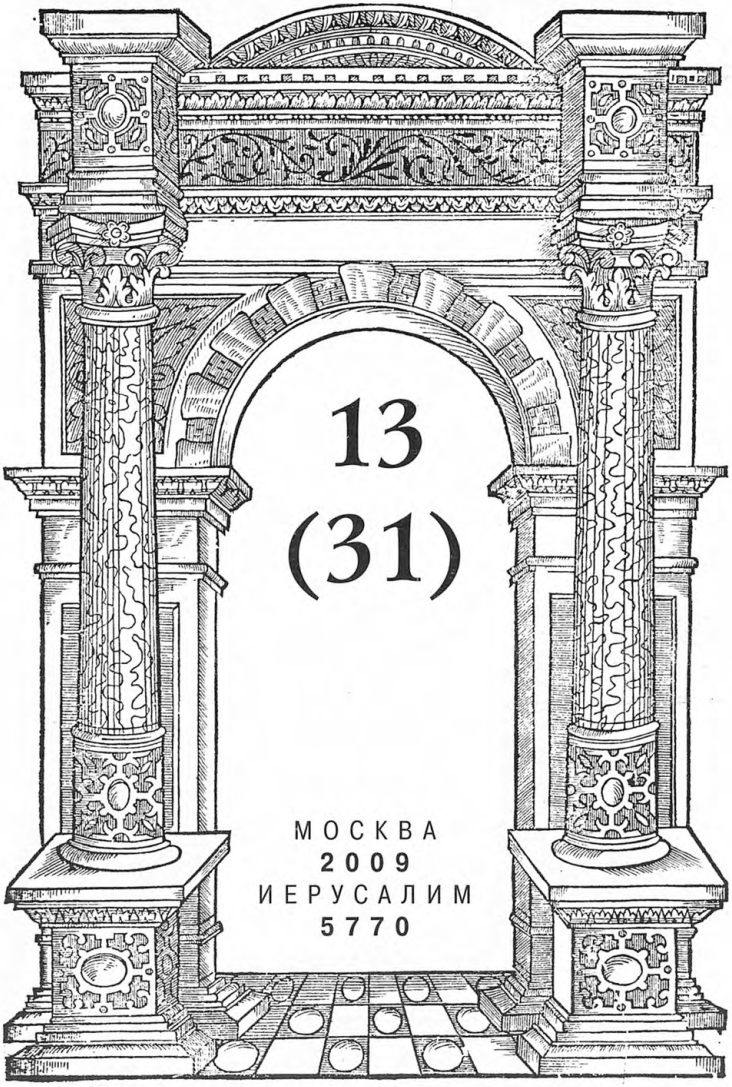
# ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА




ВЕСТНИК ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА 13(31)

The Hebrew University of Jerusalem. Institute of Jewish Studies
Еврейский университет в Иерусалиме. Институт иудаики
Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке

Moscow State University. Institute for Asian and African Studies
Московский государственный университет им М.В. Ломоносова
Институт стран Азии и Африки, кафедра иудаики

# ВЕСТНИК
## ЕВРЕЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

История. Культура. Цивилизация
№ 13 (31) 2009

Мосты культуры
Москва
2009

Гешарим
Иерусалим
5770

**Вестник Еврейского университета № 13 (31)**
**Vestnik: International Journal for Jewish Studies**

*Спонсор: Благотворительный фонд «Ха-Надив»*

*Журнал издается при участии:*

Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер», Москва, Международного центра университетского преподавания еврейской цивилизации Еврейского университета в Иерусалиме.

*Редакция:*

И. Барталь (главный редактор), М. Бейзер (зам. главного редактора), О. Будницкий (зам. главного редактора), С. Рузер (зам. главного редактора), Д. Фролов (зам. главного редактора), М. Заверяев (отв. секретарь), И. Лурье (отв. секретарь).

*Международный редакционный совет:*

И.-Т. Ассис (сопредседатель), Х. Бейнарт, Р. Ганелин, Ц. Гительман, С. Зиппер-стайн, М. Идель, А. Кохен-Мушлин, Э. Мендельсон, Б. Натанс, А. Полонский, Е. Сатановский, А. Степанский, Ш. Шакед, А. Шинан, Л. Шиффман, М. Мейер, Н. Юхнева, В. Якобсон

*Редакционная коллегия:*

А. Ковельман (председатель) , М. Альтшулер, Х. Бар-Йосеф, Х. Бордин, Й. Вайнберг, М. Гиршман, М. Гринберг, А. Долгопольский, М. Занд, Г. Казовский, И. Коэн, А. Кулик, М. Куповецкий, Р. Лапидус, А. Локшин, А. Милитарев, В. Москович, В. Мочалова, В. Петрухин, Н. Прат, Д. Сегал, В. Собкин, Р. Тименчик, С. Тищенко, М. Тольц, В. Шапиро, В. Шнирельман, Ш. Штампфер, М. Членов, З. Элькин, Д. Эльяшевич

All manuscripts submitted to Vestnik are peer-reviewed.

© Кафедра иудаики, ИСАА МГУ
© Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.
Еврейский университет в Иерусалиме
© Ассоциация «Гишрей тарбут»

**ISBN 9785–93273–302–0**

# СОДЕРЖАНИЕ

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Дмитрий Копелиович.* Интертекстуальность в еврейской литературе эпохи Второго Храма ..... 11

*Борис Котлерман.* Злой дух как способ культурного выражения социальных проблем: сравнительный анализ источников XVII в. на идише и иврите ..... 49

*Лара Лемпертене.* «Агиография» Гаскалы: конструирование образа идеального еврея в ранней периодике еврейских просветителей ..... 67

*Игорь Семенов.* Метаморфозы эпитета «еврейский» в дагестанских преданиях ..... 81

*Велвл Чернин.* «Нет тут Божьих казаков»: Религиозная жизнь советского еврейства и еврейская советская литература 60–80-х гг. ..... 99

### Таргум. Еврейская библейская экзегеза в Средние века

*Авраам Гроссман.* Религиозная полемика и нравоучительная тенденция в комментарии Раши к Торе ..... 123

*Уриэль Симон.* Прямое истолкование библейской истории — между историей, догматикой и духом средневековья ..... 150

## АРХИВ

*Дмитрий Фельдман.* «А в Казани жидам велено говорить, чтоб они крестились…»: Документы об отправке пленных евреев в Поволжье в 1655 г. ..... 207

## РЕЦЕНЗИИ. БИБЛИОГРАФИЯ

*А. Локшин.* Рецензия на книгу: The Revolution of 1905 and Russia's Jews / Ed. By Stefani Hoffman and Ezra Mendelsohn. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 2008 ..... 241

*А. Ольман.* Рецензия на книгу: Г. Позин. Общество охранения здоровья еврейского населения. Документы, факты, имена. — СПб., 2007 ..... 245

Краткий обзор новых книг по иудаике ..... 251

Summaries ..... 261

Сведения об авторах

# CONTENTS

## RESEARCH

*Dmitry Kopeliovich*. Intertextuality in Jewish Literature of the Second Temple Period ..... 11

*Boris Kotlerman*. The Evil Spirit as a Way of Cultural Expression of Social Problems ..... 49

*Lara Lempertiene*. «Hagiography» of the Haskalah: Construing the Image of an Ideal Jew in Early Maskilic Periodicals ..... 67

*Igor Semyonov*. The Metamorphoses of the Epithet «Jewish» in the Dagestanian Traditional Stories ..... 81

*Velvl Chernin*. «S'iz nito do keyn Got's kozakn»: The Religious Life of Soviet Jewry and Soviet Jewish Literature from the 1960s to the 1980s. ..... 99

## Targum. Jewish Medieval Biblical Exegesis

*Avraham Grossman*. Religious Polemics and Moralizing Tendency in Rashi's Commentary to the Torah ..... 123

*Uriel Simon*. Peshat Exegesis of Biblical Historiography: Historicism, Dogmatism, and Medievalism ..... 150

## ARCHIVES

*Dmitri Feldman*. «As for the Kazan Jews, It Was Ordered to Tell Them to Get Baptized…»: Documents on Transferring Jewish Prisoners to the Volga Region in 1655 ..... 207

BOOKS REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

A. Lokshin on The Revolution of 1905 and Russia's Jews / Ed. By Stefani Hoffman and Ezra Mendelsohn. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. 2008 ..... 241

A. Olman on G. Pozin. Society for Health Care among the Jews: Documents, Facts, Names. Saint Petersburg. 2007 ..... 245

New books in Jewish Studies ..... 251

Summaries ..... 261

## Памяти
## профессора Йонатана Френкеля

7 мая 2008 г. после тяжелой продолжительной болезни ушел из жизни выдающийся историк, член редакционного совета нашего журнала, профессор Йонатан Френкель.

Йонатан Френкель родился 15 июля 1935 г. в Лондоне в семье выходцев из Германии и Венгрии. В 1954 г. он поступил в Кембриджский университет, где в 1961 г. защитил докторскую диссертацию «Социализм и еврейский национализм в России, 1892–1907».

В мае 1964 г., после стажировки в Колумбийском университете в Нью-Йорке Йонатан Френкель, с детства находившийся под влиянием сионистских идеалов, репатриировался в Израиль и начал преподавать в Еврейском университете в Иерусалиме — в Институте современного еврейства и на только что созданной при его же активном участии кафедре русских и славянских исследований. С этими двумя отделениями Иерусалимского университета была связана вся последующая академическая деятельность ученого, не прекращавшаяся до последних дней его жизни.

Трудно переоценить тот вклад, который внес профессор Йонатан Френкель в развитие еврейской и российской историографии. Главными сферами его научных интересов были процессы трансформации еврейского общества в Россиийской империи во второй половине XIX — начале XX вв., формирование новой еврейской политики, еврейский социализм и национализм. В 1981 г. в издательстве Кембриджского университета вышла в свет монография Френкеля «Пророчество и политика: социализм, национализм и русское еврейство, 1862–1917» (незадолго до смерти ученого она была переведена на русский язык). В этом монументальном труде, быстро ставшем классическим, ученый провел исчерпывающий анализ формирования и развития тех идейных течений в среде российского еврейства, которые стремились увязать социалистические принципы с идеологией национального возрождения. В своей работе, представившей в новом свете идейное и общественное брожение в среде российского еврейства в кризисную эпоху 1881–1917 гг., Йонатан Френкель продемонстрировал не только широчайшую эрудицию и глубину обобщения, но и способность к гармоническому сочетанию методов социальной и интеллектуальной истории. Именно такое сочетание различных

историографических подходов, характерное для всего научного творчества историка, позволило Френкелю определить глубинный смысл и значение главных кризисов, потрясших основание еврейского общества в Российской империи в период погромов 1881 г. и в годы первой русской революции.

Другим важнейшим сочинением Френкеля является монография «Дамасское дело: "ритуальное убийство", политика и евреи в 1840 году» (The Damascus Affair: «Ritual Murder», Politics and the Jews in 1840), опубликованная издательством Кембриджского университета в 1997 г. Здесь Френкель выступает как исследователь западноевропейского еврейства. Кровавый навет в Дамаске и вызванный им всплеск общественной активности западноевропейских евреев служит для Френкеля отправной точкой для всестороннего анализа тех политических, социальных и культурных факторов, которые привели к формированию новой международной еврейской политики.

Интерес Френкеля к России и российскому еврейству проявлялся не только в его научной деятельности, но и в сфере общественной. Он принимал горячее участие в судьбе многих ученых — репатриантов из бывшего СССР, а среди его учеников было немало выходцев из стран СНГ. Несмотря на свою немыслимую занятость, профессор Френкель всегда был готов помочь и в работе над материалами нашего журнала. Память о Йонатане Френкеле как о выдающемся ученом, терпеливом учителе, верном коллеге и замечательном человеке навсегда останется в наших сердцах.

יהיה זכרו ברוך

# ИССЛЕДОВАНИЯ

*Дмитрий Копелиович*

# Интертекстуальность в еврейской литературе эпохи Второго Храма

## I. Книга Есфирь (Эстер)[1] как апология

> Обратилась Эстер к мудрецам:
> «Установите меня в поколениях»
> (т.е. «примите меня в канон Священного
> Писания»). Ответили они ей: «Ты
> пробуждаешь зависть к нам среди народов».
>
> *Вавилонский Талмуд, трактат Мегилла, 7а*[2]

Мудрецы как будто были правы, когда выразили опасение по поводу канонизации книги Есфирь («установления ее в поколениях»). В этой книге описана «кровавая баня», которую евреи устроили своим врагам, мстя им за намерение погубить «всех иудеев» (Есф 3:13) Персидской империи. Более того: дни, в которые производилась резня, были превращены в национальный праздник в память об этом событии. Многие же из народов страны «сделались иудеями, потому что напал на них страх перед иудеями» (там же, 8:17). Такое описание, несомненно, может привести в бешенство тех представителей народов мира, которые и без того не слишком-то симпатизируют евреям. Воистину Есфирь пробуждает зависть, если не ненависть, к евреям среди народов[3].

Однако, присмотревшись внимательнее к рассказанному в книге Есфирь, можно убедиться в том, что все далеко не так ясно и однозначно, как представляется на первый взгляд. Анализ повествования скорее приводит к выводу о том, что автор книги стремился написать апологию Израиля. Совсем не зависть и не ненависть к Израилю хотел он пробудить своим сочинением, а как раз наоборот: уважение и

восхищение честностью и справедливостью своего народа. В предлагаемой статье сделана попытка доказать этот тезис.

Перед тем как перейти непосредственно к анализу текста, следует сделать одно замечание общего характера, разъясняющее методологию настоящего исследования. Книга Есфирь, подобно другим произведениям еврейской литературы эпохи Второго Храма (как библейской, так и не вошедшей в канон еврейской Библии), изобилует множеством отсылок — иногда явных, а иногда скрытых — к более древним библейским книгам, и в этом отношении она являет собой яркий пример феномена интертекстуальности. Так, например, можно обнаружить связь между книгой Есфирь и повествованием об Иосифе из книги Бытия, историей исхода из Египта или описанием войны царя Саула (Шаула) с Амаликом (Амалеком) в 1 Сам 15. Тема этих взаимосвязей неоднократно затрагивалась в комментариях к книге Есфирь и посвященных ей исследованиях[4]. Однако возникает вопрос: какую цель преследовал автор Есфири, сопрягая свое повествование с предшествующими ему библейскими текстами? Хотел ли он таким образом «припасть к корням», представляя себя наследником и продолжателем писателей священного прошлого? Или же им руководило иное намерение?

Для ответа на этот вопрос мы обратимся к сопоставлению книги Есфирь с тремя библейскими сюжетами из литературы допленного периода. Выявление интертекстуальности в книге Есфирь как раз и поможет нам вскрыть незаметный при поверхностном чтении апологетический импульс, двигавший ее автором.

## 1. Книга Есфирь и рассказ об Авраме и Саре в Египте (Быт 12:10–20)

На связь между книгой Есфирь и рассказом об Авраме и Саре в Египте указал в свое время Й. Закович[5]. Сравнив между собой два нарратива и обнаружив как сходство, так и и различие, Закович приходит к выводу, что автор Есфири сознательно строит свой рассказ как антитезу (или, в терминологии Заковича, «зеркальное отражение»[6]) истории из книги Бытия, выражая тем самым свойственные ему мировоззренческие установки. Предлагаемый ниже анализ развивает тезисы Заковича, фокусируя взгляд на роли двух главных мужских персонажей: Аврама, с одной стороны, и Мардохея (Мордехая) — с другой.

Перечислим сначала основные сходные черты обоих рассказов, чтобы на их фоне четче выявился контраст между Аврамом и Мардохеем. И здесь и там главные герои (мужчина и женщина) оказываются во враждебном окружении инородцев. И здесь и там героиня против своей воли оказывается в царском дворце. В обоих случаях

герой просит героиню не открывать своего происхождения и не рассказывать о своих родственных с ним связях[7]. В конце концов и тот и другой герой вознаграждаются, и угроза, витавшая над ними, снимается (в рассказе об Авраме и Саре благодаря непосредственному вмешательству Бога в события, в случае же Мардохея и Есфири — в результате отважной борьбы героев с Аманом — врагом иудеев, борьбы, которая, возможно, тоже была направляема скрытой рукой Провидения[8]).

Вместе с тем следует обратить внимание на существенное различие между элементами повествования, касающимися как раз поведения главных героев. Аврам просит Сару скрыть от египтян, что она его жена, потому что он опасается за свою жизнь, в то время как Мардохей заботится не о себе и даже готов рисковать собой, когда перед ним встает судьбоносный выбор: поклониться Аману или отказаться от выполнения царского приказа ради сохранения своей человеческой и национальной чести. Только угроза, нависшая над всеми иудеями империи, приводит его в отчаяние, и он, разодрав одежды, выходит на городскую площадь, взывая «с воплем великим и горьким» (Есф 4:1). Тревога Мардохея за судьбу своего народа ощущается особенно сильно, когда он пытается уговорить Есфирь обратиться к царю и молить его о спасении иудеев. Просьба Мардохея граничит с жестокостью, поскольку, явившись к царю без приглашения, Есфирь может лишиться жизни, и Мардохей знает об этом. Тем не менее его ответ Есфири безапелляционен: «Не думай, что ты (одна) спасешься в доме царском из всех иудеев. Если ты промолчишь в это время, то свобода и избавление придет для иудеев из другого места, а ты и дом отца твоего погибнете. И кто знает, не для такого ли времени ты и достигла достоинства царского?» (там же, ст. 13–14). Мардохей толкает Есфирь на самопожертвование, но не ради себя, как то делает Аврам, а ради своего народа. В противоположность Авраму, который предстает в рассказе хитрым ловкачом, заботящимся только о себе и использущим Сару в качестве средства для спасения собственной жизни, Мардохей проявляет себя как настоящий лидер. Его жесткость, если не сказать жестокость, по отношению к Есфири проистекает из убеждения, что самопожертвование ради общих интересов, ради спасения народа необходимо и оправданно. Более того, в определенной ситуации оно может стать жизненным предназначением, а потому оно перевешивает заботу о собственной жизни. Себя, как мы видели, Мардохей тоже не жалеет. Не говоря уже о том, что опасность, грозящая Авраму, порождена его воображением, и из рассказа не ясно, насколько она реальна (ведь даже когда фараон узнал, что Сара — жена, а не сестра Аврама, он не стал его преследовать[9]), в то время как над иудеями в книге Есфирь и впрямь нависла смертельная угроза, требующая немедленных шагов для ее предотвращения.

И еще одно важное отличие: вследствие того, что Сара была взята во дворец фараона, Авраму стало «хорошо»: «и был у него мелкий и крупный скот, и ослы, и рабы и рабыни, и лошаки и верблюды» (Быт 12:16). Мардохей же достигает величия благодаря заслугам перед царем, которому он спасает жизнь (см. Есф 2:21–23; 6:1–12). В конце концов Аврам, несмотря на свое богатство, едва ли не с позором изгоняется из Египта (Быт 12:19–20), а Мардохей, который «искал добра народу своему», стал «вторым по царе Артаксерксе[10] и великим у иудеев» (Есф 10:3)[11].

Подытожим: образ Мардохея в книге Есфирь представляет собой, по сути дела, антитезу образу Аврама из Быт 12. Автор Есфири воспользовался рассказом из Пятикнижия как своего рода строительным материалом и создал «зеркальное отражение» героя книги Бытия («а вышло наоборот», говоря языком книги Есфирь — Есф 9:1). Тем самым он превратил обманщика и труса, пекущегося только о себе самом, в вождя, «любимого у множества братьев своих» (там же, 10:3). Перед нами идеальный образ иудея, живущего в диаспоре[12].

## 2. Книга Есфирь и рассказ об исходе из Египта в книге Исхода[13]

В книге Есфирь повествуется о чудесном избавлении евреев от рук врагов. Несмотря на то что, в отличие от рассказа об исходе из Египта, Бог не действует здесь открыто и даже Его имя нигде не упомянуто, в книге явно ощущается атмосфера чуда. Спасение персидских евреев не есть результат стечения случайных обстоятельств, Бог как бы незримо присутствует «за кадром» и направляет все события, расстраивая планы врагов и поднимая иудеев из праха (как сказано в 1 Сам 2:3–4, 7: «... Господь есть Бог ведения, и дела у Него взвешены. Лук сильных преломляется, а немощные препоясываются силою... Господь... унижает и возвышает»). То обстоятельство, что обе истории положены в основу национального праздника спасения (Песах в случае книги Исхода, и Пурим в случае книги Есфирь), еще больше подчеркивет сходство между ними. По всей видимости, автор Есфири намекает на связь между его историей и рассказом об исходе из Египта, когда он сообщает, что злодей Аман бросал жребий в первый месяц, т.е. в тот самый месяц, когда произошел исход (Есф 3:7), а приказ об истреблении иудеев был написан тринадцатого числа того же месяца, т.е. за день до начала празднования Песаха (там же, ст. 12). Козни Амана изначально обречены на провал, ибо он замышляет их в месяц еврейского спасения![14] Возможно, что еще один намек заключен в словах «У иудеев был **свет**, и радость, и веселие, и торжество» (там же, 8:16), который перекликается с описанием одной из послед-

них египетских казней перед исходом: «... и была густая тьма по всей земле Египетской три дня... у всех же сынов Израилевых был **свет** в жилищах их» (Исх 10:22–23). Теперь обратимся к различиям между рассказами и таким образом попытаемся обнаружить скрытый смысл повествования об Есфири.

1) Согласно Исх 7:3–5 Бог собирается вывести сынов Израилевых из Египта «судами великими», чтобы явить свою славу египтянам: «Тогда узнают египтяне, что Я Господь, когда простру руку Мою на Египет и выведу сынов Израилевых из среды их» (ст. 5). А после рассечения Чермного (Тростникового) моря и потопления в нем войска египтян страх перед Божьей силой наполнил сердца окружающих народов: «Услышали народы и трепещут; ужас объял жителей Филистимских. Тогда смутились князья Едомовы (Эдомовы), трепет объял вождей Моавитских, уныли все жители Ханаана. Да нападет на них страх и ужас; от величия мышцы Твоей да онемеют они, как камень...» (там же, 15:14–16). В противоположность этому, автор книги Есфирь, похоже, не ставит перед собой цель прославить деяния Бога, по крайней мере открыто, ибо, как сказано выше, он даже не упоминает Его. Но становится ли от этого чудо менее значительным и великим? Вообще: что хотел сказать автор, «сокрыв» Божий лик и сделав тем самым чудо менее явным? Для ответа на эти вопросы проанализируем реакцию «народов страны» (Есф 8:17) на весть о спасении иудеев.

Книга Есфирь так описывает эту реакцию: «И многие из народов страны сделались иудеями, **потому что напал на них страх перед иудеями**» (там же); «... и никто не мог устоять перед лицом их (иудеев), **потому что страх перед ними напал на все народы**» (там же, 9:2). Выделенные слова напоминают процитированный выше стих из книги Исхода («Да нападет на них страх и ужас...). Это сходство вряд ли может носить случайный характер, а скорее свидетельствует о желании автора книги Есфирь указать читателю на связь между обоими текстами[15]. Однако в отличие от рассказа об исходе в книге Есфирь подчеркивается, что страх перед иудеями напал на народы еще **до того**, как евреи спаслись от своих врагов. Ужас парализовал врагов, как только они услышали о перемене указа и евреи из пассивных жертв превратились в активных защитников своей жизни и чести. Поэтому в решающую минуту враги не смогли им противостоять. Более того: страх, охвативший врагов, приводит к тому, что «народы страны» сами становятся иудеями и принимают их законы. Таким образом, страх как таковой не является самоцелью, а лишь средством для воплощения универсалистской мечты «конца дней», провозглашенной древними израильскими пророками: «и пойдут многие народы, и скажут: ... научит Он (Бог Иакова) нас Своим путям; и будем ходить по стезям Его» (Ис 2:3).

О том, что поколение возвращавшихся из вавилоно-персидского плена ожидало исполнения этого пророчества в ближайшем будущем, свидетельствует пророк, живший в послепленную эпоху: «Ликуй и веселись, дщерь Сиона! Ибо вот, Я приду и поселюсь посреди тебя, говорит Господь. И прибегнут[16] к Господу многие народы в тот день и будут Моим народом...» (Зах 2:10–11 (14–15); ср. там же, 8:20–23). Иными словами, приходит к концу время изгнания и плена, время страдания и унижения, время «сокрытия» Божьего лика (ср. Втор 31:16–17: «... и станет народ сей блудно ходить вслед чужих богов той земли, в которую он вступает, и оставит Меня, и нарушит завет Мой, который Я поставил с ним. И возгорится гнев Мой на него в тот день, и Я оставлю их и **сокрою лицо Мое от них**, и он истреблен будет, и постигнут его многие бедствия и скорби, и скажет он в тот день: «не потому ли постигли меня сии бедствия, что нет Бога моего среди меня?»). Его сменяет эпоха Великого Избавления. Более того: это избавление, которому предшествовало «сокрытие», по масштабам своим превзойдет и величием своим затмит то славное прошлое, когда Бог действовал открыто, «не таясь», и спасение Израиля сопровождалось многочисленными знамениями и чудесами[17]. Именно теперь, в дни нового избавления, народы мира познают истину Бога Израиля и, обратившись к «иудею», скажут: «Мы пойдем с тобою, ибо мы слышали, что с вами — Бог» (Зах 8:23)[18]. Только маловерные, отчаявшиеся из-за постигших народ бедствий, могут считать, что «сокрытие лица» есть знак того, что Бог забыл и навеки оставил свой народ. Как раз к таким людям обращается одновременно со словами упрека и утешения анонимный пророк эпохи возвращения из плена (так называемый «Второисайя»): «Как же говоришь ты, Иаков, и высказываешь, Израиль: «**путь мой сокрыт от Господа**, и дело мое забыто у Бога моего»? Разве ты не знаешь? Разве ты не слышал, что вечный Господь Бог, сотворивший концы земли, не утомляется и не изнемогает? Разум Его неисследим. Он дает утомленному силу, и изнемогшему дарует крепость... А надеющиеся на Господа обновятся в силе...» (Ис 40:27–29, 31). Книга Есфирь, в которой Божий лик, казалось бы, совершенно скрыт, являет собой, по сути дела, своеобразный ответ таким усомнившимся, повествуя о Великом Избавлении в диаспоре, пусть и не сопровождавшемся явными знамениями и чудесами, но с несомненностью свидетельствовавшем о незримом присутствии Бога, превратившего «печаль в радость и сетование — в день праздничный...» (Есф 9:22).

2) Десять казней египетских, и особенно последняя из них — казнь первенцев — были насланы Богом в наказание за отказ фараона отпустить сыновей Израилевых. Еще на своем пути в Египет Моисей (Моше) получает от Бога следующее указание: «И скажи фараону: так говорит Господь: Израиль — сын Мой, первенец Мой. Я говорю тебе: отпусти сына Моего, чтобы он совершил Мне служение; а если

не отпустишь его, то вот, Я убью сына твоего, первенца твоего» (Исх 4:22–23). Бросается в глаза несоответствие между грехом и наказанием: фараон держит сынов Израилевых в рабстве, но в отличие от своего предшественника он их не умерщвляет (ср. Исх 1:15–16, 22), почему же тогда Бог уничтожает египетских первенцев? Более того: когда позднее фараон раскаивается в том, что он отпустил израильтян, и пускается за ними в погоню, чтобы вернуть их обратно, Бог топит его вместе со всем египетским войском в море, несмотря на то что он, по всей видимости, не собирался убивать своих бывших рабов (не забудем, кстати, что фараон был фактически принужден Богом «раскаяться» в своем недавнем решении, как то явствует из Исх 14:3–4)[19]. Разве можно назвать такой суд справедливым? На самом деле, однако, вопрос о справедливом воздаянии здесь не встает: Бог сам «признается», что Его цель — издеваться над египтянами и таким образом доказать им и Израилю, что Он сильнее фараона (Исх 3:19–20; 4:21; 7:3–5; 10:1–2)[20].

Совсем другая картина предстает перед нами в книге Есфирь. Здесь враги Израиля с Аманом во главе мечтают «убить, погубить и истребить всех иудеев, малого и старого, детей и женщин...» (Есф 3:13). В этой ситуации месть иудеев понятна и оправданна. Речь идет, по сути дела, о нанесении превентивного удара, с тем чтобы расстроить страшный замысел врагов и обратить их козни на их же головы, иудеям же позволить «стать на защиту жизни своей» (там же, 8:11). Отсюда следует, что автор книги Есфирь хочет создать новый тип повествования о спасении Израиля, спасении, которое отвечает его представлениям о справедливом воздаянии и не дает возможности окружающим народам обвинить евреев в жестокости.

3) Сыны Израилевы вышли из Египта с большим имуществом: «И сделали сыны Израилевы по слову Моисея, и просили у египтян вещей серебряных и вещей золотых и одежд. Господь же дал милость народу в глазах египтян, и они давали ему, и обобрал он египтян» (Исх 12:35–36). Эта «дань», собранная сынами Израилевыми у египтян, была неотъемлемой частью Божьего плана по спасению Израиля (ср. Исх 3:21–22). С одной стороны, можно найти оправдание такому поведению: библейский закон признает за рабом, выходящим на свободу, право на получение своего рода компенсации за годы подневольного труда (Втор 15:12–14), и, возможно, в рассказе об исходе из Египта отразилось это представление[21]. Кроме того, побор, как явствует из вышеприведенной цитаты, не был насильственным. Однако, с другой стороны, это «прощальное» действие израильтян, покидающих Египет, выглядит этически сомнительным. Оно может быть истолковано как результат корыстолюбия Израиля, и торжественный рассказ о выходе на свободу вчерашних рабов, ведомых самим Богом, теряет в своем величии. Воинство Божье выходит из земли Египет-

ской... нагруженное чужим имуществом?! Разве подлинное стремление к свободе сопровождается столь низменными материальными побуждениями?

Автор книги Есфирь трижды отмечает, что иудеи «на грабеж не простерли руки своей» (Есф 9:10, 15, 16). Это троекратное повторение не может быть случайным и указывает на большую важность данной детали в глазах автора. Не лишено вероятия, что, создавая новый рассказ об избавлении, он стремился снять со своих соплеменников возможное обвинение в корыстолюбии и присвоении чужого имущества, порожденное рассказом об исходе из Египта[22]. С точки зрения автора Есфири, неблагородное поведение предков не могло быть примером для подражания, и его следовало «исправить». Такому «исправлению» и послужило создание книги Есфирь, свидетельствующей о праведности и честности спасаемых иудеев, не простирающих руки на грабеж, что могло послужить дополнительным импульсом, толкающим народы мира в лоно иудейской веры[23].

## 3. Книга Есфирь и история о войне Саула с Амаликом (1 Сам 15)

Уже в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия и позднее в раввинистической литературе появляется идея о том, что злодей Аман из книги Есфирь — амаликитянин по происхождению[24]. Правда, в самой книге Есфирь это прямо не говорится, более того, дело происходит в Персии, где вроде бы не могли оказаться потомки Амалика — представители кочевого ханаанского народа, ко времени вавилонского пленения, очевидно, сошедшего с исторической сцены[25]. Тем не менее намек на такую идентификацию может быть обнаружен в родословии Амана, где он назван Агагиянином (Есф 3:1)[26]; Агаг же был царем Амалика как раз во время войны с царем Саулом (ср. 1 Сам 15:8). Несмотря на то что с лингвистической точки зрения нет необходимости в соотнесении имени предка Амана с древним царем Амалика (подобное имя обнаружено в эламском ономастиконе[27]), в сознании автора книги описываемый им гонитель евреев вполне мог связываться с врагом Израиля времен начала царства. Эта гипотеза получает дополнительное подтверждение, если мы сравним родословие Амана с генеалогией главного положительного героя книги — Мардохея. Он принадлежит к колену Вениамина (Бинйамина), к тому самому, из которого происходил царь Саул, а среди предков Мардохея упомянуты Кис (Киш; это имя носил отец Саула) и Семей (Шими; под тем же именем во 2 Сам 16:5 и далее выступает ревнитель дома Саулова, проклинающий Давида за узурпацию власти). Возникает ощущение, что автор опять-таки намекает на времена Саула и пы-

тается связать свою историю с рассказом о войне Саула с Амаликом. Исследователи и комментаторы книги Есфирь не раз указывали на эти скрытые отсылки и объясняли их как желание автора Есфири «исправить» грех Саула, рассказав новую историю об окончательной победе Израиля над своим древним заклятым врагом, войну которому объявил сам Бог (Исх 17:14–16; ср. Втор 25:17–19)[28]. Если это толкование справедливо, то книга Есфирь задумывалась автором как антитеза древнему рассказу из книги Самуила. Мы постараемся доказать данное утверждение, сравнив между собой эти тексты и указав на две основные черты, отличающие их друг от друга.

Одно из отличий, на которое комментаторы и исследователи уже давно обратили внимание, возвращает нас к троекратно повторенной формуле из главы 9 книги Есфирь «а на грабеж не простерли руки своей»[29]. Не в меньшей, а, пожалуй, даже в большей степени, чем с рассказом об исходе из Египта, эта формула связана с историей о войне Саула с Амаликом. В конце концов, как уже указывалось выше, присвоение сынами Израиля имущества египтян не было грабежом в полном смысле слова и не сопровождалось каким бы то ни было насилием. В противоположность этому незаконное присвоение чужого имущества, то есть, по сути дела, грабеж, является одним из двух грехов царя Саула, совершенных им во время войны с Амаликом, из-за которых Бог и отверг первого израильского царя. Пророк Самуил (Шемуэл) обвиняет Саула от имени Бога, что он «бросился на добычу и сделал зло пред очами Господа» (1 Сам 15:19). Иудеи поколения Мардохея и Есфири повели себя совершенно иначе. Защищая себя, они не позарились на чужое, несмотря на то что сам царь разрешил им разграбить имущество врагов (Есф 8:11)[30]. Более того: второй грех Саула состоял в том, что он вопреки воле Бога пощадил Агага, царя амаликитян. Сообщение об этом поступке помещено рядом с перечислением трофеев, взятых Саулом и народом у Амалика (1 Сам 15:9). Так же точно слова «а на грабеж не простерли руки своей» в первый раз появляются в Есф 9 сразу вслед за рассказом о казни десятерых сыновей Амана — потомка Агага, если следовать Иосифу Флавию и раввинистическому комментарию, а также считать, что намек на это содержится в самой книге Есфирь. Вряд ли такое «соседство» случайно. Скорее можно предположить, что автор Есфири хотел тем самым опять-таки намекнуть, что его герои «исправляют» оба греха Саула и их победа над Амаликом абсолютно безупречна[31].

Не исключено, однако, что автор Есфири метил здесь не только в Саула. Что, если объектом его критики была сама идея взятия трофеев («грабежа»), даже когда это разрешено Израилю Богом (см., например, рассказ о войне Израиля с Мадианом (Мидйаном) в Чис 31)? В таком случае речь идет уже не только об «исправлении» некоего единичного греха, совершенного одним из библейских героев, а о ра-

дикальном пересмотре древней концепции, которая претила автору Есфири, поскольку не соответствовала его представлениям о праведности. В этой связи интересно сопоставить книгу Есфирь и историю Дины, дочери Иакова (Быт 34). Подобно Есфири Дина помимо своей воли оказывается в доме иноплеменного властителя (разумеется, причины, приведшие к этому, разнятся в обоих рассказах, но здесь не место в них углубляться). И здесь и там герои мстят своим врагам и убивают их. Вместе с тем, в отличие от иудеев дней Мардохея, не простерших своей руки на грабеж, «сыновья Иакова пришли к убитым и разграбили город...» (Быт 34:27). Иаков, правда, порицает сыновей за их поведение, но он делает это только потому, что боится нападения «жителей земли» (там же, ст. 30). Однако тревога его оказывается беспочвенной, поскольку Бог вступается за избранную Им семью: «И был ужас Божий на окрестных городах, и не преследовали сынов Иаковлевых» (там же, 35:5). Совсем иначе выглядит правота иудеев в книге Есфирь: автор устанавливает здесь новую моральную норму, согласно которой следует воздерживаться от любого «грабежа», даже если он безопасен для иудеев и враги охвачены страхом перед ними. Евреи в своей войне должны руководствоваться мотивами, чистыми от какой бы то ни было жажды наживы, дабы «сиять, как светила на тверди» (Дан 12:3) . Если наш анализ верен, то послание книги носит гораздо более новаторский характер, чем могло показаться на первый взгляд.

Перейдем теперь ко второму отличию. В раввинистической литературе Амалик неоднократно изображается как злейший враг Израиля, мечтающий об уничтожении Божьего народа[32]. Можно сказать, что ненависть к Израилю является главной характерной чертой Амалика, не свойственной другим народам в столь высокой степени. Откуда возникает эта идея? В рассказе о войне Израиля с Амаликом в Торе сказано, что «брань у Господа против Амалика из рода в род» (Исх 17:16) и что в конце концов Господь изгладит «память амаликитян из поднебесной» (там же, ст. 14), однако здесь не утверждается (по крайней мере, в явной форме), что причиной нападения Амалика на Израиль была его неугасимая ненависть к последнему. Во Второзаконии уже на Израиль накладывается обязанность изгладить память Амалика из поднебесной, что объясняется преступным поведением амаликитян во время войны с Израилем: «Помни, как поступил с тобою Амалик на пути, когда вы шли из Египта; как он встретил тебя на пути и побил сзади тебя всех ослабевших, когда ты устал и утомился...» (Втор 25:17–18). Ясно, что Амалик — враг, и враг нечестивый и опасный, однако по-прежнему ничего не говорится о ненависти Амалика к Израилю, которая заставляет его противостать замыслам Бога. Не появляется эта идея и в истории о войне Саула с Амаликом, где пророк Самуил обращает-

ся от имени Бога к царю Саулу с такими словами: «Так говорит Господь Воинств: вспомнил Я о том, что сделал Амалик Израилю, как он противостал ему на пути, когда он шел из Египта. Теперь иди и порази Амалика...» (1 Сам 15:2–3). Конечно, можно возразить: сама реакция Бога на действия Амалика подразумевает из ряда вон выходящую причину, выделяющую нападение Амалика на Израиль среди войн, которые Израилю приходилось вести. Раз Бог хочет уничтожить амаликитян, значит, те хотели уничтожить Израиль. Мера за меру. Однако подразумеваемое еще не есть прямо высказанное. Возможно, раввинистическая традиция о грехе Амалика действительно вырастает именно из такого логического построения, выявляя скрытые в Писании смыслы. Но являются ли раввинистические авторы создателями этого толкования, или же оно уходит своими корнями в предшествовавшую им эпоху?

Сама по себе идея о том, что народы мира (но отнюдь не только Амалик!) замышляют злое против Израиля и пытаются его уничтожить, встречается в Библии. Амалик фигурирует в одном из таких текстов: «Боже! Не промолчи, не безмолвствуй и не оставайся в покое, Боже! Ибо вот, враги Твои шумят, и ненавидящие Тебя подняли голову. Против народа Твоего составили коварный умысел, и совещаются против хранимых Тобою. Сказали: «пойдем и истребим их из народов, чтобы не вспоминалось более имя Израиля». Сговорились единодушно, заключили против Тебя союз: селения Едомовы и измаильтяне (ишмаэльтяне), Моав и агаряне, Гевал и Аммон и Амалик, филистимляне с жителями Тира (Цора); и Ассур (Ашшур) пристал к ним; они стали мышцею для сынов Лотовых» (Пс 82(83):2–9). Как видим, Амалик появляется в этом списке далеко не первым, и из текста вовсе не следует, что он играет в этом «мировом» заговоре главенствующую роль. Однако именно такую роль приписывает Амалику Иосиф Флавий, пересказывая в своих «Иудейских древностях» эпизод в пустыне во время Исхода[33]. Подобная традиция, как было отмечено выше, отражена и в раввинистическом мидраше об Амалике. И вновь можно сказать, что и Иосиф Флавий, и авторы мидраша соединили в своем творческом воображении рассказ о нападении Амалика на Израиль во время исхода из Египта и идею о «мировом» заговоре против Израиля, создав тем самым зловещий образ архиврага, ненавидящего Израиль и его Бога всеми силами души. Однако, как кажется, в этой цепочке пропущено некое промежуточное звено, без которого метаморфоза, происшедшая с Амаликом в еврейской экзегетической традиции, не может быть прояснена полностью.

Недостающим звеном и является, по нашему мнению, книга Есфирь. Если верно предположение о том, что автор книги Есфирь видел в Амане потомка амаликитянского царя Агага, то в образе Амана впервые отразилось представление об Амалике как о самом страш-

ном и заклятом враге Израиля. Аман — убежденный гонитель иудеев, жаждущий их полного уничтожения, не жалеющий для этого никаких средств (см. Есф 3:8–9). Он, «амаликитянин», возглавляет «заговор» народов империи против иудеев (там же, ст. 12–14). Погубив Амана — этого последнего «отпрыска» народа врагов Бога, Есфирь и Мардохей фактически исполнили заповедь Бога изгладить память об Амалике из поднебесной. Таким образом, и здесь автор книги Есфирь оказался новатором.

Но почему он именно так изобразил «Амалика»? Какую цель преследовал, приписав ему столь жуткие намерения в отношении Израиля, не имеющие аналога в предшествующей литературе? С нашей точки зрения, в этой «эскалации» злого начала Амалика опять-таки проявились апологетические мотивы, движущие автором. Вернемся к воле Бога, которую Он объявляет царю Саулу через пророка: «Теперь иди и порази Амалика, и истреби все, что у него; и не давай пощады ему, но предай смерти от мужа до жены, от отрока до грудного младенца...» (1 Сам 15:3). Насколько оправданна, с этической точки зрения, эта жестокая воля? Ведь из рассказа о войне Израиля с Амаликом во время исхода мы узнаем только о том, что Амалик напал на Израиль в пустыне. Не очень проясняет картину и сообщение Второзакония, что амаликитяне перебили ослабевших израильтян. Неужели это достаточная причина для приказа о полном истреблении всех амаликитян, включая женщин и детей?[34] Почему тогда не уничтожить, например, всех египтян, дерзнувших противостать Богу Израиля в ничуть не меньшей степени, чем Амалик? Почему Бог не объявил Египту вечную войну и не поклялся изгладить память о нем из поднебесной? Иными словами, в глазах более поздних поколений у столь страшного повеления должно быть не менее страшное основание, отсутствующее или по крайней мере прямо не высказанное в Торе и в книге Самуила. Автор Есфири нашел это основание: «И посланы были письма через гонцов во все области царя, **чтоб убить, погубить и истребить всех иудеев, малого и старого, детей и женщин, в один день**...» (Есф 3:13). Цель Амана-Амалика — уничтожить «народ Мардохеев» (там же, ст. 6). В этой ситуации ничего не остается, кроме как встать на свою защиту и постараться предупредить врага, уничтожив его самого. Это справедливая, праведная война, ибо враг не знает жалости и на карту поставлена жизнь всего народа. Никто теперь не может упрекнуть Израиль и его Бога в неоправданной жестокости и в отсутствии моральных устоев. Более того: несмотря на то что иудеи получают монаршее разрешение не щадить никого из своих врагов, включая «детей и жен» (там же, 8:11), автор не рассказывает о том, что иудеи воспользовались этим правом и в самом деле истребили женщин и детей. И в этот раз он, по-видимому, хотел подчеркнуть чистоту и праведность своего народа, хотя сде-

лал это иначе, чем в истории с грабежом: вместо того чтобы громогласно возвестить о благочестивом поведении иудеев, он просто не упоминает женщин и детей среди тех, на кого напали иудеи (см. там же, 9:5). Поскольку, как правило, автор книги Есфирь не скупится на самые подробные описания, иногда даже страдающие некоторым излишеством (ср., например, описание пира в гл. 1), вряд ли можно отнести это умолчание за счет забывчивости или невнимательности к деталям. Скорее оно, так же как и умолчание о Боге, носит отчетливо намеренный характер. Тактика «умолчания», или «сокрытия лица», как мы уже видели, вообще характерна для автора Есфири. Не называя вещи прямо, лишь намекая на них, он, тем не менее, достиг своей цели: даже не упомянув ни разу Бога, он объяснил Его волю в отношении Амалика, выявив злобную, деструктивную сущность последнего, и оправдал Израиль, на протяжении столетий ведущий с Амаликом беспощадную войну[35].

## Выводы

Наши наблюдения приводят к выводу о том, что автором книги Есфирь двигало стремление написать апологию Израиля. Это стремление выявляется при сопоставлении истории Есфири с ранними библейскими нарративами допленной эпохи, которые в значительной степени послужили автору Есфири источником вдохновения. Но он не просто подражал священным образцам, перенося древние образы, мотивы, сюжетные линии в свою эпоху и демонстрируя тем самым непрерывность библейской художественной традиции. Его отношение к этим текстам было сложным и неоднозначным. Кое-что в них вызывало у автора Есфири несогласие, поскольку расходилось с его мировоззренческими установками, с его представлениями о божественной справедливости и о человеческой морали. Он жаждал создать идеальный образ своего народа, о котором действительно можно сказать: «... этот великий народ есть народ мудрый и разумный... у которого... такие справедливые постановления и законы...» (Втор 4:6, 8). Однако он не вступает со священными источниками в прямой спор. Его полемика с ними носит скрытый, завуалированный характер («сокрытие лица»), и, чтобы ее выявить, необходимо прочесть книгу Есфирь по-новому, сквозь призму интертекстуальных перекличек, превращающих эту книгу в «зеркальное отражение» целого ряда древних библейских сюжетов, в их антитезу. Такое прочтение, помимо прочего, показывает, что опасения, высказанные в Талмуде в адрес книги Есфирь, независимо от степени их оправданности, идут вразрез с изначальным замыслом автора и тем апологетическим посланием, которое он хотел передать своим читателям.

К кому он обращался, для кого писал свою апологию? Поскольку книга Есфирь написана на иврите, надо полагать, что она предназначалась соплеменникам автора, то есть евреям, и в первую очередь евреям персидской диаспоры, по крайней мере тем из них, кто мог читать на родном языке. Исправляя «недостатки» древности, автор Есфири хотел представить своим современникам идеальный образ Израиля, на который они могли и должны были равняться. В то же время из целого ряда библейских свидетельств явствует, что как раз в пленную и послепленную эпоху резко усиливается приток в иудейскую веру инородцев, увлеченных идеей библейского монотеизма[36] (что и понятно, поскольку вследствие изгнания евреи впервые оказываются в живом и тесном контакте с окружающими народами). Поэтому не исключено, что мысленно, пусть и не на их языке, автор Есфири обращался и к «чужакам», которым демонстрировал истинность еврейской веры и справедливость народа Израиля (см. также прим. 22). В таком случае он опередил Иосифа Флавия, чья апология Израиля исходно предназначалась греко-римскому миру[37]. Как бы там ни было, если автор книги Есфирь и хотел пробудить зависть к Израилю среди народов мира, то, похоже, лишь в хорошем смысле этого слова, а вовсе не в том, какой вкладывали в него мудрецы Талмуда[38].

## II. Попытки «исправить» книгу Есфирь в еврейской литературе эллинистического периода

Подобно тому как автор книги Есфирь вступал в диалог с библейскими текстами допленной эпохи, его произведение также оказалось в фокусе пристального внимания более поздних авторов, писавших в эллинистический период. Они, в свою очередь, пытались создать антитезу Есфири, ее «зеркальное отражение», вступая, таким образом, в спор с отразившимися в книге мировоззренческими установками. Интертекстуальный анализ и здесь поможет нам выявить внутренние, подчас скрытые, связи между книгой Есфирь и «реагирующими» на нее текстами и объяснить природу этих связей. Предлагаемый метод будет проиллюстрирован на двух примерах, демонстрирующих, что именно не устраивало в книге Есфирь ее «художественных критиков» и как они ее «исправляли» в своих собственных сочинениях.

## Третья книга Маккавейская versus книга Есфирь: чудо явное и сокрытое

Для чего язычникам говорить: «где Бог их?»
*Пс 78 (79):10*

Третья книга Маккавейская написана на греческом языке, по всей видимости, в конце II — начале I в. до н.э.[39] Имя ее автора, который, скорее всего, проживал в птолемеевском Египте, осталось неизвестным. Несмотря на свое название, эта книга вовсе не повествует о событиях, связанных с восстанием Маккавеев. Ее тема — гонения на египетских евреев во время правления Птолемея Четвертого Филопатра в III в. до н.э. Стоят ли за этим рассказом реальные исторические события — трудно утверждать с достоверностью (единственная деталь, не подлежащая сомнению, — упомянутая в начале книги война между птолемеевским Египтом и селевкидской Сирией)[40]. Но даже если подобные события и имели место в действительности, они изменены в книге до неузнаваемости, поскольку история, в ней рассказанная, носит совершенно легендарный характер. В центре рассказа — чудо спасения, случившееся с египетскими евреями, после того как нечестивый царь Птолемей Четвертый задумал их уничтожить.

Сходство между этим рассказом и книгой Есфирь бросается в глаза. В обеих историях повествуется о попытке истребить иудеев, живущих в диаспоре, главным образом в столичных городах (Сузах и Александрии). Причина столь жестокого и несправедливого намерения коренится в нечестивой гордыне языческих властителей, которых приводит в ярость неготовность иудеев унизиться перед ними. В обоих случаях злодейскому замыслу не дано было осуществиться: евреи спаслись, горе обратилось в радость, врагов же постигли поражение и позор (хотя уже здесь намечается первое существенное различие между двумя рассказами: Третья книга Маккавейская ничего не рассказывает о том, как евреи мстили своим врагам, в то время как в книге Есфирь этот мотив играет чрезвычайно важную роль). В честь великого чуда был установлен праздник на века (Пурим в книге Есфирь, в Третьей книге Маккавейской праздник не получает названия)[41]. Все это указывает на то, что автор Третьей книги Маккавейской, создавая свое произведение, возможно, опирался на сюжет книги Есфирь[42]. Вместе с тем между ними обнаруживается ряд серьезных различий.

Прежде всего, автор Третьей книги Маккавейской вдается в подробности там, где автор Есфири ограничивается краткими замечаниями. Так, например, в сообщении о том, как злодей Аман разослал по всем областям Персидского царства письма с царским указом об уничтожении иудеев (Есф 3:12–14), сам указ не цитируется. В про-

тивоположность этому в Третьей книге Маккавейской приводится список с аналогичного письма царя Птолемея (3 Мак 3:9–22). Цель цитирования ясна: продемонстрировать ужасающее злодейство врага иудеев, возводящего на них совершенно несправедливые, не имеющие под собой никакой почвы обвинения. Перед тем автор отмечает, что в действительности «…иудеи хранили доброе расположение и неизменную верность царям; но они почитали Бога, жили по Его закону… у …других людей добрым исполнением всего справедливого они приобретали благоволение» (там же, ст. 3). Поэтому жестокий указ царя вызвал у многих жителей Александрии негодование, а некоторые из них даже вызвались помочь евреям (там же, ст. 5–7). Апологетическое описание иудейских обычаев, объясняющее, помимо прочего, почему их закон отличается от законов других народов («…в некоторых случаях допускали отступления и отмены [от общепринятых норм] — там же, ст. 3), вызывает в памяти знаменитые слова Амана: «есть один народ, разбросанный и рассеянный между народами по всем областям царства твоего; и законы их отличны от [законов] всех народов, и законов царя они не выполняют…» (Есф 3:8). Процитированный выше фрагмент из Третьей книги Маккавейской может служить своего рода опровержением этой клеветы. В конце книги снова появляется текст царского письма, направленного на этот раз в защиту иудеев (3 Мак 7:1–9). Подобное письмо фигурирует и в еврейской версии книги Есфирь, хотя текст письма там опять же отсутствует (Есф 8:8–13). В то же время в греческом переводе книги (Септуагинте) приводятся тексты обоих писем. Иными словами, переводчик счел нужным заполнить «лакуны» оригинала, который, на его взгляд, страдал излишней краткостью. Более того, обнаруживаются почти дословные параллели между текстом посланий в греческом переводе Есфири и письмами Птолемея в Третьей книге Маккавейской (ср., например, добавления в Септуагинте к Есф 3:13 и 3 Мак 3:18), что, по всей видимости, свидетельствует о текстуальном заимствовании в ту или другую сторону[43].

Другое различие между книгами имеет для нас большее значение. Как было сказано выше, книга Есфирь «скрывает» роль Бога в истории спасения иудеев. Независимо от того, указывает ли такое «молчание» на светский характер произведения, как полагают некоторые современные исследователи[44], или же оно есть признак «сокрытого чуда» (по утверждению древней экзегетической традиции, уходящей своими корнями в эпоху Второго Храма)[45], факт состоит в том, что в книге Есфирь Бог не упомянут ни единого раза. Даже когда Мардохей убеждает Есфирь пойти к царю, чтобы просить за свой народ, он произносит: «Если ты промолчишь в это время, то свобода и избавление придет для иудеев из другого места…» (Есф 4:14). В словах Мардохея можно усмотреть намек на помощь Бога (что и делают, например,

Таргумы, расшифровывающие загадочное выражение «другое место» как непосредственное указание на Бога), однако, если это и так, сам автор старательно избегает называть вещи своими именами и предпочитает скрыть истинный смысл слов.

В этом отношении Третья книга Маккавейская являет собой прямую противоположность Есфири. Перед нами рассказ о явном и недвусмысленном чуде, и Бог действует здесь, нисколько не скрываясь. Автор упоминает Бога при малейшей возможности, начиная с эпизода в Иерусалимском Храме, когда благодаря народной молитве и в особенности молитве первосвященника Симона Бог поразил нечестивого царя Птолемея (3 Мак 1–2), и кончая историей чудесного спасения египетских евреев, произведенного двумя ангелами Божьими, которые навели ужас на жестоких врагов (там же, 6:15–26). Вообще молитва, начисто отсутствующая в книге Есфирь, играет в Третьей книге Маккавейской решающую роль. Здесь молятся все: народ, первосвященник Симон, старец Елеазар. Для нашего анализа особенно важна молитва Елеазара (3 Мак 6:2–14), в которой перечисляются чудеса и славные деяния, совершенные Богом в прошлом ради Израиля. Среди них упомянуты исход из Египта, поражение ассирийского войска, осадившего Иерусалим, спасение трех отроков из горящей печи и Даниила (Даниэла) из рва со львами и даже извлечение пророка Ионы из чрева рыбы. И лишь история одного избавления здесь «забыта» — история книги Есфирь. Эта «забывчивость» поражает: ведь речь идет о событии национального масштаба, в честь которого был установлен ежегодный праздник. Тем более что, по всей вероятности, автор Третьей книги Маккавейской был знаком с книгой Есфирь и использовал ее при создании собственного сочинения. Ясно, что отсутствие Есфири в «списке чудес» Елеазара не может быть случайным. Думается, что за этим скрывается более чем прохладное отношение автора к книге Есфирь, вызванное «упрямым» молчанием последней по поводу роли Бога в спасении. Если автор Есфири не нашел нужным прославить Бога и вознести Ему благодарственную молитву за чудо спасения, чем он заслужил, чтобы его историю упомянули среди героических деяний прошлого? Говоря словами самой Есфири, его ждет «один суд» (Есф 4:11) — забвение![46]

Предпринятое сравнение приводит нас к выводу, что Третья книга Маккавейская являет собой «зеркальное отражение» Есфири, свидетельствующее о неприятии автором эллинистической эпохи идеи «сокрытия Божьего лика». Приведем еще несколько примеров, выявляющих стремление этого автора «перевернуть» историю Есфири. Решительный поворот в сюжете книги Есфирь, приведший в результате к спасению иудеев, происходит в ту ночь, когда «сон бежал от царя» (Есф 6:1), в то время как в Третьей книге Маккавейской истребление евреев было задержано благодаря тому, что «Бог послал царю креп-

кий сон» (3 Мак 5:6). В результате царь совершенно забывает о своем злодейском замысле. Эта забывчивость, за которой стоит Божье произволение, повторяется затем еще раз (там же, ст. 18). Возвышение же Мардохея, ознаменовавшее начало спасения иудеев, вызвано, наоборот, тем, что царь, читая «**памятную** книгу», **вспомнил** о благодеянии, которое оказал ему Мардохей (Есф 6:1–3). Разумеется, автор ни словом не обмолвился о том, что происходящее этой судьбоносной ночью инспирировано Богом (его «упущение» было исправлено в древних переводах и мидрашах к книге Есфирь). Сам Мардохей тоже не был «обойден вниманием» Третьей книги Маккавейской: в рассказе о заговоре Феодота против царя Птолемея (3 Мак 1:2–3) слышится отзвук подобной истории из Есф 2:21–23. Заговор провалился благодаря некоему еврею по имени Досифей, однако впоследствии, замечает автор, он изменил закону и отступил от отеческой веры (3 Мак 1:3)[47]. Не является ли этот образ скрытой карикатурой на Мардохея, не возлагавшего, по крайней мере открыто, упования на Бога Израиля? В глазах автора Третьей книги Маккавейской, во главе народа должны стоять более достойные мужи, подобные первосвященнику Симону или старцу Елеазару, предстательствующие перед Господом за свой народ, как то делали древние пророки Моисей, Самуил, Иеремия. Вообще, гнев автора направлен главным образом против тех евреев, которые изменяют вере отцов, то есть против поддавшихся эллинизации. Поэтому, как уже отмечалось выше, он не описывает подробно месть евреев своим гонителям и удовлетворяется кратким сообщением об их поражении после явления ангелов (там же, 6:17–19). Зато он не жалеет места для рассказа о том, как с разрешения царя были истреблены нечестивые изменники (там же, 7:8–14). С другой стороны, автор Третьей книги Маккавейской «не идет на компромисс» в вопросе о том, кто является главным врагом иудеев: в его интерпретации это не царский фаворит, вознесенный «выше всех князей» (Есф 3:1), а сам царь, «надмевавшийся насилием и дерзостью» (3 Мак 2:16) подобно фараону египетскому, Синаххерибу (Сеннахириму), царю ассирийскому, или Навуходоносору вавилонскому[48]. Ермон, «начальствующий над слонами» (там же, 5:2; кстати, его имя звучит довольно похоже на имя гонителя иудеев из книги Есфирь), верой и правдой служит царю, но сам не инициирует каких бы то ни было действий против иудеев[49]. Создается впечатление, что автор как будто стремится отвлечь читательское внимание от «безбожного» рассказа, с которым он на самом деле полемизирует, и указать как на источник своего вдохновения и образец для подражания на другие древние истории о чудесах, упомянутые в молитве Елеазара, в которых открыто прославляются деяния Бога. В эллинистическую эпоху, на гребне победы Маккавеев, концепции сокрытого чуда уже не было места (что мы видим и из других книг, написанных в этот период; см.

ниже)[50]. Но сколько автор Третьей книги Маккавейской ни старается «избавиться» от своей зависимости от книги Есфирь, ему не удается скрыть этот «неудобный» факт. Вся его книга, как нам представляется, есть не что иное, как антитеза Есфири, ее «зеркальное отражение», где сокрытое чудо уступает место явному[51].

## 2. Иудифь и Есфирь: кого назвать «добродетельной женой»?

... Жена, боящаяся Господа, достойна хвалы.

*Притчи 31:30*

Есфирь — героический образ. Она готова пожертвовать собой ради спасения соплеменников. Не зря средневековый мидраш отождествляет ее с «добродетельной женой» из Притч 31:10–31: «**Дайте ей от плода рук ее** [там же, ст. 31] — это Эстер...» (Батей мидрашот, часть 2, мидраш *эшет хайиль*). Вместе с тем, с точки зрения еврейской религии, в образе Есфири ощущается некоторая проблематичность, поскольку она стала женой царя-язычника (ср. Езд 9:1–2), и неясно, продолжала ли она придерживаться иудейского закона, живя во дворце Артаксеркса (ср. с поведением Даниила и его товарищей в Дан 1:3–16). Нет никаких признаков того, что автор книги Есфирь был озабочен этим вопросом; во всяком случае, он не выказал прямо своей озабоченности, если таковая имела место (опять-таки «сокрытие лица»!). Более поздние поколения, однако, не могли обойти молчанием сомнительный статус Есфири и попытались «спасти ее честь». Так, например: «...**а слово Мордехая Эстер выполняла** [Есф 2:20] — сказал рабби Йирмея: [это значит, что] она обращалась к мудрецам по вопросам ритуальной чистоты[52]. **Когда была у него на воспитании** [там же] — сказал Рабба бар Лима от имени рава: она вставала с ложа Ахашвероша, совершала ритуальное омовение и возвращалась на ложе Мордехая» (Вавилонский Талмуд, трактат Мегилла, 13б)[53]. Согласно другим источникам, Есфирь воздерживалась от употребления некашерной пищи и справляла субботу и прочие еврейские праздники (см., например, Первый Таргум к Есф 2:20). В то же время можно сказать, что к Есфири приложимо высказывание, появляющееся в традиционных источниках по поводу другой библейской героини — Иаили (Йаэли) из Суд 4–5 (о ней еще речь впереди): «Лучше прегрешение во имя [Неба], чем праведность не во имя [Неба] (то есть пустая, формальная праведность)» (Вавилонский Талмуд, трактат Назир, 23б)[54].

Но не все были готовы «оправдать» Есфирь. Среди тех, кто предъявлял к ней суровый счет, был и автор апокрифической книги Иудифь. Эта книга была написана, по всей видимости, во время Маккавей-

ского восстания или немного позже, в начальный период Хасмонейского царства, то есть во второй половине II в. до н.э.[55] Книга дошла до нас на греческом, латыни и других языках, однако предполагается, что языком утраченного оригинала был древнееврейский[56]. Сюжетным ядром книги является опять-таки рассказ о спасении иудеев от жестокого врага, что уже сближает ее с книгой Есфирь. Однако если историческая достоверность последней ставится исследователями под сомнение, то в случае книги Иудифь речь вообще не может идти о какой-либо исторической достоверности. Книгу Есфирь трудно назвать объективным историческим повествованием, и события, о которых в ней рассказывается, не находят подтверждения в каких-либо других независимых источниках, но, по крайней мере, здесь, по мнению некоторых исследователей, можно обнаружить вполне реалистические описания (например, персидского царского двора и его обычаев)[57]. Автор же Иудифи совершенно не ориентируется в описываемом периоде и даже путает между собой Ассирию и Вавилон ( из его рассказа следует, что Навуходоносор Второй, который на самом деле был вавилонским царем, царствовал «над ассириянами в великом городе Ниневии» — Иудифь 1:1). Мало того: поход Олоферна, полководца Навуходоносора, происходит, согласно книге, после возвращения иудеев из вавилоно-персидского плена, через много лет после смерти реального Навуходоносора, когда ни вавилонской, ни тем более ассирийской державы уже не существовало (само имя «Олоферн» засвидетельствовано в эпиграфике как раз персидского периода). В речи Ахиора-аммонитянина об истории иудеев, произнесенной перед Олоферном, упоминается разрушение Иерусалимского Храма вавилонским войском (хотя имя Навуходоносора в этой связи не называется; см. Иудифь 5:18), при том что к моменту вступления Олоферна на территорию Иудеи Иерусалим еще не был разрушен! Если не предположить, что автор имел в виду другого Навуходоносора (что маловероятно, поскольку в образе описываемого царя угадываются черты знаменитого вавилонского завоевателя), придется признать, что этот автор даже не стремился к достоверности: ведь он не мог не знать, кто был разрушителем Храма. Таким образом, в книге царит хронологическая путаница, усугубляемая еще и тем обстоятельством, что сквозь ассиро-вавилонский «камуфляж» явно проступают «следы» современной автору литературы эллинистического периода (ср., например, описание битвы в Иудифь 14:11; 15:1–7 и в 1 Мак 7:43–50).

В книге Иудифь встречаются и другие несоответствия и странности. Так, например, некоторые упоминаемые здесь географические названия не поддаются отождествлению, и мы ничего не слышим о них из других источников. К числу этих имен принадлежит и «Ветилуя», или «Бетулуя» (как оно звучит в греческом тексте) — город, в кото-

ром живет Иудифь, и основная арена развертывающихся событий[58]. Не исключено, что город с таким названием никогда не существовал и автор просто придумал его. Но если место действия выдумано, что можно сказать о событиях, там происходивших? В сущности, мы должны задаться более общим вопросом: что толкнуло автора столь пренебречь историей? Ведь если книга Иудифь была создана в хасмонейский период, автор не нуждался в «эзоповом языке», чтобы выразить свое отношение к врагам Израиля. Но даже если он чего-то опасался и стремился «замаскировать» окружающую реальность, мы все-таки вправе были ожидать от него более бережного отношения к историческим фактам. Кто поверит откровенным небылицам?[59] В поисках решения этой загадки мы и обратимся к сопоставительному анализу книг Есфирь и Иудифь[60].

Прежде всего, автор книги Иудифь, подобно автору Третьей книги Маккавейской и в противоположность автору книги Есфирь, не «скрывает» участия Бога в происходящих событиях. Правда, в истории Иудифи Высшие силы открыто не вмешиваются в их ход, и явные чудеса здесь отсутствуют, что, казалось бы, сближает эту книгу с «реалистическими» описаниями книги Есфирь. Однако, в отличие от последней, книга Иудифь проникнута осознанием того, что спасение иудеев, изображенное в ней, стало возможным лишь благодаря Божьей помощи и поддержке. Даже иноплеменник — Ахиор-аммонитянин — понимает это, и в конце концов, узнав о свершившемся чуде, он исполняется веры в Бога Израиля, делает обрезание и «присоединяется к дому Израиля» (Иудифь 14:6–10). Само собой разумеется, что молитве и благодарственной песни отведена в книге важнейшая роль (см., например, главы 4, 6, 7, 9, 12, 13, 16). В одном из библейских текстов, оказавших заметное влияние на сюжет книги, — рассказе об осаде Иерусалима ассирийским войском под предводительством Синаххериба во 2 Цар 18–19 (ср. Ис 36–37; 2 Хр 32) — Бог обещает царю Езекии (Хизкияху): «Я буду охранять город сей, чтобы спасти его…» (2 Цар 19:34; ср Ис 37:35). Эти слова могли бы стать эпиграфом к книге Иудифь, и они, по сути дела, являются квинтэссенцией теологической доктрины ее автора. Концепция «сокрытия Божьего лика» ему чужда.

Вместе с тем в книге Иудифь обнаруживается глубинная связь с книгой Есфирь. И здесь и там в роли спасительницы народа выступает женщина, готовая пожертвовать жизнью ради своих соплеменников, которым угрожает смертельная опасность. Но это сходство между двумя героинями на самом деле обманчиво, ибо, если приглядеться пристальнее, можно убедиться, что Иудифь скорее является «зеркальным отражением» Есфири, ее антитезой и что автор Иудифи, как и автор Третьей книги Маккавейской, одновременно испытывал притяжение к Есфири и отталкивался от нее, стремясь создать на ее основе альтернативный, более «правильный» рассказ о спасении.

Противостояние Есфири и Иудифи проявляется уже в их именах. Имя «Есфирь (Эстер)» — языческое по своему происхождению[61] (хотя у героини есть и еврейское имя «Гадасса», которое, впрочем, лишь упоминается мимоходом один раз — см. Есф 2:7), в то время как имя «Иудифь» («Йехудит» — др.-евр. «иудейская, иудеянка») говорит само за себя и как бы символизирует принадлежность к народу Израиля. Иудейство Иудифи проявляется в полной мере в ее поведении и скрупулезном соблюдении предписаний иудейской веры: она много и часто молится, ест только разрешенную к употреблению (кашерную) пищу, в том числе тогда, когда соглашается принять участие в пире Олоферна (см. Иудифь 12:2, 19[62]), и исполняет законы, касающиеся ритуальной чистоты (Иудифь 12:7–9; ср. сказанное выше об Есфири в Вавилонском Талмуде). Иными словами, Иудифь делает все то, чего **не делает** Есфирь в библейской книге. Более того, в противоположность Есфири, которая не рассказывала во дворце Артаксеркса «о родстве своем и о народе своем» (Есф 2:20), Иудифь заявляет о своем происхождении, как только вступает в лагерь ассирийцев (Иудифь 10:12; ср. со словами пророка Ионы иноземным морякам в Иона 1:9[63]). Ей нечего скрывать, и ее иудейство изначально есть предмет ее гордости, что нисколько не мешает (и даже помогает!) исполнению коварного замысла, направленного против Олоферна: ведь она представляет себя перед ним набожной иудеянкой, разгневанной на своих сородичей за несоблюдение закона и уверенной в том, что их постигнет Божья кара. Опять-таки в отличие от Есфири, которую подталкивает к действиям на благо народа Мардохей[64], Иудифь все инициирует сама, и честь спасения народа от врагов принадлежит только ей (а за ней, разумеется, стоит Бог). Ее соотечественники предаются отчаянию, и даже главный начальник города Озия, несмотря на свое имя, указывающее на силу и Божью поддержку[65], проявляет постыдное малодушие и, уступая давлению народа, уже готов открыть ворота города перед захватчиками. Только Иудифи удается ободрить своих соплеменников. В то же время она не посвящает их в свои планы и ничего у них не просит (например, поститься вместе с ней три дня и три ночи, как то делает Есфирь), ибо Иудифь не боится за свою жизнь и уверена в том, что Господь будет с ней и спасет через нее Израиль (Иудифь 8:32–34). Здесь можно уловить намек на то, что Иудифь наделена пророческим даром (стремление автора представить свою героиню пророчицей проявится более полно в конце книги; см. об этом ниже).

И, наконец, самое главное: спасение в книге Есфирь явилось прямым следствием того факта, что Есфирь стала женой царя-язычника. Даже если в глазах автора книги в этом не было ничего предосудительного, в послепленном иудаизме имела место и противоположная точка зрения на смешанные браки, которая со временем превратилась в доминирующую. Почти сразу после возвращения из плена в

среде иудеев вспыхнул ожесточенный спор на эту тему, свидетельством чему может служить рассказанное в книгах Ездры и Неемии. Смешанные браки считались в изоляционистских кругах, возглавляемых двумя этими лидерами, тяжким грехом, и наказание за него могло быть страшным: «Не прогневаешься ли Ты на нас даже до истребления [нас], так что не будет уцелевших и не будет спасения?» (Езд 9:14). Спор продолжался и в более позднюю эпоху, и противники смешанных браков клеймили «грешников» с еще большим ожесточением. Так, например, мы находим подобного рода инвективы в книге Юбилеев, или Малом Бытии (предположительное время создания — II в. до н.э.). Автор этого произведения выражает свою позицию по вопросу о смешанных браках, когда он пересказывает библейский рассказ о похищении Дины, дочери Иакова, из Быт 34 (Юбилеи 30). В фокусе его внимания оказывается не столько само по себе насилие, учиненное Сихемом (Шехемом), сколько тот факт, что Сихем — инородец, язычник. Тот, кто отдает свою дочь замуж за язычника, приравнивается к отдающему свое семя Молоху (ср. Лев 18:21; 20:2–5); он совершает «грех и бесчестие Израилю», а потому должен быть казнен[66]. Мало того: именно потому, что братья Дины (Симеон (Шимон) и Левий (Леви)) уничтожили мужей Сихема, потомки Левия были избраны Богом в священники и левиты[67], — мотив, никак не заявленный в Пятикнижии (как мы помним, Иаков был недоволен поступком своих сыновей, а перед смертью даже проклял их гнев — см. Быт 49:5–7).

Именно на фоне этой полемики и следует воспринимать рассказ книги Иудифь. Интересно и, по-видимому, симптоматично то обстоятельство, что в первой молитве героини (Иудифь 9) упоминается поступок Симеона и Левия, причем опять-таки в исключительно хвалебном контексте (кстати, сама Иудифь принадлежит к колену Симеона — см. там же, 9:2). Сам Бог как будто вложил в руку Симеона меч «на отмщение иноплеменным» (там же), осмелившимся осквернить деву Израиля. Иудифь просит Бога, чтобы Тот помог ей совершить деяние, подобное деянию Симеона, ибо, как и Симеон, она возревновала Божьей ревностью. В противоположность Есфири, которая «поступается своей честью», Иудифь обманывает Олоферна, соблазняя его, но в то же время не подпуская к себе. В решающий момент она (разумеется, после взволнованной молитвы) убивает Олоферна, отрубая ему голову (там же, 13:4–8). Она не унижает себя перед злодеем-язычником, как то делает Есфирь, когда просит за свой народ у иноземного властителя. Жена, боящаяся Бога, должна знать, что все надежды следует возлагать на Высшего Владыку и только у Него просить помощи. Таким образом, смелый поступок Иудифи предстает как «зеркальное отражение» поступка Есфири, который вызывает у автора Иудифи презрение и едва ли не отвращение[68].

В то же время нетрудно заметить, что Иудифь «подражает» другой библейской героине, ранее нами упомянутой, а именно Иаили (Суд 4–5). Иаиль хитростью умертвила Сисару (Сисру), верховного полководца Иавина, царя ханаанского, за что и была удостоена всяческих похвал в песни Деворы-пророчицы: «Да будет благословенна между женами Иаиль, жена Хевера кенеянина, между женами в шатрах да будет благословенна!.. /Левую/ руку свою протянула к колу, а правую свою к молоту работников; ударила Сисару, поразила голову его, разбила и пронзила висок его» (там же, 5:24, 26). Сходство здесь бросается в глаза[69]. Но вместе с тем есть между двумя этими ситуациями и существенное различие, опять же превращающее Иудифь в «зеркальное отражение» Иаили. В Суд 4:17–22 рассказывается о том, как Иаиль зазвала убегающего от израильтян Сисару к себе в шатер, «… напоила его и покрыла его» (ст. 19), после чего убила его сонного. И дело здесь не только в том, что в одном случае речь идет об убегающем и беспомощном враге, а в другом — о могущественном и опасном; как и не в том, что Иаиль, в отличие от Иудифи, не принадлежит народу Израиля, а лишь сочувствует ему. В контексте нашего анализа гораздо важнее обратить внимание на разницу в поведении героинь. Казалось бы, Иудифь во всем «повторяет» Иаиль: усыпляет бдительность врага «сладкими речами», помогает ему уснуть и затем, воспользовавшись его бессознательным состоянием, убивает. Однако, если мы прочтем описание произошедшего между Иаилью и Сисарой в Суд 5:25–27 (песнь Деворы), перед нами откроется несколько иная картина. В частности, там говорится так: «Между ногами ее склонился, пал, лежал; между ногами ее склонился, пал; где склонился, там и пал сраженный» (ст. 27). Здесь можно уловить намек на то, что отношения между героями носили более сложный и интимный характер[70]. Это нашло свое отражение в раввинистическом комментарии: «**Между ногами** и т.д. — это эвфемизм. Сказал рабби Йоханан: «семь раз (по числу глаголов в этом стихе) познал ее этот нечестивец в тот час…» (Вавилонский Талмуд, трактат Йевамот, 103а). В противоположность Иаили Иудифь не позволяет врагу овладеть ею и совершить с ней «скверного и постыдного греха» (Иудифь 13:16) — даже ради благой цели. Тем самым она как бы исправляет, или очищает, поступок своей предшественницы[71]. Перефразируя талмудическое высказывание по поводу Иаили, приведенное выше, можно сказать, что хотя прегрешение во имя Неба лучше, чем праведность не во имя Неба, но еще лучше праведность во имя Неба, что и доказывает героическое деяние Иудифи. (Более того: автор книги Иудифь отмечает, что со дня смерти ее покойного мужа и до дня ее собственной кончины «мужчина не познал ее» — Иудифь 16:22, — вот каких пределов достигла чистота и беспорочность этой праведницы.)

Можно найти точки соприкосновения между историей Иудифи и другими библейскими рассказами о славных подвигах мужей и жен народа Израиля (таких, например, как победа Аода (Эхуда) над моавитским царем Еглоном (Эглоном) в Суд 3, убийство тирана Авимелеха безымянной женщиной из Тевеца в Суд 9:50–57 и даже сражение Давида с Голиафом (Голйатом) в 1 Сам 17)[72]. Мы не будем здесь вдаваться в детали, а лишь отметим, что автор книги Иудифь, очевидно, стремился возродить героическое прошлое Израиля и избавиться от «позорного комплекса диаспоры», пронизывающего мир книги Есфирь, автор которой «забывает» о Боге и прославляет «пресмыкательство» перед иноземными владыками (правда, Мардохей не склоняется перед Аманом, но в то же время унижение, которое претерпевает Есфирь перед Артаксерксом, не вызывает тревоги у автора). Хуже того: этот писатель как будто нисколько не гнушается тем, что «... смешалось семя святое с народами иноплеменными» (Езд 9:2). Автор Иудифи, в отличие от своего предшественника, также не испытывает никакого неудобства от того, что поверженный враг подвергается «грабежу»: дважды он отмечает, что народ расхитил стан ассирийцев и весьма обогатился (Иудифь 15:6, 11). Таким образом, и в этом отношении протягивается связующая нить между рассказом о подвиге Иудифи и повествованием о братьях Дины, разграбивших Сихем (восхищение их поступком, которое испытывает автор Иудифи, «прорывается» в молитве героини в 9:4). В то же время в противоположность Есфири, которая принимает от царя в подарок дом казненного Амана (Есф 8:1), Иудифь посвящает Господу (то есть отдает в Храм) имущество Олоферна, предложенное ей в дар благодарным народом (Иудифь 15:11; 16:19). Вообще тема Иерусалима и Храма постоянно находится в фокусе внимания автора книги Иудифь, в то время как в книге Есфирь они не упомянуты ни разу[73]. Эта «диаспорная» самодостаточность тоже не могла не раздражать нашего автора, и он сознательно противопоставил ей свои «сионистские» убеждения.

Но величие Иудифи проявляется не только в том, что она убивает главу врагов Израиля. Не менее важно то, что она делает **после** победы. И опять-таки сравнение с Есфирью проясняет здесь принципиальную позицию автора. Мардохей и Есфирь, уничтожив врагов, устанавливают новый праздник в память о великом спасении, ни в коей мере не основанный на словах Торы и Пророков (Есф 9:20–32). При этом автор опять-таки не находит нужным выразить благодарность Тому, Кто является истинным спасителем Израиля, и говорит лишь о внезапной перемене жребия (от слова «жребий» — *пур* — и получает свое название праздник Пурим). Иудифь же предстает перед нами в совсем иной роли. Она ведет за собой народ в Иерусалим с благодарственной песнью Богу на устах, «и весь народ подпевал эту песнь» (Иудифь 15:14). Аналогия с песнью Деворы, воспевшей Богу

после победы над Сисарой (Суд 5), напрашивается сама собой. Правда, песнь Иудифи, если оценивать ее с точки зрения преобладающих в ней мотивов, тем, образов, а также с точки зрения стилистической, обнаруживает большую близость с поэзией псалмов (она даже называется «новая песнь» — Иудифь 16:1, что напоминает заголовки некоторых псалмов: ср., например, Пс 95 (96):1; 97 (98):1) и с песнью Моисея (Исх 15; ср. эпитет «сокрушающий брани», примененный к Богу Израиля, в Иудифь 16:2 и в Септуагинте к Исх 15:3[74]). Тем не менее обстоятельства, в которых произносится эта песнь, а также утверждение, что Господь низложил врагов «рукою жены» (Иудифь 16:5; ср. Суд 4:9), вне всякого сомнения, указывают в направлении древней «матери в Израиле» (там же, 5:7), чью роль теперь унаследовала Иудифь[75]. Как и Девора, Иудифь руководит Израилем, спасая свой народ от врагов: «и никто более не устрашал сынов Израиля во дни Иудифи и много дней по смерти ее» (Иудифь 16:25; ср. Суд 4:23; 5:31). Но с не меньшим правом ее можно назвать, подобно Деворе, пророчицей (см. Суд 4:4): так же, как и ее великая предшественница, предрекает Иудифь в своей песни грядущую гибель всех врагов Израиля, которых поразит Господь (ср. Иудифь 16:17 и Суд 5:31)[76].

Однако за образом Иудифи скрывается не только Девора. Взгляд автора книги Иудифь устремлен к «святая святых» Израиля — к Торе. И в Торе (Пятикнижии) появляется пророчица, которая во главе процессии с торжественной песнью на устах прославляет Господа за свершенное Им чудо спасения. Речь идет о Мариам (Мирйам), сестре Моисея и Аарона (Исх 15:20–21). Точно так же, как все женщины Израиля выходят за Мариам «с тимпанами и ликованием» (там же, ст. 20), и она призывает их петь с нею вместе, к Иудифи присоединяются все ее соплеменницы, чтобы составить «из себя для нее хор» (Иудифь 15: 12). Но если в Пятикнижии есть два «хора»: один мужской, возглавляемый Моисеем, — Исх 14: 31 (15: 1), а другой — женский во главе с Мариам, то Иудифь «дирижирует» как женщинами, так и мужчинами, то есть за ней идет весь народ (Иудифь 15: 13–14). Таким образом, Иудифь объединяет в себе функции Моисея и Мариам, что, фигурально выражаясь, «удваивает» ее величие.

Чем же порождено это необычайное величие, признаваемое не только собственным народом (там же, 8:29), но и врагами-инородцами (там же, 10:19)? Откуда черпает Иудифь силу духа, мудрость, волю к победе? Чем она заслужила пророческий дар и харизму вождя, уподобляющие ее героям и героиням древности? Ответ автора книги на этот вопрос не вызывает сомнений: залог величия — страх Божий. Богобоязненность Иудифи отмечается при первом же ее появлении (там же, 8:8). А в конце своей песни она провозглашает: «…боящийся Господа всегда велик» (там же, 16:16). Эти слова не могут не напомнить знаменитую похвалу «добродетельной жене» в Притч 31:30,

поставленную в качестве эпиграфа к данному разделу нашей статьи: «... жена, боящаяся Господа, достойна хвалы» (ср. также Притч 1:7; 9:10; Пс 110 (111):10; 111 (112):1)[77]. Кто же, если не Иудифь, должна быть удостоена такой хвалы, кого, если не ее, следует назвать «добродетельной женой»? «Дайте ей от плода рук ее, и да прославят ее у ворот дела ее» (Притч 31:31) — **это Иудифь**, как будто говорит нам автор книги, **Иудифь, а не Есфирь**.

Теперь, наконец, мы можем попытаться ответить на вопрос, заданный в начале нашего обсуждения книги Иудифь: почему ее автор столь пренебрег исторической правдой, в то же время как будто рассчитывая на то, что его повествование будет воспринято именно как **история**? (По крайней мере он старается писать в стиле библейских исторических книг и нигде не признается в том, что рассказывает небылицы.) Ведь если за описанными здесь событиями и скрыто какое-то реальное историческое зерно (что тоже совсем не очевидно), то оно «похоронено» под толстым слоем воображения и выдумки. Наш анализ показывает, что автор книги хотел создать образ, являющийся «зеркальным отражением» (или антитезой) Есфири[78]. В то же время его «добродетельная жена» представляет собой синтез героических образов (и мужских, и женских) далекого библейского прошлого, таких, как Мариам и Моисей, Девора (и вместе с тем Иаиль) и Аод, женщина из Тевеца, убившая Авимелеха, и Давид. Одновременно в образе врага (как царя, так и его полководца) слились воедино египетский фараон, Еглон, царь Моава, Иавин, царь Хацора (Асора), и его военачальник Сисара, Синаххериб и Навуходоносор (контаминация последних, как мы видели, привела к парадоксальному утверждению, что Навуходоносор был ассирийским царем), Артаксеркс (или Ксеркс) и Аман, а за ними «просвечивают» фигуры эллинистических владык династии Селевкидов (и прежде всего Антиоха Епифана), которые были реальными врагами иудеев во времена автора книги. «Придворные» успехи евреев диаспоры, когда плодом победы становится назначение их вождя «вторым по царе», а смешанный брак, превращающий еврейскую женщину в наложницу царя-язычника, не находит явного осуждения; «забытые» Бог и Храм — все это не могло привести в восторг современника Маккавеев или их сыновей. Он хотел предложить альтернативу рассказу о спасении, проникнутому духом диаспоры, и возродить былую славу Израиля, когда тот жил на своей земле и не скрывал ни своего происхождения, ни своего Бога. С этой целью он создал повествование, в котором переплелись между собой сюжеты из различных библейских текстов, повествующие о чудесном спасении, дарованном Израилю Богом. Иудифь родилась в этом «плавильном котле». Конечно, такой рассказ трудно назвать историческим в буквальном смысле слова.

## Заключение

В результате нашего сопоставительного анализа мы убедились в том, что на пути к канонизации книгу Есфирь подстерегали немалые препятствия. В глазах некоторых более поздних авторов она представлялась весьма проблематичным произведением, и они пытались «исправить» ее. Отрицательная характеристика Есфири, появляющаяся в Талмуде (см. эпиграф к первой статье), или «теологические» добавления к книге в первых переводах (как в Септуагинте, так и в Таргумах) не более чем верхушка айсберга. Интертекстуальный анализ помог нам выявить полемику с книгой Есфирь, развернувшуюся в еврейской литературе эллинистической эпохи. Если бы только авторы Третьей книги Маккавейской и Иудифи знали, что, несмотря на все их старания, «безбожная» книга Есфирь станет частью канона, а их благочестивые произведения будут по разным причинам отвергнуты еврейской традицией!.. Поистине: «а вышло наоборот» (Есф 9:1).

---

[1] Названия библейских книг приводятся по Синодальному переводу за следующими исключениями: 1 и 2 книги Самуила вм. 1 и 2 книги Царств; 1 и 2 книги Царей вм. 3 и 4 книги Царств; 1 и 2 книги Хроник вм. 1 и 2 книги Паралипоменон. Имена библейских персонажей, как правило, даются в соответствии с Синодальным переводом; в большинстве случаев при первом упоминании имени в скобках приводится его ивритский эквивалент. Однако в цитатах из раввинистических источников в качестве основного избирается масоретский вариант имени. Библейские тексты опять-таки цитируются по Синодальному переводу, но иногда в перевод вносятся изменения в соответствии с масоретским текстом Библии. Все выделения в библейских цитатах мои. — *Д. К.*

[2] Перевод раввинистических источников всюду мой. — *Д. К.*

[3] Опасения мудрецов талмудической эпохи не потеряли своей актуальности и в более поздние времена. Так, например, Мартин Лютер питал к книге Есфирь глубокое отвращение за ее столь явный «иудейский» характер. См.: *Paton L. B.* The Book of Esther (International Critical Commentary). Edinburgh, 1964. P. 96.

[4] См., например: *Rosenthal L. A.* Die Josephgeschichte mit der Büchern Ester und Daniel vergliechen // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1895. Vol. 15. P. 278–284; *Ган М.* Книга Есфирь сквозь призму истории Иосифа в Египте // Тарбиц (Tarbiz). 1962. 31. С. 144–149. (*Gan M.* Megillat Ester be-aspaklariat qorot Yoseph be-Mitsraim); *Berg S. B.* The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure // Society of Biblical Literature (Dissertation Series). 1979. Vol. 44. P. 123–166; *Коэн Г.-Х.* Введение [в книгу Есфирь] // Пять свитков. (Chamesh megillot.) Тора, Пророки и Писания с комментарием «Даат Микра». (Tora Neviim u-Khtuvim im perush Daat Mikra). Иерусалим, 1990. С. 12–16. (*Cohen G. H.* Mavo [li-mgillat Ester]); *Берлин А.* Есфирь с введением и комментарием

(Микра ле-Исраэль. Научный комментарий к Библии (Miqra le-Yisrael. Perush madai le-Miqra). Тель-Авив — Иерусалим, 2001. С. 23–27. (*Berlin A.* Ester im mavo u-ferush) и др.

[5] *Закович Й.* Библия в зазеркалье. Тель-Авив 1995. С. 65–67 (*Zakovitch Y.* Mikraot be-erets ha-mar'ot.) На сходство ситуаций, в которых оказались Сара и Есфирь, обращает внимание уже мидраш (см. Аггадат Эстер 2:8; мидраш Шохер Тов к книге Псалмов, Пс 22: 16).

[6] Этот термин был впервые использован исследователем в его статье «Зеркальные отражения — дополнительный параметр при оценке образов в библейских рассказах» // Тарбиц (Tarbiz). 1974. 54. С. 165–176. (*Zakovitch Y.* Sippure bavua — memad nosaf le-haarakhat ha-demuyot ba-sippur ha-miqrai.) Закович определяет вводимое им понятие следующим образом: «Иногда библейский рассказчик создает художественный образ как антитезу другому, уже существующему персонажу. Этот новый образ вызывает у читателя однозначные ассоциации с образом-«источником». Вместе с тем сходство между ними скорее напоминает сходство между предметом (человеком) и его отражением в зеркале: зеркальное отражение «переворачивает» черты реально существующего объекта. Соответственно читатель, обративший внимание на связь между двумя образами или рассказами — «оригинал» и его «зеркальное отражение», — обнаружит, что они антиподы. В результате он будет читать новое повествование сквозь призму старого, что окажет самое непосредственное влияние на оценку поведения героев».

[7] Согласно Септуагинте к Есф 2:7, а также раввинистическому мидрашу (см. Вавилонский Талмуд, трактат Мегилла, 13а) Есфирь была не просто двоюродной сестрой, а женой Мардохея. Тем самым еще больше подчеркивается сходство между ней и Сарой (ср. Быт 20:12, где утверждается, что Сара, ставшая к тому времени Саррой, была как женой, так и сестрой Авраама по отцу).

[8] О скрытом участии Бога в событиях, описанных в книге Есфирь, см., например, мидраш Эстер Рабба 7:2.

[9] Хотя здесь можно возразить: фараон побоялся нанести вред Аврааму, потому что Бог уже поразил дом фараона «за Сару» (Быт 12:17). Так или иначе Бог вмешивается в происходящее не из-за опасности, грозящей Аврааму (ему-то «хорошо»), а чтобы спасти Сару из рук египтян.

[10] В еврейском тексте царя зовут Ахашверош. Какой именно персидский царь династии Ахеменидов скрывается за этим именем: Артаксеркс (какой из трех?), как то понимает Септуагинта (а за ней соответственно идет Синодальный перевод), или его предшественник Ксеркс, совершенно не очевидно, и на этот счет существуют различные гипотезы. См.: Есфирь (Ester) // Энциклопедия «Мир Библии». Т. «Свитки». Тель-Авив, 1999. С. 215–216. (Entsiqlopedia Olam ha-Tanakh. Vol. Megillot.)

[11] Закович (Библия в зазеркалье, с. 66) полагает, что в словах «... а на грабеж не простерли руки своей» (Есф 9:10, 15, 16) заключено намеренное противопоставление героев книги «сребролюбцу» Аврааму.

[12] Уже в Пятикнижии мы встречаемся с попыткой «обелить» Авраама, проявившего себя не с лучшей стороны в истории с приходом в Египет. В уже упоминавшемся выше рассказе о пребывании Авраама и Сарры в Гераре, где Сарра вновь выдает себя за сестру Авраама (Быт 20), герой предстает в

совершенно ином свете. Он находит слова для самооправдания, доказывающие, что он совсем не лжец. Подарки же Авраам получает только **после** того, как Сарра возвращается к нему. Однако метаморфоза образа, произведенная автором книги Есфирь, носит гораздо более радикальный характер.

[13] Первым на связь между сюжетом книги Есфирь и рассказом об исходе из Египта указал немецкий исследователь Г. Герлеман. См.: *Gerleman G.* Esther (Biblischer Kommentar). Neukirchen-Vluyn, 1973. P. 11–22. С его точки зрения, рассказ об исходе послужил образцом для автора книги Есфирь, писавшего свою историю спасения. Наш анализ выявит различия между этими двумя нарративами, свидетельствующие о том, что книга Есфирь скорее является «зеркальным отражением» рассказа из книги Исхода.

[14] В раввинистической литературе неоднократно делались попытки приурочить и другие события из книги Есфирь (такие, как казнь Амана) к «пасхальному календарю». См. об этом: Берлин А. Указ соч. С. 24–25.

[15] Для полноты картины следовало бы присовокупить к нашему анализу также описание страха окрестных народов перед наступающим Израилем в Нав 2:9–11, поскольку и здесь очевидна связь с Исх 15:14–16, но это выходит за рамки настоящего исследования.

[16] Букв. «присоединятся» (*ве-нилву*). Этот термин, относимый к народам, желающим служить Богу Израиля, не раз используется в библейской литературе послепленной эпохи (см., например: Ис 14:1; 56:3, 6); появляется он и в книге Есфирь (Есф 9:27).

[17] Идея о том, что новое спасение заслонит своим величием исход из Египта, появляется уже в конце эпохи Первого Храма (см. Иер 23:7–8). В послепленную эпоху она превращается в устойчивый мотив (особенно у Второисайи). Новшество автора книги Есфирь состоит в том, что он подчеркнул величие именно «сокрытого чуда».

[18] Справедливости ради следует отметить, что наряду с отмеченными нами универсалистскими настроениями в библейской литературе послепленной эпохи нашла свое отражение и противоположная — изоляционистская — тенденция (см., например, книги Ездры (Эзры) и Неемии (Нехемии)). Сторонники этого направления, ратуя за национально-религиозную идею, стремились свести к минимуму контакты между Израилем и другими народами, что проявилось в полной мере в полемике по вопросу о смешанных браках (см. ниже). См. на данную тему: *Вайнфельд М.* Универсалистская и изоляционистская тенденции в послепленную эпоху // Тарбиц (Tarbiz). 1964. 33. С. 228–242. (*Weinfeld M.* Ha-megamma ha-universalistit ve-ha-megamma ha-badlanit bi-tqufat shivat tsiyon.)

[19] В песни Моисея, однако, фараону инкриминируются более зловещие намерения: «Погонюсь, настигну, разделю добычу; насытится ими душа моя, обнажу меч мой, истребит их рука моя» (Исх 15:9).

[20] В раввинистической литературе потопление египтян связывается с приказом фараона-поработителя убивать всех новорожденных еврейских мальчиков (Вавилонский Талмуд, трактат Сота, 11а). Возможно, одним из импульсов, породивших это толкование, было ощущение несправедливости воздаяния: порабощение как таковое не может служить достаточной причиной уничтожения египтян, поскольку тогда нарушается принцип «мера за меру».

[21] См.: *Закович Й.* Введение во внутрибиблейскую экзегезу. Изд-во «Рехес», 1992. С. 100–101. (*Zakovitch Y.* Mavo le-farshanut pnim-miqrait.)

[22] Мы не располагаем свидетельствами об обвинениях такого рода, относящимися к персидскому периоду. Подобные свидетельства появляются значительно позднее, в эллинистическую эпоху. Греко-римские авторы действительно обвиняют евреев в ксенофобии, грабеже и осквернении храмов во время исхода из Египта и завоевания страны Ханаанской. См.: Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Введения и комментарии Менахема Штерна (пер. с английского). Т. 1. От Геродота до Плутарха. Москва–Иерусалим, 1997. С. 69, 83, 183, 339, 385. Т. 2. Ч. 1. От Тацита до Артемидора. С. 24–25, 272. Не исключено, однако, что эти обвинения звучали и в более древние времена, а именно в период вавилоно-персидского пленения, когда, по сути дела, впервые еврейские литературно-исторические традиции становятся известны окружающим народам. В таком случае автор книги Есфирь мог попытаться отреагировать на юдофобские атаки современников (возможно, их эхо слышится в словах Амана в Есф 3:8) и встать на защиту чести своего народа (все это, конечно, при условии, что книга Есфирь была создана в персидский период, как полагают сегодня большинство исследователей; см. на эту тему: *Moore C. A.* Esther (Anchor Bible). Garden City, 1971. P. LVII–LX; Берлин А. Указ соч. С. 27–29).

[23] Любопытно, что раввинистический мидраш называет именно «грабежом» (*бизза*) поведение сынов Израиля во время исхода из Египта (Мехилта де-рабби Ишмаэль, масехта де-ва-йехи бе-шаллах, 6, ст. «и увидели израильтяне египтян мертвыми на берегу моря» [Исх 14:30]), то есть использует тот же термин, что и автор книги Есфирь в своей истории. Можно предположить, что экзегетическая традиция, воспринимающая таким образом «египетский побор», уходит своими корнями в более древнюю эпоху и имплицитно отражена в тексте книги Есфирь. Правда, мидраш, в отличие от автора Есфири, нисколько не осуждает евреев исхода за этот грабеж, а видит в нем проявление власти Бога над миром и Его любви к Израилю. Но и такой взгляд на «грабеж во время избавления» уже существовал в эпоху Второго Храма (см., например, Ис 60–61).

[24] См.: *Флавий Иосиф.* Иудейские древности. Кн. 11, гл. 6, параграф 5 (209); мидраш Мехилта де-рабби Ишмаэль, масехта де-амалек бе-шаллах, 2, ст. «что Я совершенно изглажу» [Исх 17:14]; мидраш Эстер Рабба, введение (*нтихта*), 7; Первый арамейский перевод (Таргум) к Есф 3:1.

[25] Ср. 1 Хр 4:41–43.

[26] В Синодальном переводе (вслед за Септуагинтой) он значится как «Вугеянин», что идет вразрез с масоретским текстом.

[27] См.: энциклопедия «Мир Библии», там же. С. 241.

[28] См., например: *McKane W.* A Note On Esther IX And 1 Samuel XV // Journal of Theological Studies. 1961. Vol. 12. P. 260–261; Коэн Г.-Х. Указ соч. С. 14; энциклопедия «Мир Библии», там же. С. 237; Берлин А. Указ соч. С. 25. Отдельно следует упомянуть следующую работу: *Шапира А.* Рассказ-зеркальное отражение: книга Есфирь как исправление этического аспекта рассказа об Амалике // Моэд (Moed). 2004. 14. С. 36–48. (*Shapira A.* Sippur-bavua: Megillat Ester ke-tiqqun musari le-farashat Amaleq.) Дальнейшее обсуждение в значительной мере опирается на выводы этого израильского исследователя и развивает его тезисы.

[29] См.: McKane W., там же; Коэн Г.-Х., там же; Берлин А., там же. С. 144; Шапира А., там же. С. 40, 44–45.

[30] Поведение иудеев в книге Есфирь не является «зеркальным отражением» поступка Саула в полном смысле слова, поскольку они не уничтожили имущество «амалика», как то было предписано Саулу. McKane (там же) считает, что идея «заклятого», подлежащего уничтожению, которая была столь распространена в древней библейской историографии (ср. Нав 6–7), потеряла свою актуальность в пленную и послепленную эпоху.

[31] Существует мидраш (см.: Второй арамейский перевод к Есф 4:13; Седер Элияу Рабба 20:115; 21:117; ср. Псевдо-Филон (Библейские древности), 58:3–4; 65:4), согласно которому Агаг, будучи пощажен Саулом, перед своей смертью успел зачать ребенка, и таким образом род амаликитянского царя не прервался. Аман и его дети были последними потомками царского рода. Если эта или подобная ей традиция существовала уже во времена автора книги Есфирь и была известна ему, он вполне мог постараться «исправить» упущение Саула: иудеи под руководством Мардохея и Есфири не оставили в живых ни одного отпрыска амаликитян.

[32] См., например: мидраш Мехилта де-рабби Ишмаэль, масехта деамалек бе-шаллах, 1, ст. «И пришел Амалек» [Исх 17:8]; 2, ст. «из поднебесной» [Исх 17:14]; мидраш Танхума к Второзаконию, раздел «Ки теце», 9; мидраш Седер Элияху Рабба, гл. 24, стр. 126.

[33] См.: *Флавий Иосиф*. Иудейские древности. Кн. 3, гл. 2 (39–62).

[34] Раввинистический мидраш (см. Вавилонский Талмуд, трактат Йома, 22б) приписывает Саулу подобные нравственные сомнения: «Когда Святой, благословен Он (то есть Бог), приказал Шаулу: «Иди и порази Амалека» [1 Сам 15:3], сказал [Шаул]: «Если даже за одну [погубленную] душу Тора велела заколоть телицу [Втор 21:1–9], то что говорить о таком количестве душ?! И если люди согрешили, то чем согрешила скотина? И если согрешили взрослые, то в чем виноваты дети?» Ответ Небес, в котором цитируется стих из Екклесиаста (7:16), выглядит в этом контексте довольно цинично: «Не будь слишком праведен». Вряд ли автор книги Есфирь согласился бы с таким аргументом.

[35] Нравственная позиция автора книги Есфирь, отвергающая и осуждающая тотальное и не имеющее под собой достаточного основания истребление врага, включая женщин и детей, могла быть направлена не только против истории войны с Амаликом, как она описана в Пятикнижии и в Первой книге Самуила. Объектом критики этого автора в равной мере могли стать (пусть имплицитно) и другие библейские повествования о войнах Израиля, таких как война с мадианитянами во времена странствования по пустыне (Чис 31), где Моисей требует от своих воинов убить всех мальчиков и всех замужних женщин в стане врага (там же, ст. 14–18), или войны Иисуса Навина с ханаанскими народами, описанные в книге Иисуса Навина. И в этом случае Бог повелевает не щадить никого из врагов (ср. также Втор 7:1–2).

[36] См., например, Ис 56:1–8; Зах 2:11; 8:20–23.

[37] См.: *Флавий Иосиф*. Иудейские древности. Предисловие автора (1–26).

[38] Из всего предыдущего обсуждения следует вывод, что если сюжет книги Есфирь и основан на каких–то реальных исторических событиях пер-

сидского периода (впрочем, нигде больше не засвидетельствованных), то их адекватное отображение не являлось главной целью автора. Скорее он стремился создать «зеркальное отображение» библейских сюжетов, которые попытался «исправить» своим произведением. О проблеме историчности книги Есфирь см., например: Berg. S. B. Указ. соч. P. 1–10; *Fox M. V.* Character and Ideology in the Book of Esther (Studies on Personalities of the Old Testament). University of South Carolina Press, 1991. P. 131–138; Берлин А. Указ соч. С. 3–9.

[39] По поводу датировки Третьей книги Маккавейской среди исследователей существуют разногласия. Согласно одному из мнений она была создана значительно позже, в эпоху Римской империи. Большинство, однако, относит книгу к более раннему периоду. См. на эту тему: *Anderson H.* 3 Maccabees (First Century B.C.) // Charlesworth J. H. (ed.). The Old Testament Pseudepigrapha. Vol. 2. Doubleday, 1985. P. 510–512; *Хахам Н.* Третья книга Маккавейская: литература, история и идеология. Докторская диссертация. Иерусалим, 2003. С. 221–243. (*Hacham N.* Sefer Maqqavim gimel: sifrut, historia ve-ideologia.)

[40] Иосиф Флавий рассказывает отчасти похожую историю в своем сочинении «О древности еврейского народа. Против Апиона», но относит ее к несколько более позднему периоду — времени правления Птолемея Седьмого Фискона. См.: *Флавий Иосиф*. О древности еврейского народа. Против Апиона. Кн. 2, гл. 5 (51–56).

[41] Более подробный список параллелей, обнаруживаемых между двумя книгами, см.: *Hacham N.* 3 Maccabees and Esther: Parallels, Intertextuality, and Diaspora Identity // Journal of Biblical Literature. 2007. Vol. 126. P. 767–769. Хахам, однако, не считает, что на основании этих параллелей можно сделать вывод о влиянии книги Есфирь на автора Третьей книги Маккавейской (там же. P. 769–772).

[42] Здесь возникает вопрос, знал ли автор Третьей книги Маккавейской еврейский текст книги Есфирь, или же ему был известен лишь ее греческий перевод. В последнем случае развиваемая в дальнейшем гипотеза о полемике между Третьей книгой Маккавейской и книгой Есфирь в значительной степени теряет под собой основания, поскольку в Септуагинте были ликвидированы основные «недочеты» книги Есфирь, которые могли столь покоробить автора эллинистической эпохи. Тем не менее однозначно ответить на поставленный вопрос едва ли возможно, и мы в предпринятом сравнении исходим из того, что автор Третьей книги Маккавейской по крайней мере **мог** отреагировать своим произведением на еврейскую версию Есфири, чему, по нашему мнению, можно найти доказательства в тексте. Противоположную точку зрения см.: Anderson H. Указ. соч. P. 515. Ф. Александер, с другой стороны, предполагает, что автору Третьей книги Маккавейской был известен греческий текст книги Есфирь, отличающийся, однако, от дошедших до нас редакций и значительно более близкий к масоретскому тексту. См.: *Alexander P. S.* 3 Maccabees, Hanukkah and Purim // Rapoport–Albert A., Greenberg G. (eds.). Biblical Hebrews, Biblical Texts. Essays in Memory of Michael P. Weitzman (Journal for the Study of the Old Testament, Supplement Series. Vol. 333). Sheffield Academic Press, 2001. P. 321–339.

[43] Вопрос о связи между Третьей книгой Маккавейской и греческим текстом книги Есфирь подробно обсуждается Н. Хахамом (Третья книга

Маккавейская… С. 225–231; Maccabees and Esther… P. 772–785). По его мнению, «царские» письма из книги Есфирь не являются органичной частью греческого перевода и были созданы отдельно, под влиянием аналогичных писем Третьей книги Маккавейской.

[44] См, например, Берлин А. Указ. соч. С. 3.

[45] См., например, Вавилонский Талмуд, трактат Мегилла, 15б: «**В ту ночь сон бежал от царя** [Есф 6:1] — сказал рабби Танхум: сон бежал от Царя мира [то есть Бога]». Ср., с другой стороны, с Септуагинтой к этому же стиху и следующему за ней Синодальному переводу: «В ту ночь **Господь отнял** сон от царя…» Поиск Бога в книге Есфирь не прекращается и в настоящее время. См., например: Fox M. V. Указ. соч. P. 235–247.

[46] На скрытую полемику с книгой Есфирь в этом эпизоде указывает также Ф. Александер. См.: Alexander P. S. Указ. соч. P. 334–335. Другого мнения по данному вопросу придерживается Хахам. См.: *Hacham N.* 3 Maccabees and Esther… P. 771.

[47] На то, что Досифей, возможно, является «двойником» Мардохея, обратил внимание уже Александер (там же. P. 328, 334), не указав, однако, на существенное различие между двумя образами.

[48] С точки зрения Хахама, то обстоятельство, что на роль врага евреев в книге Есфирь избран не сам царь, а его фаворит, указывает на «случайный» характер гонений. Иными словами, если бы не Аман, отношения между иудеями и властью не претерпели бы кризиса. Когда «ошибка» разъясняется и виновник получает наказание, эти отношения восстанавливаются и даже становятся еще лучше, чем были. В Третьей книге Маккавейской кризис гораздо глубже, и он носит тотальный характер, ибо сам царь стремится уничтожить евреев, и лишь своевременное вмешательство Бога в происходящее лишает его возможности осуществить свой замысел. Хахам полагает, что эта деталь (как и ряд других) отражает различные взгляды обоих авторов на жизнь в диаспоре: автор Есфири в целом оптимистичен, считая гарантией безопасности еврейского существования в Персии связь евреев с властью, в то время как в Третьей книге Маккавейской звучит значительно более серьезная тревога за будущность еврейской диаспоры в Египте эллинистического периода, и никакая земная «протекция» не может свести на нет происки врагов. См.: *Hacham N.* 3 Maccabees and Esther… P. 782–783.

[49] В одном месте автор Третьей книги Маккавейской как будто вспоминает об исконной роли Амана, приписывая приближенным царя желание склонить его к действиям против иудеев. Речь идет о втором письме Птолемея, где сказано, в частности, следующее: «Некоторые из друзей наших по злоумышлению своему часто представляли нам и убеждали нас собрать всех иудеев, находящихся в царстве, и замучить необычайными казнями как изменников, присовокупляя, что доколе не будет этого сделано, дела нашего царства никогда не будут благоустроены из-за ненависти, которую питают они ко всем народам» (3 Мак 7:2–3). Эти слова опять-таки чрезвычайно похожи на аналогичную инвективу во втором письме Артаксеркса в греческом переводе Есф 8:12.

[50] Александер, вместе с тем, полагает, что в Третьей книге Маккавейской нашли отражение как раз антихасмонейские тенденции. См.: Alexander P. S. Указ. соч. P. 336–339.

[51] Даже если, несмотря на приведенные нами доводы, невозможно установить с достоверностью, что автор Третьей книги Маккавейской был знаком с еврейским текстом Есфири, идеология, выразившаяся в его произведении, так или иначе являет собой антитезу концепции сокрытого чуда, играющей, по нашему мнению, в книге Есфирь центральную роль.

[52] Букв.: «показывала истечение своей крови мудрецам» [чтобы проверить, чиста ли она с ритуальной точки зрения].

[53] Как было сказано выше (см. примечание 7), существовала традиция, согласно которой Есфирь была женой Мардохея.

[54] Ср. подобную трактовку образа Есфири в настоящее время: *Штайнзальц А.* Библейские образы (пер. с английского). Иерусалим, 1991. С. 209–217.

[55] См.: *Zeitlin S.* Introduction (The Books of Esther and Judith: A Parallel) // *Enslin M. S. Zeitlin S.* The Book of Judith. (Jewish Apocryphal Literature. Vol. VII). E. J. Brill, Leiden, 1972. P. 26–31; *Moore C. A.* Judith (Anchor Bible). Garden City, 1985. P. 67–70.

[56] См.: Moore C. A., там же. P. 66–67, 91–108. Латинский перевод, по мнению исследователя, был сделан, по-видимому, с арамейского текста.

[57] См.: Берлин А. Указ. соч. С. 4.

[58] Некоторыми исследователями была выдвинута гипотеза, что название города носит символический характер и указывает на древнееврейское слово *бетула* «девственница», что отражает чистоту образа главной героини, которая, хотя и не была девственницей в буквальном смысле слова, после смерти мужа больше не выходила замуж, и никакой «мужчина не познал ее» (Иудифь 16:22; см об этом ниже). См.: *Ройтман А., Шапира А.* Книга Иудифь как «исправляющее» отражение книги Есфирь // Бет Микра (Bet Miqra). 2004. 49. С. 127–143. (*Roitman A., Shapira A.* Sefer Yehudit ke-sippur-bavua «metaqqen» shel megillat Ester.)

[59] Подробное обсуждение исторической проблематики в книге Иудифь см.: Moore C. A. Указ. соч. P. 38–56. По мнению исследователя, противоречия и несоответствия, обнаруживаемые в этой книге, следует объяснять как выражение скрытой иронии автора, которая является здесь организующим художественным средством и ключом к пониманию общего замысла.

[60] Предлагаемый анализ развивает наблюдения и выводы, сделанные предшествующими исследователями. См. главным образом: Zeitlin S. Указ. соч. P. 1–15; Ройтман А., Шапира А. Указ. соч.

[61] Согласно одному из мнений, это имя этимологически связано с именем вавилонской богини плодородия Иштар. По другому мнению, оно иранского происхождения и происходит от существительного star «звезда». См, например: энциклопедия «Мир Библии», там же. С. 238–239.

[62] Вообще мотив соблюдения пищевых запретов как едва ли не самого характерного признака иудейства появляется в еврейской литературе лишь в эллинистическую эпоху (ср., например, Дан 1:8–16).

[63] Сходство здесь не такое поверхностное, как может показаться на первый взгляд. Иона убегает от Бога, потому что он не хочет идти в Ниневию с пророчеством об уничтожении грешного города. Иудифь же «убегает» от иудеев из-за их мнимой неверности Богу (и опять-таки она «обвиняет» их в пренебрежении пищевыми запретами — Иудифь 11:12–14) и приходит в ас-

сирийский стан, чтобы «возвестить» врагам о приближающемся поражении иудеев. Таким образом, Иудифь является «зеркальным отражением» Ионы.

[64] Вообще Есфирь абсолютно пассивна вплоть до ее решающего разговора с Мардохеем (Есф 4:9–16) и делает только то, что ей говорят (Мардохей, царский евнух). Эта ее пассивность и зависимость от чужого выбора подчеркнута стилистически: в описаниях происходящего с Есфирью несколько раз используется страдательный залог (там же, 2:8, 16). Пассивное поведение Есфири не ускользнуло от внимания раввинистического мидраша (см., например: Вавилонский Талмуд, трактат Сангедрин, 74б; мидраш Аггадат Эстер 2:8).

[65] Значение этого имени, встречающегося и в библейских канонических книгах (в исходной форме *уззия* или *уззияху*), — «Моя сила — Господь».

[66] Детальное сопоставление между библейским рассказом о Дине и его пересказом в книге Юбилеев см.: *Верман К.* Отношение к инородцам в книге Юбилеев и в литературе Кумрана в сравнении с древней таннаистской галахой и апокрифической литературой этого периода. Докторская диссертация. Иерусалим, 1995. С. 222–257. (*Werman C.* Ha-yachas le-goyim be-sefer ha-Yovlim u-v-sifrut Qumran be-hashvaa la-halakha ha-tannait ha-qeduma u-l-sifrut chitsonit bat ha-tequfa.)

[67] Об избрании Левия см.: *Kugel J. L.* Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writings // Harvard Theological Review. 1993. Vol. 86. P. 1–64.

[68] В этом смысле есть определенное различие между критическим отношением автора книги Есфирь к более древним библейским текстам и «выпадами» автора книги Иудифь против Есфири. Критика автора Есфири носит более сдержанный характер, что и понятно: источники, с которыми он работал (прежде всего Пятикнижие) воспринимались им уже как священные, и он не позволял себе слишком вольно обходиться с ними. Автор же Иудифи гораздо более агрессивен, поскольку в его время книга Есфирь, по всей видимости, еще не была канонизирована. О канонизации книг Библии см., например: Введение в библеистику. (Mavo la-Miqra.) Учебный курс, составленный в Открытом университете Израиля под руководством проф. З. Вайсмана (пер. с иврита). Часть 12. «Канонизация Библии». Раанана, 2007.

[69] Это сходство было «обыграно» в средневековом мидраше, пересказывающем историю Иудифи: здесь Озия, прославляя Иудифь за ее победу, «цитирует» вышеприведенные слова из песни Деворы (см.: Enslin M. S. Zeitlin S. Указ. соч. P. 188).

[70] Песнь Деворы представляет собой более древний пласт традиции о смерти Сисары, чем прозаическая версия. Последняя, по-видимому, стремится несколько смягчить откровенно натуралистическое описание, отразившееся в песни, и затушевать характер отношений между героями. См. об этом: *Zakovitch Y.* Sisseras Tod // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1981. Vol. 93. P. 364–374; *Bal M.* Murder and Difference: Gender, Genre, and Scholarship on Sisera's Death (Indiana Studies in Biblical Literature). Indiana University Press, 1988. P. 100–110.

[71] За этой сценой можно различить еще один библейский текст, послуживший автору Иудифи источником вдохновения. Речь идет о рассказе про Лота и двух его дочерей в Быт 19. И снова Иудифь как будто исправляет непристойный поступок дочерей Лота, опоивших своего отца и вступивших

с ним в кровосмесительную связь. Иудифи нет нужды опаивать Олоферна: он напивается сам и забывается в пьяном сне. В противоположность дочерям Лота, навеки опозорившим себя и свое потомство, она не совершает «постыдного греха», а убивает врага Израиля, заслужив тем самым нетленную славу. Кстати, в библейской литературе уже предпринималась попытка «исправить» историю Лота и его дочерей. Такую попытку мы находим в книге Руфь (Рут). См. на эту тему: *Закович Й.* Сцена на гумне в книге Руфь и история дочерей Лота // Ежегодник по изучению Библии и Древнего Востока (Shenaton la-Miqra u-l-cheqer ha-Mizrach ha-Qadum). 1979. 3. С. 19–23. (*Zakovitch Y.* Ben temunat ha-goren bi-mgillat Rut le-maase benot Lot); он же. Библия в зазеркалье. С. 23–27.

[72] Особенно интересно сопоставление между Иудифью и Далидой (Делилой) в Суд 16:4–20. Филистимлянка Далида коварно выдает врагам израильского героя, прельщенного ее красотой, в то время как в книге Иудифь все происходит наоборот: иноземный полководец поддается чарам израильской красавицы, что приводит его к гибели. Иными словами, история Иудифи опять-таки предстает перед нами как «зеркальное отражение» рассказа из книги Судей.

[73] Это «упущение» попытался исправить раввинистический мидраш, приписав Артаксерксу тревогу из-за надвигающегося исполнения пророчества Иеремии о восстановлении Храма (Вавилонский Талмуд, трактат Мегилла, 11б).

[74] В масоретском тексте в этом месте значится *иш милхама* — букв. «муж брани».

[75] Что касается книги Судей, то утверждение Деворы о том, что Господь предаст Сисару в руки женщины (Суд 4:9), можно понять по-разному. С одной стороны, речь как будто идет о самой Деворе, выступающей впереди израильского войска. Но из дальнейшего рассказа становится ясно, что Девора произнесла пророчество, исполнившееся, когда Иаиль убила Сисару. Вполне возможно, что здесь есть намеренная двусмысленность, предполагающая два возможных решения. Во всяком случае, так, по-видимому, понял текст Судей автор книги Иудифь, слив воедино в образе своей героини и Иаиль, и Девору. См. об этом: *White S. A.* In the Steps of Jael and Deborah: Judith as Heroine // VanderKam J. C. (ed.). «No One Spoke Ill of Her»: Essays on Judith. Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature. 1992. Vol. 2. P. 5–16.

[76] В книге Иудифи здесь появляется эсхатологический мотив дня Божьего суда над врагами, отсутствующий в Суд 5, но чрезвычайно характерный для пророческой литературы (см., например, Иез 37–38; Иоил 3 (4); Зах 12, 14).

[77] Правда, в отличие от автора Притч 31:30, с презрением относящегося к женской красоте, в книге Иудифь красота играет очень важную роль, хотя и здесь она не самоценна, а является лишь средством для достижения благородной цели спасения народа.

[78] Возможно, Иудифь представляет собой «зеркальное отражение» еще одного библейского образа, а именно пророка Иеремии. Иеремия призывал своих соплеменников покориться Навуходоносору и на этой почве был даже заподозрен в желании перебежать в лагерь врагов (Иер 37:13). В книге Иудифь есть одна скрытая цитата из Иеремии. Когда Иудифь «перебегает» в

ассирийский лагерь, она произносит перед Олоферном патетическую речь, где между прочим утверждает, что Навуходоносору будут служить не только люди, «но и звери полевые, и скот, и птицы небесные» (Иудифь 11:7). И вот эти коварные слова, призванные усыпить внимание врага, почти дословно повторяют пророчество Иеремии, произнесенное совершенно всерьез (Иер 27:6; 28:14). Трудно счесть такое совпадение случайным. Можно предположить, что воинственный автор Иудифи не был доволен «пораженческой» позицией Иеремии и позволил себе подвергнуть ее скрытой критике. Подобного рода критику мы встречаем, например, в арамейской части книги Даниила: ее автор намекает на то же пророчество Иеремии, когда Даниил толкует Навуходоносору его сон и приводит его в результате к признанию верховной власти Бога Израиля (Дан 2:38); вслед за тем пророчество «переворачивается», когда Навуходоносор сам уподобляется полевым зверям и в своем унижении смиряется перед Богом (там же, гл. 4). Здесь мы тоже сталкиваемся с ироническим использованием пророчества. Что касается автора Иудифи, то он был убежден, что рабство не принесет чести Израилю и Господь накажет тех, кто сдастся врагам и смирится с осквернением святынь (Иудифь 8:21–23). За этим стоит то самое резкое осуждение коллаборационизма, которое мы видели в Третьей книге Маккавейской. Надо полагать, что оба автора вряд ли одобрили бы поступок рабби Йоханана бен Заккая, предавшегося римлянам ради спасения Традиции — даже ценой гибели Иерусалима (Вавилонский Талмуд, трактат Гиттин, 56а), и уж тем более предательство Йосефа бен Маттитяху, превратившегося со временем в Иосифа Флавия.

*Борис Котлерман*

# Злой дух как способ культурного выражения социальных проблем: сравнительный анализ источников XVII в. на идише и иврите

Целый ряд сказаний о деятельности цфатского кружка р. Ицхака Лурии Ашкенази (Ари, 1534–1572) в начале 70-х гг. XVI в. посвящен вселению души умершего в тело живого человека и ее изгнанию самим Ари или его учениками. Явление это упоминалось в контексте Цфата и ранее, задолго до прибытия туда Ари[1], однако именно эти сказания ввели его в постоянный оборот. При этом одно из первых опубликованных подробных описаний именно цфатского *диббука* — на тот момент пока еще не под этим специфическим именем, а как «злой дух» (*руах раа*)[2] — встречается не в близком к цфатским кругам источнике, а в сборнике фольклора на идише «Майсе-бух» (Книга сказаний), состоящем из 257 новелл и изданном впервые в Базеле в 1602 г.[3] Сказание о духе (под номером 152)[4] принадлежит к небольшому числу новелл, непосредственный источник которых пока еще не установлен. Видимо, оно было внесено в сборник незадолго перед его выпуском, поскольку оно не фигурирует в двух манускриптах конца XVI в., также именуемых «Майсе-бух», предшествовавших первой печатной версии книги и совпадающих с ней более чем на 80%.[5] Так или иначе, это сказание, не упоминающее Ари и его учение, более раннего происхождения, чем известные цфатские послания (*игрот*) ярко выраженного агиографического характера 1607–1609 гг. р. Шлойме Шлоймеля бен-Хаима из Дресница[6], впервые опубликованные в Базеле в 1629 г.[7] и ставшие, по существу, первым источником информации о жизни и деятельности цфатских каббалистов, достигшим еврейских общин Европы.

Спустя 50 лет сходный вариант этого сказания был опубликован на иврите в книге Менаше бен Исраэля «Нишмат хаим» (Душа жизни). Последний утверждает, что он воспользовался неким посланием из Цфата, и приводит его текст «в соответствии с тем, что уже давно опубликовано»[8]. Бен Исраэль упоминает и автора послания, р. Элию

бар Яакова Фалькона из Цфата, одного из учеников Ари. Автор другой книги на иврите начала 70-х гг. XVII столетия — «Диврей Йосеф» (Слова Йосефа) — Йосеф Самбари также приводит это послание «как я нашел его написанным рукою великого мужа, учителя и раввина Элии Фалькона, благословенна его память»[9], однако этот вариант несколько отличается от предыдущего. Несколько раз этот рассказ встречается и в других, более поздних источниках, в основном как перепечатка версии «Нишмат хаим»[10].

При сопоставлении идишской версии с более поздними ивритскими версиями рассказа выявляется, среди прочих отличий, одна немаловажная деталь: прозвучавшее из уст духа на идише обвинение молодых хасидов в мужеложстве заменяется обвинением в прелюбодействе с замужней женщиной. Для анализа причин этого явления сравним между собой все три варианта, описывающих событие, происшедшее, судя по версии «Диврей Йосеф», в Цфате в 1571 г.[11]:

| | **Майсе-бух,** #152 | **Нишмат хаим,** 111a | **Диврей Йосеф,** #160 |
|---|---|---|---|
| **1** | **История** произошла с одним **юношей**, в которого вселился злой **дух**. **Заклинали** этот **дух**, чтобы он назвал свое имя или имя своей жены, | И опять произошла подобная история тогда, в то же время, с одним юношей, в которого также вселился дух, и заклинали его, как упомянуто выше[12], и он также упомянул, каково его имя и имя его жены. | Опять подобное произошло во второй раз в Цфате, когда однажды вселился дух в одного юношу, и заклинали его по всем условиям, упомянутым выше, и он также упомянул свое имя и имя своей жены |
| **2** | но всякий раз, когда напоминали ему о его жене, он принимался кричать, что жена его осталась **соломенной вдовой**, то есть она не может взять себе другого в мужья, поскольку ее муж утонул в **море**, а **мудрецы** не могут ее **освободить**, чтобы она взяла себе другого мужа. Потребовал дух от мудрецов освободить его жену и выдать ее замуж и предоставил им множество **подтверждений**, что сам он утонул в море, а у него дома этого не | И всякий раз, когда он вспоминал о своей жене, он принимался плакать и рассказывать, что жена его осталась после него соломенной вдовой из-за того, что он утонул в море, а мудрецы не могут ее освободить, чтобы она вышла замуж, и она блудит. И он упрашивал стоящих там мудрецов освободить ее и приводил множество подтверждений своим словам, и сказали ему, что она все равно запрещена. | |

| | **Майсе-бух,** #152 | **Нишмат хаим,** 111а | **Диврей Йосеф,** #160 |
|---|---|---|---|
| | знали. Сказали мудрецы: мы не можем освободить ее. Поэтому он и кричал, ибо между тем она стала блудницей, поскольку не хотели ее освобождать, чтобы она взяла себе мужа. | | |
| **3** | | И спорил с ними об этом, приводя высказывания наших блаженной памяти учителей и т.п. | |
| **4** | Спросили его **мудрецы**, отчего нет ему покоя, что за проступки он совершил, и сообщил им, что он **прелюбодействовал** с **замужней женщиной**. | Спросили его, в чем был его грех, и сообщил им, что он прелюбодействовал с замужней женщиной в Константинополе. | Спросили его, в чем был его грех, и сообщил им, что он прелюбодействовал с замужней женщиной в Константинополе. |
| **5** | Сказали мудрецы: как зовут ту женщину, с которой он прелюбодействовал, и не захотел отвечать, ибо она уже давно мертва и чему это поможет, даже если я и скажу. И сказал: на меня распространяется то, что наши мудрецы говорили: «четыре **смерти** полагаются тому, кто прелюбодействовал с замужней женщиной», и ради него этого не **отменяли**. | И осуществилось с ним то, что говорили наши мудрецы: «суд четырех смертей не отменили[13]» и т.д. Сказали ему: а как зовут ту женщину, и не хотел разоблачать ее, ибо и она уже давно умерла, и нет пользы в том, что он ее разоблачит. | |
| **6** | Пока они совещались между собой, **юноша** вскочил на ноги. Спросили его мудрецы: почему ты вдруг встал? Сказал юноша: потому что сейчас сюда войдет один **ученый муж**. | Между тем юноша вскочил на ноги. Спросили его: почему ты встал? Сказал им: потому что сейчас сюда идет такой-то мудрец, | Между тем юноша вскочил на ноги, и спросили его: почему ты встал? Сказал им: потому что сейчас сюда идет такой-то мудрец, |

| | **Майсе-бух,** #152 | **Нишмат хаим,** 11 1а | **Диврей Йосеф,** #160 |
|---|---|---|---|
| **7** | Переглянулись мудрецы, и тут вошел один ученый муж, как и говорил юноша, | и так и было, ибо тут же и вошел, как тот и говорил, | и было так. |
| **8** | а за ним вошла в тот же дом компания **молодых людей**, которым тоже захотелось послушать. Тут сказал злой дух: не потому ли вы пришли сюда, что вам на меня захотелось посмотреть? Ведь и среди вас есть такие, кто поступал подобным образом, и они тоже станут такими, как я сейчас. | а за ним вошла туда группа молодых людей. Сказал: зачем эти пришли сюда? Посмотреть на меня? Не поступали ли они как я и тоже станут подобными мне! | а за ним вошла туда группа молодых людей. Сказал им: зачем вы пришли сюда посмотреть на меня? И вас не минет сия чаша, ибо все мы совершили тот же проступок, |
| **9** | | | и я дивлюсь на этих, ибо общеизвестное не требует доказательств. |
| **10** | Испугались **молодые люди** сильно. | Тут испугались те молодые люди. | |
| **11** | Сказал злой дух: чему вы так удивляетесь? Вон тот, что стоит среди вас в белой одежде, | Сказал стоявшим там: чему вы удивляетесь? Разве тот, что одет в белые одежды, | Но я удивляюсь тому, который притворяется хасидом и носит белые одежды, |
| **12** | | | тогда как его злодейства не отбелить! Совершает деяние Зимри и требует вознаграждения как Пинхас[14] — |
| **13** | лежал с мужчиной, что точно так же дурно, как и прелюбодействовать с **замужней женщиной**. | не прелюбодействовал с замужней женщиной из Константинополя? | разве он не прелюбодействовал с замужней женщиной из Константинополя? |
| **14** | | А тот, что рядом с ним, не делал так и так? | |
| **15** | Испугались молодые люди еще сильнее и посмотрели друг на друга, и тот, что был в белой одежде, закричал, | Тут испугались еще сильнее и посмотрели друг на друга. Тот, что был в белой одежде, поднял громкий плач | Подивились люди один на другого, а тот, что в белой одежде, поднял громкий плач, |

| | **Майсе-бух,** #152 | **Нишмат хаим,** 111а | **Диврей Йосеф,** #160 |
|---|---|---|---|
| **16** | говоря: за многие грехи наши — это правда, я это действительно делал, | и сказал: правду он говорит. | |
| **17** | и другой тоже, | | |
| **18** | и все они **признались** в своих злых деяниях. Тогда спросил тот самый **мудрец**: откуда тебе известно об их делах? Засмеялся и сказал им: ведь написано «**на руке каждого человека печать**». Это значит, что у каждого человека написано на руке о делах его. | И все признались в своих прегрешениях. Тогда спросил его один из мудрецов, что были там, говоря: откуда ты знаешь о грехах их? Засмеялся и сказал ему: разве не говорится в писании «на руку каждого человека кладет Он печать»? [15] | и признались в своих прегрешениях. Сказал ему один из мудрецов: откуда ты знаешь? Сказал ему: разве не написано «на руку каждого человека кладет Он печать»? |
| **19** | Тогда спросили его: как же ты можешь видеть его руки, если они держат их под верхней одеждой? Тут он снова засмеялся и сказал: | Сказали ему: но ведь руки их под крыльями их одежд?[16] Как ты видишь, что на руках их? Снова рассмеялся и сказал: | |
| **20** | разве не могу я видеть повсюду? | разве не вижу я даже в потаенных покоях? | А я могу видеть даже то, что в потаенных покоях. |
| **21** | | Сказал ему один из стоявших там мудрецов: расскажи мне о делах моих. Сказал ему: о нашем господине нет у нас права что-либо говорить. И спросили того юношу, в котором был дух, зачем духу говорить при помощи твоего рта и губ, ты здесь тот, кто говорит, пусть сам говорит! И снова засмеялся и сказал: разве не сказали наши блаженной памяти учителя в трактате «Бава кама» на такой–то странице: «Посланник человека будто он сам» [17] и т.п.? | |

| | **Майсе-бух,** #152 | **Нишмат хаим,** 111а | **Диврей Йосеф,** #160 |
|---|---|---|---|
| **22** | Затем спросили его, как же он попал в юношу, и ответил им, что не было ему покоя в воде, рыбы съели его тело, душа вышла наружу | И тогда попросили его сказать им, как же он попал в этого юношу, и ответил, что он утонул в море в таком-то месте, и рыбы съели его плоть, и дух его начал бродить по земле, | Тогда сказали ему: как же ты попал в юношу? И ответил, что он утонул в море в таком-то месте, и рыбы съели его плоть, и дух его начал бродить по земле, |
| **23** | | прятаться и скрываться от глаз любой твари, ибо все причиняли ему различные страдания, | |
| **24** | и попала в тело коровы. Корова **сбесилась**, и иноверец продал ее одному **еврею**, а **еврей** ее зарезал. А там стоял тот **юноша** — он в него и влетел. | пока не попал в тело коровы. Тут корова сбесилась, и увидев это владелец коровы продал ее одному еврею, а еврей ее зарезал. Когда он ее резал, прошел тот юноша — и он вышел и вошел в него. | пока не попал в тело коровы, и корова сбесилась. Увидев это, владелец коровы продал ее одному еврею, а еврей ее зарезал. Когда он ее резал, проходил тот юноша — и он вышел и вошел в него. |
| **25** | | И многие подтвердили, что так все и было | И многие подтвердили, что так все и было. |
| **26** | | и что сразу после того, как корова была зарезана, юноша почувствовал дух, который его мучил. | |
| **27** | Тут мудрецы его закляли, вышел он из юноши и покинул его. | | |
| **28** | | И в течение восьми дней этот юноша умер. | И в течение восьми дней этот юноша умер. |
| **29** | | Поэтому боящийся слова Божьего будет утешен несмотря на грехи его, и возопит перед Всевышним, в надежде, что услышит Бог и исцелит его. | Поэтому боящийся слова Божьего будет утешен несмотря на грехи его, и возопит перед Всевышним, и, может, услышит Б-г и исцелит его. |

| | **Майсе-бух,** #152 | **Нишмат хаим,** 111а | **Диврей Йосеф,** #160 |
|---|---|---|---|
| **30** | Конец | До сих. | До сих о том, что произошло в городе Цфате в году пять тысяч и 331 от сотворения мира. |

Чрезвычайная схожесть этих трех вариантов и с точки зрения развития сюжета, и с точки зрения словарного состава (помимо отмеченных жирным шрифтом гебраизмов в идише налицо явное калькирование) не оставляет сомнения в том, что все они имеют один и тот же первоисточник — не дошедшее до нас оригинальное послание р. Элии Фалькона. Это послание, судя по всему, открывалось другим рассказом — о проникновении духа в тело женщины, — к которому и прилагалась наша история. Этот рассказ, также описывающий события, произошедшие в 1571 г. в Цфате, предшествует нашей истории в двух ивритских списках (это на него ссылка во фрагменте 1), однако отсутствует в «Майсе-бух» на идише.

Ивритские списки Бен Исраэля и Самбари были скомпонованы во второй половине XVII в. — т.е. в то время, когда сведения о деяниях Ари и его цфатского окружения уже стали широко известны в еврейской среде. Поэтому и наша история, и второй сюжет включены в них во вполне определенном контексте, имеющем отношение именно к кружку цфатских каббалистов. Контекст этот гораздо шире, чем два рассказа о злом духе, приведенных в послании р. Фалькона. Он включает в себя целый ряд других историй, тесно связанных между собой. Генетическое родство этих историй о злом духе, явно ощутимое на протяжении XVI–XVII вв[18], позволяет прояснить несколько туманных моментов, имеющих место в нашем рассказе. Так, в различных изданиях книги «Шивхей ха-Ари» (Восхваления Ари) уже упомянутого Шлойме-Шлоймеля Бен Хаима повествуется об изгнании злого духа из тела вдовы р. Хаимом Виталем, посланным на это дело самим Ари в 1571 г. — т.е. в том же самом году, когда имел место и рассматриваемый в нашем рассказе случай. Из рассказа о р. Хаиме Витале (1543–1620) выясняется, что при жизни «дух» отправился на корабле из Александрии в Египет[19], и в месте впадения Нила в море корабль затонул. Такая «смерть от удушения», согласно Талмуду[20], досталась покойному в качестве наказания за прелюбодеяние с замужней женщиной, которая к тому же родила от него незаконнорожденных детей (*мамзерим*). Поэтому, несмотря на то что египетские евреи выловили тела утопших и похоронили их, злые ангелы (*малахей–хабала*) сразу же вытащили его из могилы и принялись преследовать его, пока он не нашел убежища в теле лани. Бедное животное не могло выдержать причиняемых ему духом страданий и

околело, а дух был вынужден переходить из тела в тело, пока не попал в тело вышеупомянутой вдовы[21].

У этой истории прямое родство с нашим сюжетом: благодаря ей мы узнаем в подробностях, каким образом утонул тот человек, из тела которого вышел дух (см. фрагмент 2 в таблице), а также получаем объяснение по поводу четырех смертей (фрагмент 5), т. е. что смерть в воде — это именно «смерть от удушения». Получают объяснение и страдания лани (в нашем случае коровы, фрагмент 24) — из-за несовместимости человеческого духа с телом животного, а к прегрешению покойного (фрагмент 4) добавляется произведение на свет незаконнорожденных детей.

Книга «Эле толдот Ицхак» (Вот жизнеописание Ицхака) самого р. Хаима Виталя также описывает изгнание им духа из тела женщины в Цфате: «И вот перед тем как мне войти в дом той женщины сказал дух стоящим там: «Смотрите, сюда идет мудрец рабби Хаим изгнать меня отсюда». [...] И когда я вошел, и увидел меня дух, и я их поприветствовал, проявил ко мне дух большое уважение и поднялся в половину своего роста...»[22] Отсюда становится понятным поведение духа в нашей истории, когда он вскакивает и объявляет о скором приходе некоего мудреца (фрагмент 6) — возможно, самого р. Хаима Виталя. В другой — йеменской — версии того же сказания об изгнании злого духа из тела вдовы р. Хаимом Виталем дух отворачивается лицом к стене при виде мудреца, поскольку он «не способен смотреть в лицо Шехины»[23]. Такое подчеркнутое уважение к «посвященным в тайну» мудрецам особо заметно в версии «Нишмат хаим» Бен Исраэля, где дух признается одному из мудрецов, что «о нашем господине нет у нас права что-либо говорить» (фрагмент 21). Этот вариант частично затрагивает и мотив преследования духа злыми ангелами (фрагмент 23), который подробно описан в книге «Шивхей ха-Ари», где преследуемый дух попадает к самим воротам ада, но обитатели преисподней не согласны предоставить ему убежища: «Уходи отсюда, ибо ты все еще не достоин войти сюда»[24].

Опираясь на цикл историй о злом духе, источником которых послужил цфатский кружок, можно объяснить и другие явления, затронутые в нашем рассказе, как, например, в кого именно входит дух и за что причиняет страдания как человеку (в обеих ивритских версиях «носители» умирают через короткое время — фрагмент 28), так и животному. Причина последнего вполне может носить эзотерический характер, как это следует из комментария к сказанию из мидраша «Асерет ха-диброт» (Десять заповедей) о корове, которая отказывалась пахать поле в субботу[25], помещенного в книге «Сефер гилгулей нешамот» (Книга о переселении душ) последователя Ари, каббалиста р. Менахема Азарии из Фано (1548–1620): «Вашти переселилась в ту корову, которую продал тот хасид». Такое переселение душ произо-

шло в наказание (и для исправления — *тиккун*) за то, что Вашти заставляла еврейских девушек работать нагими в субботу[26].

Две ивритские версии нашего рассказа несколько отличаются друг от друга: возможно, это результат вмешательства в оригинальный текст послания р. Фалькона авторов книг, в которых они были напечатаны, или лиц, которые распространяли списки послания. Версия «Диврей Йосеф» Самбари заметно короче: в ней отсутствуют упоминание соломенной вдовы и, соответственно, дискуссия духа с мудрецами по этому поводу, а также упоминание четырех смертей, преследования духа и второго грешника, появляющегося в версии «Нишмат хаим» (фрагмент 14). Вместе с тем в обеих версиях превращение умершего в дух подается в основном в качестве наказания за его прегрешения при жизни.

В отличие от этого, прегрешения духа в версии «Майсе-бух» 1602 г. отходят на второй план по сравнению с тяжкими обвинениями, которые он выдвигает против других. Вначале он выступает против мудрецов, своей жесткой позицией по отношению к статусу «соломенной вдовы» (*агуна*) по существу склонивших вдову утопшего к блуду (фрагмент 2), а затем разоблачает развратных молодых хасидов (фрагмент 13). Все эти мотифемы существуют и в ивритских версиях, но акцент там заметно смещен. В версии «Нишмат хаим» также констатируется факт блуда несчастной женщины, однако лишь после этого идет просьба к мудрецам освободить ее от уз соломенного вдовства, причем дух тут еще ведет галахическую дискуссию с мудрецами по этому вопросу, из чего следует, что вина их совсем не однозначна (фрагмент 3). В «Майсе-бух» же вина мудрецов не подвергается сомнению, поскольку блуд вдовы упоминается уже как результат их ошибочного решения. Фигурирующее же в «Майсе-бух» мужеложство вместо прелюбодеяния с замужней женщиной в ивритских версиях, возможно, как-то связано с туманным упоминанием в версии «Нишмат хаим» молодого человека, который «делал так и так» (фрагмент 14). Не исключено, что оригинальное послание р. Фалькона рассказывало в подробностях об этих «деяниях». Иными словами, в «Майсе-бух» прослеживается четкая тенденция: представить грехи окружающих более тяжкими, чем грех самого «духа». Редактор «Майсе-бух» концентрируется именно на этом и как бы между прочим восстанавливает справедливость: юноша, в которого вошел дух, не умирает, как это происходит в ивритских версиях, поскольку его функция здесь чисто техническая (возможность для духа высказаться) и он-то уж совсем ни в чем не виноват. Не углубляясь в подробности каббалистических учений о *гилгуле* (переселении душ) и *иббуре* (зарождении)[27] и их лурианском развитии[28], отметим, что р. Хаим Виталь различал два основных вида духов: не удостоившееся попасть в ад и мучающие своих «носителей» души нечестивцев и души праведников, вынуж-

денные исправлять какой-то незначительный грех или заканчивать исполнение *мицвы* (заповеди) и приносящие определенную пользу своим «носителям»[29]. В нашем случае «Майсе-бух» очерчивает некий третий вариант, в какой-то мере соединяющий в себе характеристики обоих видов.

Ключ к пониманию причин существенной разницы между ивритскими и идишской версиями, видимо, следует искать в контексте, в котором наша история приводится в «Майсе-бух» 1602 г. Попало ли послание р. Фалькона в руки инициатора издания «Майсе-бух» Яакова бар Авраама из Межерича-Литовского еще во время его пребывания в Польше, как считает Моше Файерштейн[30], оказалось ли оно в Базеле каким-то иным путем, было ли оно еще раньше включено в какой-нибудь манускрипт или передавалось из уст в уста, в любом случае налицо тот факт, что вторая история, с которой начинается послание и которая многословно восхваляет Ари и его способность бороться со злыми духами, не была включена в сборник. То есть решение включить в книгу только один-единственный рассказ из цфатского корпуса было принято по соображениям, не имеющим никакого отношения к деятельности Ари.

На обложке «Майсе-бух» заявлено, что книга претендует ни больше ни меньше как на статус «Гемары на идише» (*тайч-геморе*), в противовес различным «вредным» изданиям вроде распространенной в то время «Ку-бух» (Коровьей книгой) с баснями о животных. Из этого можно сделать вывод, что отбор рассказов в «Майсе-бух» проводился по определенным жестким критериям, связанным прежде всего с их приемлемостью в свете религиозных установок. Что же побудило редактора «Майсе-бух» разбить историей о злом духе, источник которой не показался ему даже заслуживающим упоминания, череду апробированных веками талмудических сказаний?

Имя Ари действительно в самом начале XVII в. еще не было широко известно и само по себе публикацию рассказа, связанного с ним, никак не оправдывало, в отличие, например, от рассказов об ашкеназских хасидах XII–XIII вв. (р. Шмуэль-хасид, р. Йегуда-хасид и др.), занимающих в «Майсе-бух» особое место[31]. Сама же тема духов как таковая вполне могла получить легитимацию на основании источника, которому редактор «Майсе-бух» придавал большое значение, а именно исторического сочинения XVI в. р. Гедальи ибн Ихьи «Шалшелет ха-каббала» (Цепь преемственности). Почерпнув из этой книги несколько историй, редактор «Майсе-бух» не мог пропустить и историю, передаваемую от лица самого р. Гедальи. В коротком трактате «Олам ха-нешамот» (Мир душ), являющемся составной частью книги «Шалшелет ха-каббала», р. Гедалья сообщает, что в 1575 г. в итальянском городе Ферраре он разговаривал с духом, поселившимся в теле двадцатипятилетней девушки: «После моих просьб он четко ответил

на языке тальяно (итальянском. — *Б.К.*), что имя его было Батиста де Морина и что его повесили за воровство. И начал плакать…»[32] Далее дух ответил на множество вопросов р. Гедальи, интересующегося подробностями «расставания души с телом». Кстати, именно этой историей Менаше бен Исраэль и открывает главу о духах в книге «Нишмат хаим». Кажется, что на основании этого уважаемого источника редактор «Майсе-бух» вполне мог позволить себе не только обратиться к теме духов как таковой, но и опубликовать саму историю р. Гедальи. Однако он этого не сделал — похоже, что судьба вора-итальянца не давала материала для необходимого ему морального нравоучения, которое он усмотрел именно в нашей истории.

Как уже было сказано, наша история разбивает в «Майсе-бух» ряд сказаний из Вавилонского Талмуда. Два предшествующих сказания заимствованы с некоторыми изменениями из трактата «Сукка» (52а–б), где они приведены одно за другим. Оба они посвящены борьбе человека со злым началом (*йецер ха-ра*). В первом («Сказание о Рабби, который сказал: после прихода Машиаха весь Израиль будет оплакивать...», №150) речь идет о том, что с приходом Машиаха евреи будут оплакивать казнь злого начала, причем праведникам оно будет казаться огромной горой, с которой они еле совладали, а злодеям — тонким волоском, с которым они совладать не смогли. Во втором («Злое начало у ученых мужей сильнее, нежели у остальных людей», №151) этот мотив получает дальнейшее развитие. Р. Аббай следит за некими мужчиной и женщиной с целью предотвратить прелюбодеяние, которое так и не происходит, и рабби осознает, что ему самому на их месте было бы трудно удержаться, ибо «чем больше человек, тем больше злое начало в нем». В рамках этой серии наша история становится естественным продолжением темы греховности и борьбы с ней. Следующее сразу же за ним сказание, заимствованное из трактата «Бейца» (16а) и посвященное дополнительной душе, дающейся еврею в субботу (т.е. и здесь речь идет о мире душ), завершает эту серию.

В этом контексте «Майсе-бух» довольно дерзко иллюстрирует талмудические идеи на более близком его читателям материале: злой дух заменяет абстрактное злое начало (в «Майсе–бух», кстати, он определенно зовется «злым», тогда как в ивритских версиях он просто «дух», т.е. прослеживается явная параллель «злое начало–злой дух»), а теоретические рассуждения об ученых мужах и терзающих их соблазнах трансформируются в конкретные грехи. С целью вписать рассказ в имеющийся талмудический контекст с наибольшей естественностью из него удаляются «ненужные» признаки места и времени, фигурирующие в ивритских версиях, такие как привязка всего рассказа к Цфату или упоминание замужней женщины из Константинополя. Мудрецы превращаются в обвиняемых в вершении несправедливо-

го суда, причем среди них нет «избранных» типа р. Хаима Виталя (в связи с чем вставание духа перед неким мудрецом — фрагмент 6 — превращается в «атавизм», не получающий дальнейшего развития). Агиографический элемент восхваления мудрецов, характерный для цфатского корпуса, совершенно исчезает. «Майсе-бух» интересны лишь слова самого духа, главной функцией которого является разоблачение грехов: только после ее выполнения он покидает тело юноши. То есть традиционное объяснение явления духа как наказание за прегрешения «героя» при жизни, характерное и для истории р. Гедальи, тут практически отсутствует.

Подобный подход проявляется в «Сефер ха-хизьонот» (Книга видений) р. Хаима Виталя, пришедшего изгнать дух в Дамаске: «Спросили его: кто ты? Сказал: я мудрец Писо… Я не как остальные духи, ибо я мудрец и праведник, и пришел я только для исправления легкого греха, а также как посланник вам вернуть вас к ответу от множества ваших грехов… А умер я 35 лет назад и поднялся на свое место в рай, где и сидел до сих пор, и осталось мне исправить одно небольшое дело, которое я и пришел исправить. Поэтому горе тому, кто не бережется в этом мире от самого легкого греха, как бы ему не пришлось пройти то, что я прохожу… Вот жители Дамаска, нет у вас доли в мире будущем по нескольким причинам… И жены ваши ходят наглые в одежде своей и с мерзкими украшениями… и пользуются всякими благовониями, возбуждающими злое начало у людей…»[33] Явление духа здесь — не столько наказание человеку за личные грехи, сколько средство для исправления общества. Важно отметить, что это один из немногих — помимо нашей истории в «Майсе-бух» — рассказов, где дух однозначно представлен именно в таком свете.

В «Майсе-бух» общественная функция духа–обличителя приобретает особенное значение, поскольку здесь затрагиваются весьма деликатные пороки. Почему прелюбодеяние с замужней женщиной в ивритских версиях заменено здесь мужеложством? Отражает ли это оригинальный текст послания р. Фалькона, или речь идет о «самодеятельности» редактора на идише? В «Сефер ха-хизьонот» р. Хаима Виталя дух бросает тяжкие обвинения в адрес «мудрецов поколения» и среди прочего перечисляет их пороки в следующем порядке: «И вот 49 человек совершают грех с нееврейками, прелюбодействуют с замужними женщинами и занимаются мужеложством, не считая других проступков»[34]. По логике этого списка, следующая за обвинением в прелюбодеянии с замужней женщиной в версии «Нишмат хаим» (фрагмент 13) эвфемическая формулировка «делал так и так» вполне может быть именно обвинением в мужеложстве. Таким образом, существует большая вероятность намеренного цензурирования текста р. Фалькона именно в ивритской версии. Этот фрагмент, как уже было сказано, вообще отсутствует в версии «Диврей Йосеф».

«Сефер ха-хизьонот» приводит поименный список дамасских грешников, причем в связи с гомосексуализмом упоминаются «р. Яаков Монидес, грешащий с Натаном Хулейфом», а также знаменитый р. Исраэль Наджара, автор множества стихов, восхваляющих разного рода наслаждения, который, по словам р. Виталя, посещал дом вышеупомянутого Яакова Монидеса. «И сейчас, спасаясь от эпидемии, он снова совершил мужеложство по большому пьянству», — продолжает «Сефер ха-хизьонот»[35].

О проблематичных отношениях между р. Хаимом Виталем и р. Исраэлем Наджарой (1550–1625) и степени достоверности всяческих обвинений против последнего уже писали некоторые исследователи[36]. Р. Виталь датирует данный случай 1609 г., т.е. уже после выхода в свет «Майсе-бух», да и место появления духа тут — Дамаск, а не Цфат. Однако подобные обвинения уже выдвигались р. Виталем против р. Наджары и ранее, во время пребывания обоих в Цфате — скорее всего до того, как р. Наджара уехал в Дамаск примерно в 1576 г., где и жил с перерывами по крайней мере по 1613 г. (минимум один раз между этими датами он вернулся на некоторое время в Цфат). Его поведение вызывало гнев не только р. Виталя, но и дамасских евреев еще в 70-х гг. XVI в. Поэтому обвинение р. Наджары в мужеложстве вполне могло отразиться и в послании р. Фалькона, отправленного между 1571 и 1580 г.[37], когда р. Наджара был еще молод. Вместе с тем талантливая поэзия р. Наджары быстро получила широкое признание и впоследствии частично даже была канонизирована (как, например, знаменитый субботний гимн «Йа рибон»). На определенном этапе его поклонники начали распространять высказывание якобы самого Ари о том, что в р. Наджаре была «искра царя Давида». К этому выдуманному, по мнению Гершома Шолема, высказыванию позднее добавился целый культ саббатианцев вокруг некоторых гимнов р. Наджары[38]. Все это могло затушевать обвинения р. Виталя и послужить причиной удаления мотива мужеложства из ивритских версий нашей истории, что кажется особенно вероятным на фоне тотальной замены имени р. Наджары в вышеприведенном рассказе о духе на анонимное «некий раввин» (*рав плони*) практически во всех изданиях «Сефер ха-хизьонот» в его сокращенной и цензурированной версии под названием «Сефер шивхей р. Хаим Виталь» (Книга восхваления р. Хаима Виталя) вплоть до 80-х гг. прошлого столетия[39]. В версии же нашей истории на идише в «Майсе-бух» вполне мог сохраниться отзвук конфликта между р. Виталем и р. Наджарой, хотя это никоим образом не добавляет оснований для обвинений в адрес последнего. Сегодня невозможно идентифицировать хасида в белых одеждах из версии «Майсе-бух» и его наперсника как Яакова Монидеса и Натана Хулейфа или как р. Исраэля Наджару и того же Яакова Монидеса. Однако несовпадение версий в этой точке, тем более на фоне цензурирования

«Сефер ха-хизьонот», указывает на определенную модель изъятия подобных материалов теми или иными кругами.

За первым изданием «Майсе-бух» 1602 г. последовали десятки других изданий, во многих из которых к первоначальному корпусу добавились новые рассказы[40]. Если не считать нашей истории, до сих пор было принято полагать, что рассказы о цфатских каббалистах как таковые проникли в литературу на идише в 1691 г., когда во Франкфурте-на-Майне был опубликован перевод некоторых из них в книге «Сефер маасе ха-шем» (Книга деяния Всевышнего) Шимона Акивы Бера, сына р. Йосефа Генихса из Шнайтиха[41]. Чуть позже они попали и в «Майсе-бух» — впервые, очевидно, в издание 1703 г., вышедшее в том же Франкфурте-на-Майне. «Майсе-бух» 1703 г. опубликовал уже упомянутую историю о вселившемся в женщину духе, открывавшую послание р. Фалькона, которая начинается следующим образом: «История произошла в то время, когда святой праведник, чистейшая основа мира, наш рабби Ицхак Лурия был еще жив. Была тогда одна женщина в Цфате в той же общине, что и праведник, и в ней злой дух покойника, который причинял ей большие страдания. Он много говорил и рассказывал многим людям об их поступках, и среди них были два молодых человека. Говорит им дух: вы, молодые люди, стоите здесь и слушаете то, о чем со мной говорят. Помните же, что и с вами произойдет то же самое, ведь вы тоже грешили, как и я...»[42] В дошедших до нас ивритских версиях рассказа[43] эти двое молодых людей не фигурируют. Кто они и что совершили? Они упоминаются и в переводе вышеупомянутого Шимона Акивы Бера[44]. Вполне вероятно, что обе эти версии на идише, с малозначительными отличиями языкового плана, переведены с одного источника. К сожалению, Шимон Акива Бер ничего о нем не говорит, так же как и переводчик цфатских рассказов в «Майсе-бух» 1703 г., который только сообщает, что «была передо мной книга на иврите, из которой я записал и на тайч (идиш. — *Б.К.*) перевел»[45]. Было ли упоминание этой пары изъято и в данном случае? Идет ли речь о тех же двух молодых людях из нашей истории? Возможно, эта деталь была воспринята как проблематичная на иврите и изъята, тогда как народный и лишенный какого-либо статуса идиш сохранил отзвук первоначальной версии. Этот случай только подкрепляет допущение, вытекающее из различного представления злого духа в нашем рассказе на иврите и на идише: чем более деликатный характер носит поднятая проблема (вплоть до необходимости, на фоне отсутствия формальных рамок для ее обсуждения, прибегнуть к нестандартному способу ее культурного выражения, типа явления «одержимости»[46]), тем большее значение в ее исследовании приобретают именно источники на идише, гораздо менее ивритских источников скованные механизмом контроля и ограничений[47].

---

[1] Самое раннее известное изгнание духа в Цфате, проведенное р. Йосефом Каро в 1545 г, упоминается в книге р. Йехуды Халивы «Цафнат пеанеах» (Толкующий тайное), написанной в том же году. См. *Idel M.* I'yunim beshitato shel baal "Sefer hameshiv": perek be-toldot ha-kabala ha-sfaradit (Анализ метода автора книги «Сефер ха-мешив»: глава из истории сефардской кабалы)// Sfunot. 1983. №17. С. 224, 230. Также *Idel M.* Jewish Magic from the Early Renaissance Period to Early Hasidism // *Neusner J., Frerichs E., McCracken Flesher P. (eds)* Religion, Science and Magic. Oxford, 1989. P. 108.

[2] Видимо, первым термин «диббук» использовал р. Яаков Эмден (1698–1776) в книге «Торат ха-канаут» (Учение о фанатизме) примерно в середине XVIII в. Эмден описывает литовского еврея р. Цадока, который пророчествовал о приходе Машиаха и в котором «был какой–то *диббук* из *хицойним* [извне], как и во всех его сумасшедших соратниках» (цит. по изданию Лемберг, 1870, с. 56). См. *Sholem G.* Mehqarei shabtaut (Саббатианские исследования). Тель-Авив, 1992. С. 575.

[3] Этот самый объемный для своего времени компилятивный сборник на позднесредневековом (западном) идише, изданный по инициативе книготорговца из польского местечка Межерич-Литовский Яакова бар Авраама, — результат работы анонимного составителя (или составителей), который перевел или пересказал на идише рассказы аггадического типа из обоих Талмудов, из разнообразных мидрашей, из эпоса ашкеназских хасидов и из других классических текстов, написанных изначально на иврите или арамейском языке.

[4] Eyn sheyn mayse-bukh. Basilea, 1602. S. 93–94.

[5] Манускрипт из Инсбрука (1596, национальная библиотека в Иерусалиме, 5245°8) и манускрипт из Ровере (или мюнхенский манускрипт, между 1584 и 1588 г., библиотека Баварии в Мюнхене, Cod. Hebr. 495).

[6] *Ben-Hayim Sh. Sh.* Sefer shivhei ha-Ari. Шклов, 1794. Речь идет о трех посланиях, автор которых осел в Цфате в 1607 г.

[7] *Ben Eliyahu Y. Sh.* Taalumot hokhma. Basilea, 1629.

[8] См. *Ben Yisrael M.* Sefer nishmat hayim. Амстердам, 1652. С. 109–112. По поводу упомянутой здесь более ранней публикации послания на иврите нет единого мнения. Возможно, речь идет не о печатном варианте, а о рукописных копиях послания, разосланных р. Фальконом нескольким адресатам. См. об этом также Faiershtein M. Gerush ruhot be-Tsfat — ha-teur ha-rishon bedfus (Изгнание духов в Цфате — первое печатное описание)// Peamim. 2005. №104. С. 16.

[9] См. *Shtober Sh.* Sefer divrei yosef le-r[abi] Yosef bar Yitshak Sambari. Иерусалим, 1994.

[10] Например, в книгах Shaar hagilgulim. Премышль, 1875. С. 12; *Dayan A.* Holekh tamim vepoel tsedek, Ливорно, 1850. С. 10; *Rata A.* Shomer emunim. Иерусалим, 1959. Часть 1. С. 152 и др. См. *Nigal G.* Sipurei dibuk besifrut Yisrael (Рассказы о диббуке в еврейской литературе). Иерусалим, 1994. С. 62.

[11] Перевод с иврита и со средневекового идиша мой. — *Б.К.* См. оригинальные тексты *Kotlerman B.* Yitsug tofaat hadibuk be-yidish ube-ivrit: girsat ha-mayse-bukh mul girsaot nishmat-hayim ve-divrei-yosef (Презентация явле-

ния «диббук» на иврите и идише) // Huliyot (Ringen). 2008. №11. С. 237–250. В идишской версии выделены черным общие с ивритскими версиями гебраизмы, подтверждающие родство версий.

[12] Этой истории предшествовала еще одна история об изгнании духа из тела вдовы и см. далее.

[13] Ср. Вавилонский Талмуд, трактат «Санхедрин», 40а–б.: «Несмотря на то, что Санхедрин отменили… суд четырех смертей не отменили. Тот, кому полагается «скила» (забрасывание камнями), — или падает с крыши, или зверь его загрызет. А тот, кому полагается «срефа» (сожжение), — или попадает в пожар, или подвергнется укусу змеи. А тот, кому полагается «харига», — или выдается властям, или разбойники на него нападают. А тот, кому полагается «хенек» (удушение), — или тонет в реке, или умирает от болезни горла».

[14] См. Вавилонский Талмуд, трактат «Сота», 22б: «Не бойся фарисеев и тех, кто от фарисеев, и тех, кто не от фарисеев, а бойся двуличных, напоминающих фарисеев, деяния которых подобны деянию Зимри и которые требуют вознаграждения, подобного вознаграждению Пинхаса».

[15] Иов, 37, 7.

[16] Ср. Иехезкиель, 10, 8: «И было видно у херувимов очертание человеческой руки под крыльями их».

[17] Вавилонский Талмуд, трактат «Бава меция», 96а.

[18] Нигаль считает, что сказания, переданные р. Хаимом Виталем, послужили основой для подавляющего большинства более поздних (не хасидских) сказаний о диббуке. См. *Nigal*. Sipurei dibuk. С. 12.

[19] По другой версии, из На-Амона в город Рашит, см. *Benayahu M.* Sefer toldot ha-Ari. Иерусалим, 1957. С. 46, 272.

[20] См. примечание 13.

[21] См. *Ben-Hayim*. Sefer shivhei ha-Ari. С. 26–29.

[22] *Hayim Vital*. Ele toldot Yitshak // *Benayahu*. Sefer toldot ha-Ari. С. 254.

[23] *Benayahu*. Sefer toldot ha-Ari. С. 272 (Shivhei ha-Ari nusah Teiman).

[24] Там же, с. 273.

[25] Асерет ха-диброт — сборник коротких рассказов и проповедей на иврите, подобранных к каждой из 10 заповедей (ориентировочно VII–XI вв). Рассказ о корове относится к четвертой заповеди: “Помни день субботний, чтобы освятить его” (Шмот 20, 8).

[26] *Menahem ʻAzariyah mi-Fano*. Sefer gilgulei neshamot. Люблин, 1907. С. 20. О «чудачествах» Вашти см. Вавилонский Талмуд, трактат “Мегила”, 12б.

[27] См., например, *Sholem G.* Shedim, ruhot ve–neshamot: mehqarim be–demonologia (Бесы, духи и души: демонологические исследования). Иерусалим, 2004. С. 186–214.

[28] *Hayim Vital*. Shaar ha-gilgulim: hu ha-shaar ha-shmini. Тель-Авив, 1963. С. 14 (о *иббуре*) и далее.

[29] *Nigal*, Sipurei dibuk. С. 15–16.

[30] См. *Faiershtein*. Gerush ruhot be-Tsfat — ha-teur ha-rishon be-dfus. С. 16. Файерштейн исходит из предположения, что именно Бар–Авраам редактировал «Майсе-бух», однако из предисловия на обложке книги этого совсем не следует. См. *Shmeruk Kh*. Sifrut yidish be-Polin (Идишская литература в Польше). Иерусалим, 1981. С. 71–72.

[31] О строении «Майсе-бух» см. *Kotlerman B.* Mafteah shalem le-sipurei ha-mayse-bukh (Полный индекс к рассказам Майсе-бух» // Huliyot (Ringen). 2006. № 10. С. 291–328.

[32] *Gedaliyah ben Yihiya.* Shalshelet ha-kabala. Варшава, 1928. С. 39.

[33] *Faiershtein M. (ed.)* Sefer ha-hiziyonot: yomano shel r. Hayim Vital (Книга видений: дневник р. Хаима Виталя). Иерусалим, 2006. С. 58–67.

[34] Там же, с. 67.

[35] Там же.

[36] См. *Benayahu M.* Rabbi Yisrael Nadzhara // Asufot. 1990. №4. С. 208 и далее. См. также *Regev Sh.* Mikve Yisrael: r. Yisrael Nadzhara, Рамат-Ган, 2004. С. 25.

[37] Так свидетельствует живший какое-то время в Венеции р. Элиэзер Ашкенази в книге «Гдолим маасей ха-шем» (Велики деяния Всевышнего): «А еще я видел письмо из Цфата в тот год, год 340 по малому исчислению (1580. — *Б.К.*), о женщине, которая падала таким образом». См. *Eliezer ben Eliyahu Ashkenazi.* Gdolim maasei h'. Венеция, 1583. Маасе берейшит. Гл. 2. С. 5.

[38] *Sholem,* Mehqarei shabtaut, С. 737–738.

[39] См. Sefer shivhei r. Hayim Vital, издания Лемберг, 1863. С. 9а; Иерусалим, 1956. С. 16; Ашдод, 1988. С. 12б–13а. Впервые эта книга вышла без цензуры в Иерусалиме в 1954 г., однако ее продажа была приостановлена по обвинению в «оскорблении Торы». См. *Faiershtein M.* Mavo // Sefer hahiziyonot: yomano shel r. Hayim Vital. С. 42.

[40] См. соответствующий раздел: *Tsfatman S.* Ha-siporet be-yidish mi-reshita ve-ad «Shivhei Besht», 1504–1814 (Беллетристика на идише с ее появления и до книги «Хвалы Бешту», 1504–1814 аннотированная библиография). Иерусалим, 1985.

[41] *Benayahu M.* «Shivhei ha-Ari» be-yidish // Areshet. 1961. №4. С. 481.

[42] Mayse-bukh. Франкфурт-на-Майне, 1703. S. 10 (сказание 5). Наша история помещена в этом издании под номером 164.

[43] См., например, *Ben-Hayim.* Sefer shivhei ha-Ari. С. 26. Нигаль, опубликовавший вариант этого рассказа из книги «Нишмат хаим», перечисляет различные версии в сноске. См. *Nigal.* Sipurei dibuk. С. 61–62.

[44] *'Akiva Ber.* Sefer maaseh h'. Франкфурт-на-Одере, 1724. S. 68a.

[45] Майсе-бух. Франкфурт-на-Майне, 1703. S. 10 (сказание 5).

[46] О явной социальной функции одержимости диббуком, среди прочего как почти единственной возможности для женщин выступить с общественной критикой, см. *Bilu Y.* Aslai, dibuk, zar: nivdalut tarbutit ve-hemshekhiyut historit be-mahalot ihuz be-kehilot yisrael (Аслай, диббук, зар: культовые различия и историческая преемственность в еврейских общинах) // Pe'amim. 2001. №85. С. 131–148; *Bilu Y.* Dibukim — az ve-'ata (Диббук прежде и теперь) // Makom lemahsheva. 1999. №4. С. 2–8, и др. Билу опирается в основном на натуралистско–психологический подход, согласно которому «одержимость является удобным культурным средством для выражения запрещенных устремлений и представляющих некую угрозу конфликтов... которые невозможно выразить в обычных условиях».

[47] Спасибо проф. Йоаву Эльштейну из Бар-Иланского университета, в разговоре с которым и родилась идея данной статьи.

*Лара Лемпертене*

# «Агиография» Гаскалы: конструирование образа идеального еврея в ранней периодике еврейских просветителей

Публицистика и журналистика первого и второго поколения Гаскалы в Германии и Австро-Венгрии, многие черты которой были позже восприняты представителями российской Гаскалы, была одним из важных средств реализации определенной воспитательно–идеологической программы. Сутью этой программы можно считать конструирование новой еврейской идентичности путем перераспределения традиционных ее составляющих и отказа от некоторых из них, а также внесения в идентичность новых элементов, направленных на сближение еврейства с культурой окружающих народов.

Программа эта должна была осуществляться как в индивидуальном опыте, что видно по значению, которое ранние маскилы (деятели Гаскалы) придавали изменению нравственного облика еврея, так и на уровне народа, что предполагалось обеспечить путем создания школ нового типа и борьбой за права евреев получать общее образование. Что касается программы индивидуального совершенствования, она осуществлялась главным образом через литературные, публицистические, критические, сатирические и др. тексты, реципиентом которых полагался отдельный читатель[1]. Нередко отмечается, что новизна Гаскалы как литературного движения заключается в создании еврейской художественной, публицистической, философской литературы. Мне, однако, представляется, что эти тексты новы и важны не столько сами по себе, сколько в качестве инструмента формирования нового типа мышления, обращенного изнутри еврейского мира вовне, к «общечеловеческому» культурному наследию. В конечном же итоге этот процесс привел к «изменению фокуса»: приверженцы Гаскалы оказались способны и захотели взглянуть на еврейский мир со стороны, то есть с «общечеловеческой» точки зрения.

* * *

В этой связи интересна созданная ранними маскилами периодическая печать на иврите[2], начавшая развиваться около середины XVIII в.[3] Ее обзор не является задачей настоящей статьи[4]; непосредственное отношение к моей теме имеют западноевропейские журналы Ha-Me'assef[5] (Собиратель) и Bikkurey ha-'Ittim (Первые плоды)[6], а также российский Ha-Karmel (Гора Кармель). Ha-Me'assef — ежемесячный журнал[7], основанный в 1783 г. учениками Моше Мендельсона[8] — Ицхаком Эйхелем, Менделем Бресслау, Шимоном Фридлендером и др. Причина, по которой Ha-Me'assef в 1808 г. прекратил выходить, парадоксальным образом была той же, по которой он появился: немецкий еврейский читатель настолько успешно включился в восприятие культуры немецкого общества, что не нуждался более в журнале, представляющем ему эту культуру на иврите, и перешел к непосредственному контакту с ней на ее же языке, то есть к чтению еврейско-немецких или просто немецких изданий. В 1808 г. Шалом Гакоген предпринял попытку возобновить журнал под названием Ha-Me'assef he-Hadash (Обновленный Собиратель); в 1811 г. издание окончательно прекратилось. Если говорить о сыгранной журналом роли и достоинствах публиковавшихся в нем материалов, то, к примеру, российские маскилы второго–третьего поколения, чья идеология прекрасно отразилась в петербургской «Еврейской энциклопедии» 1908–1913 г., отзываются о нем едва ли не уничижительно: «Литературно-научная ценность "Meassef" была и для своего времени весьма незначительной...», — пишет Сергей (Исраэль) Цинберг, упоминая, однако, об «исключительном влиянии этого органа в течение десятилетий»[9]; первое же поколение российских маскилов, как будет показано далее, видело в Ha-Me'assef пример для прямого подражания. В самой Германии в 1862 и 1865 г. Меир Леттерис перепечатал «для пользы еврейского юношества, любящего свой язык и книгу»[10], выпуски Ha-Me'assef за первый год его издания (1784), ставшие, по его словам, библиографической редкостью. В предисловии Леттерис отдает дань восхищения журналу, который «со дня своего основания и до нашего времени приносил огромную пользу дому Израилеву... и приобрел известность во всем мире»[11]. Но особой важностью Ha-Me'assef обладал для прямых наследников германской Гаскалы — маскилов Австро-Венгрии, приступивших в 1820 г. к выпуску собственного органа Bikkurey ha-'Ittim. Журнал шел до 1832 г., причем с 1825 г. был единственным еврейским регулярным изданием в мире; в 1845 г. вышел 1-й выпуск Bikkurey ha-'Ittim ha-Hadashim (Обновленные Первые плоды). Его издатели: Шалом Гакоген, позже — Моше Ландау, Шломо Пергаментер, Иссахар Бер Шлезингер, Ицхак Шмуэль Реджио и др. — ценили Ha-Me'assef настолько высоко, что в книжках журна-

ла с 1820 по 1825 г. были последовательно перепечатаны целые блоки из Ha-Me'assef за 1784–1786г. Отношение деятелей Bikkurey ha-'Ittim к me'assefim (как называли издателей и авторов Ha-Me'assef) исполнено почтения, сравнимого с отношением к rishonim (ранним раввинистическим авторитетам) в религиозной традиции[12].

Роль маскильской периодики как форума групп деятелей новой идеологии, формировавшихся последовательно в Германии, Австро-Венгрии (Галиции) и России, чрезвычайно велика, особенно если учесть, что эти группы были изолированы как от масс еврейства, так и от общественности страны, в которой действовали[13]. В такой же ситуации были и читатели маскильских изданий, сами не являвшиеся активными деятелями движения; поэтому вторая важная роль периодики состояла в превращении отдельных читателей, сочувствовавших идеалам Гаскалы или, по крайней мере, желавших с ними познакомиться, в мотивированную читательскую аудиторию, для которой эти журналы также становились форумом. Так, характерной чертой как Ha-Me'assef, так и Bikkurey ha-'Ittim является большой отдел писем; в обоих изданиях имеется также раздел «Вопросы» — she'ela/she'elot, что вызывает ассоциацию с раввинистическими респонсами — she'elot u-teshuvot и еще раз показывает важную роль изданий в читательском сознании и активность в формировании этого сознания.

Особенно важен в этой связи созданный журналистами Ha-Me'assef жанр жизнеописаний выдающихся деятелей еврейского прошлого — Toledot gedoley Yisra'el (Жизнеописания великих во Израиле)[14]. Их герои наделяются (чаще всего через усиление одних аспектов исторической фигуры и затушевывание других) чертами той новой идентичности, какую маскилы пытаются создать в самих себе и своем читателе: открытость инокультурным влияниям, знание иностранных языков, симпатия к таким областям знания, как философия и естественные науки, любовь к ивриту как к языку и занятия им. При этом величина фигуры и ее включенность в традиционный еврейский мир (Рамбам, Ицхак Абарбанель, Авраам ибн Эзра и др.) должны были обеспечить авторам жизнеописаний защиту от обвинений в маргинальности привлекаемых ими примеров. Более того, **явными** критериями выбора фигуры, подчеркивавшимися и в самом жизнеописании, были величие в Торе, мудрость, благотворительная деятельность. Язык жизнеописаний использовал классическую лексику и риторику: так, в начале текстов герои представлены сходно с описанием авторов на титульных листах изданий раввинистической литературы: he-hakham ha-na'ale kemehorar..., he-hasid ha-yakar ha-torani...(выдающийся мудрец, учитель и рабби... благочестивый и прекрасный знаток Торы....)

Другое дело, что **неявными**, но не менее важными критериями выбора героя жизнеописания были уже упомянутые выше черты,

определявшие соответствие идеалу «просвещенности», лелеемому и одновременно создаваемому и распространяемому маскильской журналистикой. Герои этих жизнеописаний предстают прототипами «идеального еврея», мыслимого как продукт маскильской программы, которая таким образом представляется укорененной в истории еврейского народа, а конструируемый маскилами идеал — имманентным еврейству[15]. Иначе говоря, читатель такой биографии знакомится с фигурой «протомаскила»[16].

Вдобавок там, где это возможно, авторы жизнеописаний подчеркивают авторитет еврейского мудреца в нееврейском обществе. Таким образом, выбирая в качестве героя жизнеописания, например, дона Ицхака Абарбанеля, обласканного не одним христианским властителем, Ha-Me'assef[17] предлагает пример не только идеального еврея, а в некотором смысле и идеального общества, не отвергшего такого еврея, но оценившего его и предоставившего ему возможность занять достойное место.

Краткое описание рубрики Toledot gedoley Yisra'el содержится в вышедшем в 1783 г. проспекте журнала Nahal ha-besor (Поток, весть несущий)[18]. Публикации жизнеописаний Ha-Me'assef за 1784 г. предпосылает вступительную статью редактора журнала Ицхака Эйхеля[19] под названием «Слово к читателю о пользе истории и приносимых ею знаний»[20], в котором после «протофилософских» рассуждений о необходимости исследования Творца и творения утверждается: «Также и истинная вера [ha-emmuna ha-'amitit] обязывает нас исследовать эти предметы, что видно из книг наших мудрецов-rishonim, в сочинениях своих указавших нам на необходимость познавать Всевышнего путем исследования...» В качестве примера такого сочинения приводится книга Бахьи ибн Пакуды «Обязанности сердец»[21]. И далее: «И ныне... известно нам, что как разум[22], так и Тора предписывают нам исследовать эти предметы».

Затем «Слово к читателю...» рассуждает о способах познания мира (спекулятивном и эмпирическом)[23], и лишь в конце текста содержатся мысли собственно о пользе истории и жизнеописаний в частности, являющихся, по мнению автора, важным моральным примером и ценным педагогическим материалом. Таким образом, этот текст создан, по сути, не для того, чтобы ввести читателя в жизнеописания, но в качестве одного из программных документов, содержащих установки me'assefim в отношении научного познания и легитимации этого способа познания в классической еврейской древности (в Торе и книгах мудрецов). Здесь задается модель, реализующаяся в жизнеописаниях через конкретные имена и образы великих, поэтому не вызывает удивления, что подобный текст предпослан именно жизнеописаниям.

Героями их становятся уже упомянутый философ и комментатор Писания[24], к тому же аристократ, то есть еврей, занявший место сре-

ди элиты окружающего общества, дон Ицхак Абарбанель[25]; дипломат и штадлан амстердамской еврейской общины Моше Рафаэль де Агиляр[26]; Авраам ибн Эзра, писавший на библейском иврите светскую поэзию и оставивший во многом критичные по отношению к экзегезе мудрецов Талмуда и мидрашей комментарии к Писанию[27]; Натан Римский — один из первых еврейских лексикографов[28], автор многотомного словаря Arukh (Система)[29]; Йосеф Дельмедиго — врач и ученый, работавший при дворе нескольких европейских правителей[30]; Менаше бен Исраэль — ученый, писавший, кроме иврита, на латыни и по-испански, обменивавшийся письмами с христианскими коллегами, и политик, влияние которого на Оливера Кромвеля привело к возвращению в Англию изгнанных оттуда в XIII в. евреев.[31] Возможность выделить в выбранных для описания фигурах эти и подобные черты делает их полезными для маскильской программы формирования нового еврейского сознания.

Отдельно следует остановиться на написанном Шимоном Баразом жизнеописании Рамбама[32], так как оно дает развернутое представление о том, каковы были параметры жизнеописаний вообще, а также представляет Маймонида как «культурного героя» маскилов, каким он долго оставался не только для деятелей Ha-Me'assef и Bikkurey ha-'Ittim[33].Это было обеспечено подчеркиванием в наследии Рамбама роли «Путеводителя растерянных»[34], а также выделением в его галахических текстах философской струи. Не забыто и то, что Рамбам был врачом, и покровительство, оказывавшееся ему мусульманскими властителями, и то, что часть работ написана им по-арабски, т.е. на языке окружавшей его культуры[35]. Жизнеописание цитирует большие фрагменты из сочинений Маймонида, адекватные тому его облику, который стремится создать Ha-Me'assef (этот же прием — обширное цитирование тщательно отобранных фрагментов без редакторского комментария — применяется и в других жизнеописаниях). Таким образом, Рамбам представлен читателю в первую очередь как философ, то есть в той своей роли, которую довольно неохотно отмечала (если отмечала вообще) традиционно ориентированная часть еврейства. Именно так воспринял Рамбама и Шломо Маймон, о чем он пишет в своей вышедшей в 1792 г. на немецком языке «Автобиографии»[36]. Как известно, «Путеводитель растерянных» Рамбама произвел на юного Шломо бен Иошуа такое неотразимое впечатление, что он взял себе псевдоним Маймон. На страницах «Автобиографии» он подробно пересказывает сочинение Маймонида, посвящая этому большое количество разделов книги. Таким пересказом Маймон выполняет возложенную им на себя культуртрегерскую задачу, хоть это полностью искажает пропорции его автобиографии и не идет ей на пользу как тексту. Однако стремление его к истине сильнее, чем забота о собственном литераторском имидже; истиной же в данном случае, по

твердому убеждению Маймона, является философское учение Маймонида, содержащееся в «Путеводителе растерянных». Такой обширный пересказ очень напоминает пространное цитирование, практиковавшееся в Ha-Me'assef. И хотя слово «агиография» в заголовке статьи взято в кавычки, следует отметить, что финальный пассаж жизнеописания Маймонида начинается словами: Zot toledot ish ha-elohim (Вот жизнеописание человека святого / человека божьего...). Этот штрих усиливает представление о том, что Маймонид для me'assefim, равно как и для позднейших маскилей — фигура модельная.

Особое место в ранней маскильской периодике занимают биографии более современных деятелей еврейства — ранних идеологов Гаскалы. Через два года после смерти Моше Мендельсона, в 1788 г., в выпуске 4 Ha–Me'assef Ицхак Эйхель начал печатать отрывки его жизнеописания, которое было настолько обширным, что после публикации еще одного фрагмента в выпуске 5 за 1789 г.[37] оно было издано отдельной книгой[38]. Как пишет Моше Пелли, Эйхель выразил в этом тексте «бесконечное преклонение... маскилов перед Мендельсоном»[39]. Bikkurey ha-'Ittim представили биографию Моше Мендельсона в 1820 г.[40] Она напечатана на немецком и наряду с традиционным заголовком на иврите Toledot rabeynu Moshe ben Menahem (Жизнеописание учителя нашего Моисея, сына Менахемова), использующим библейский термин toledot (история, жизнеописание) и называющим героя текста без использования фамилии, носит подзаголовок Lebensgeschichte Mozes Mendelsons[41] (История жизни Моисея Мендельсона), судя по которому, герой текста — культурно иная фигура, чем рисуется по ивритскому заголовку, вплоть до собственного имени (европеизированное «Мозес» вместо традиционного «Моше»). Неудивительно, что для жизнеописания воплощенного маскильского идеала, какой являл собой Мендельсон, выбирается немецкий как проводник модернизма в противовес традиционности. Вдобавок через немецкий достигается эффект остраненного взгляда на еврейство, впервые появившийся именно в ранней маскильской периодике: Мендельсон характеризуется как der gelerteste izraelit, der filozof (просвещеннейший из иудеев, философ); как человек, принесший величайшую славу своей natsion — нации. Позже (с 1821 г.) Bikkurey ha-'Ittim полностью заменяют название рубрики Toledot gedoley Yisra'el на Biografien groser izraeliten (Биографии великих иудеев)[42]; под этим заголовком помещены уже упоминавшееся жизнеописание Ицхака Абарбанеля[43], биографии Филона Александрийского, Иосифа Флавия и др.[44]

В 1809 г. Ha-Me'assef he-Hadash опубликовал большую биографию одного из основоположников германской Гаскалы Нафтали-Герца Вейзеля[45].

Традицию жанра с готовностью подхватили деятели российской маскильской журналистики, видевшие себя во всех отношениях на-

следниками западной Гаскалы[46]. Виленский Ha-Karmel, издававшийся в 1860–1880 гг. Шмуэлем Йосефом Финном (с 1871 г. — вместе с Хаимом Лейбом Марконом), помещал жизнеописания не только в своем основном корпусе, но и в выходившем в 1860–1869 гг. еженедельном «Приложении к Гакармелю» на русском языке. Очевидно, что издатель и журналисты Ha-Karmel придавали этому жанру огромное значение в «распространении правильных сведений о евреях». Программный характер жизнеописаний обозначило напечатанное в приложении в начале первого года издания Ha-Karmel стихотворение Ш. Каценеленбогена «Арфа Давида»[47]: «Поднесь красуется еврей / Отцов великих именами».

Из деятелей прошлого в Ha-Karmel были описаны, в частности, герои западной биографической традиции Ицхак Абарбанель[48] и Авраам ибн Эзра[49], а также Саадия Гаон[50], Шломо ибн Габироль, Ицхак ибн Гиют[51], Шмуэль а-Наггид[52], рабби Гершом — «Светоч диаспоры»[53], итальянские врачи-евреи XVI и XVII вв.[54], голландский печатник, комментатор Раши и библиограф Шабтай Мешорер Басс[55], Барух Спиноза[56]. Биография Иосифа Флавия[57] была помещена в ивритской части за 1860 г.[58], в то время как в «Приложении...» в том же году публиковался ответ Флавия Аппиону[59]. Среди биографий «отцов» Гаскалы, помимо, разумеется, Мендельсона[60], появились деятели еврейского просвещения в Восточной Европе и России: Йосеф Перл[61] и Ицхак Бер Лебензон[62]. Публикацией нового типа в рамках жанра, весьма, однако, соответствующей духу развивающегося движения, было вольное изложение[63] жизнеописания «просвещенной женщины» — писательницы Грассы Агиляр[64], проводящее укреплявшуюся в модернизированном сознании идею интеллектуального равенства женщины. (Не вызывает сомнения при этом, что важным критерием для выбора фигуры Грассы Агиляр было то, что она стремилась «возвысить значение своего народа в глазах христиан»[65], была «золотым звеном, связывавшим евреев с христианами»[66].)

Став ежемесячником, Ha-Karmel ежегодно публикует в 12-м номере содержание за год по рубрикам. Все биографические тексты, даже некрологи современникам, отнесены в этом оглавлении в рубрику Toledot gedoley Yisra'el, что демонстрирует неизменность убеждения издателей в том, что назначением этих материалов является представление читателю образцовых, с точки зрения маскильских критериев, фигур прошлого и настоящего[67].

В начале издания журнала биографии публиковались по преимуществу именно в «Приложении к Гакармелю». Можно думать поэтому, что журналисты Ha-Karmel адресовали публикации этого жанра специфическим группам читателей: во-первых, аккультурированным евреям и, во-вторых — христианской аудитории. Дидактическая задача жизнеописаний в отношении первых предположительно состояла

в предоставлении таких примеров из еврейского прошлого, с которыми «просвещенные, современные» евреи, пользующиеся русским как языком культуры, могли и желали бы идентифицироваться. Вторым же предлагалось оценить, каких высот общечеловечески понятой культуры могут достигать евреи, и благодаря этому проникнуться пониманием и сочувствием к еврейству в целом.

* * *

Само понятие «еврейской культуры», внеположное традиции или отчасти только с ним пересекающееся, можно считать созданием Гаскалы. Маскилы ввели в употребление концепт «еврейской культуры», корреспондирующей с европейской, и сделали его частью идентичности. Такую культуру оказалось возможно «антологизировать», т.е. представлять тематическими частями, различным образом организовывать и реорганизовывать согласно избранным критериям — логическим, педагогическим, моральным и пр.[68] Заложенная маскильской периодикой, эта тенденция оказалась весьма живучей — достаточно вспомнить хотя бы выдержавшую массу изданий «Книгу аггады» Хаима Нахмана Бялика и Йегошуа Хоны Равницкого[69] или многочисленные антологии конца XIX — начала XX в., подобные составленной Шломо Берманом «Герои нации. История народа Израиля в биографиях»[70]. Непременной частью «культуры» в этом понимании является селективность — отбор и организация представляемого читателю материала, адекватная выстроенной маскилами парадигме «культуры»[71]. Сказанное относится как к самой идее жизнеописаний, так и к их содержанию и структуре.

---

[1] Из наиболее значительных работ, рассматривающих движение Гаскалы в аспекте изменения ориентиров еврейской идентичности, следует упомянуть: *Katz J.* Tradition and Crisis: Jewish Society in the End of Middle Ages, 2nd ed. NY, 1993; *idem*, ed. Toward Modernity: The European Jewish Model. New Brunswick, N.J., and Oxford, 1987; *Meyer M.* The Origins of Modern Jew. Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749–1824. Detroit, 1979; *Pelli M.* The Age of Haskalah. Leiden, 1979; *Twersky I, Cooperman B.*, eds. Tradition and Crisis Revise[ite]d. Jewish Thought and Society on the Threshold of Modernity. Cambridge, Mass., 1992; *Eisen A.* M. Rethinking Modern Judaism. Chicago–London, 1998; *Mendes-Flohr P.* German Jews: a dual identity. New Haven, 1999; *Zalkin M.* Be-'alot ha-shahar. Ha-haskala ha-yehudit ba-'imperiya ha-Rusit ba-me'a ha-19. Jerusalem, 2000; *Feiner Sh.* Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness. Oxford–Portland, 2002; *idem,* The Jewish Enlightenment. Philadelphia, 2004; *idem., Sorkin D.*, eds. New Perspectives on the Haskalah.

London–Portland, 2001; *Brenner M., Caron V., Kaufmann U.*, eds. Jewish Emancipation Reconsidered. 2003; *Safran G.* Rewriting the Jew. Assimilation Narratives in Russian Empire. Stanford, 2000 (в русском переводе: *Сафран Г.* Переписать еврея. С.-Петербург, 2004).

[2] Bikkurey ha-'Ittim, по сути, были двуязычным изданием — на иврите и немецком (набранном еврейскими буквами).

[3] Еще раньше появились еврейские издания на немецком (напр., Dyhrenfurter Privilegirte Zeitung, печатавшееся в 1771–1772 гг. по-немецки еврейскими буквами), и подобные им впоследствии выпускались наряду с изданиями на иврите (напр., в Германии — Shulamit, 1806–1833, Yedidya, 1817–1823; первое периодическое издание для еврейской молодежи Taschenbücher zur Belerhrung der Jugend, 1818–1820, и др ; в Праге в 1802 г. — Jüdische Monatschrift, печатавшийся по-немецки еврейскими буквами, и позже (с 1811) — Jarbücher für Yisra'eliten und Yisra'elitinnen; в Варшаве — Der Beobachter an der Weichsel (1823–24), печатавшийся отчасти по-немецки, отчасти на идише, etc.

[4] О развитии еврейской периодической печати в новое время, помимо работ, упомянутых в ссылке 1, см., напр., *Edelheim-Muehsam M.* The Jewish Press in Germany // Leo Baeck Institute Year Book, vol. I. London, 1956; *Elkoshi G.* Ha-'itonut ha-'ivrit be-vilna ba-me'a ha-19. // He-'avar. 1966. №13; 1967. №14; *Kutz G.* Ma'arikhim u-mikhtavey itim. //Iyuney ba-toldot ha-'itonut ha-'ivrit ve-ha-yehudit. Tel Aviv, 1999; *Marten-Finnis S.* Vilna as a Centre of the Modern Jewish Press, 1840–1928. Bern, 2004.

[5] Термины и названия на иврите транслитерированы в соответствии с Правилами транслитерации, выпущенными Израильской Академией языка иврит в ноябре 2006 г.; термины и названия на идише — в соответствии с правилами, опубликованными ИВО (YIVO Institute for Jewish Research) в 2004 г.

[6] См. выпущенные Моше Пелли аннотированные указатели содержания этих журналов, снабженные вступительными статьями и рядом дополнительных справочных материалов: *Pelli M.* The Gate to Haskalah. An Annotated Index to *Hame'asef*, the First Hebrew Journal. Jerusalem, 2000 (на иврите, с английским резюме); idem, Bikurei Ha'itim. The 'First Fruits' of Haskalah. An Annotated Index to, *Bikurei Ha'itim* , the Hebrew Journal of the Haskalah in Galicia. Jerusalem, 2005 (на иврите, с английским резюме).

[7] Вышли 7 томов, каждый из которых объединяет материал за целый год, т.е. состоит из помесячных тетрадок (по 3 месяца в каждой).

[8] Родоначальником маскильской прессы на иврите следовало бы считать самого Мендельсона, начавшего в 1750 г. в Берлине выпуск журнала Kohelet mussar (Проповедник этики), однако издание прекратилось после 2-го номера.

[9] *Цинберг С.* «Меассефим». // Еврейская энциклопедия. С.–Петербург, 1908–1913. Т. X

[10] Ha-Me'assef li-shnat 1784. Wien, 1862. P. II. Здесь и далее цитаты на иврите и идише в моем переводе. — *Л.Л.*

[11] Там же. P. I.

[12] По этому поводу можно вспомнить, что галицийские маскилы обладали вообще определенными «комплексами» по отношению к деятелям

германской Гаскалы. Так, в некрологе Нахмана Крохмала, опубликованном в другом австрийском маскильском журнале, Kerem Hemed, друг и единомышленник Крохмала Шломо Иегуда Лейб Рапопорт пишет: «В вашей стране [Германии] неудивительно, если человек изучил несколько дисциплин, ибо для каждого предмета существует много школ и учителей. В северном краю, однако ж, и ныне, а тем паче тридцать или сорок лет тому, не было никого, кто обучил бы и наставил еврея, желающего проникнуть знанием за пределы, установленные традицией. Каждый, кто устремлялся в новом направлении, принужден был пролагать сам свой путь, не имея примера для наследования...» *Rapoport Sh.* Al mot ha-rav hehakham...hafilosof rabi Nahman Krokhmal. //Kerem Hemed, 1841. № 6. P. 43.

[13] Кое-где эта изоляция носила характер драматический: так, галицийские маскилы пребывали в состоянии прямой вражды с хасидским окружением. Прямой же контакт с властями, который иные из них (Йосеф Перл, например) осуществляли, не обеспечивал им вхождения в нееврейское общество; в сходной ситуации позже оказались ранние российские маскилы.

[14] Особенности маскильской биографии как жанра исследовал Моше Пелли, см.: *Pelli M.* Ha-zhanr shel biografiya be-sifrut ha-haskala. // Bitzaron. 1991. №45–48. P. 118–127; Kinds of Genre in Haskalah Literature: Types and Topics (Hebr. with Engl. abstract). Israel, 1999. Part 8. P. 237–266;The Circle of of Hame'asef Writers at the Dawn of the Haskalah (Hebr. with Engl. abstract). Israel, 2001.

[15] Как мыслится этот идеал, хорошо видно, в частности, по работе одного из ранних германских маскилов Лазаруса Бендавида, Etwas zur Charakteristick der Juden (Замечания к характеристике евреев). Wien, 1793. В ней он предлагает классификацию современного ему еврейства по четырем классам и пишет:

«Четвертый класс состоит либо из детей представителей третьего класса [т.е. богобоязненных и морально развитых, но ограниченных людей], либо из людей, кого... небеса наделили достаточной умственной силой и кто притом попал в хорошее окружение. Этот класс соединяет достоинства третьего класса с истинной просвещенностью и равно далек как от [ортодоксального] иудаизма, так и от религиозной индифферентности. Его представители являются последователями истинной, натуральной религии. Веря в ее принципы со всем пылом, какой эта религия рождает в человеке разумном, они, однако же, осознают, сколь ненадежны стали бы столпы, поддерживающие общественную безопасность, сколь шатки основания, на которых покоится людское счастье, будь люди лишены веры в Бога, бессмертие или возможность продвижения к дальнейшему совершенству по смерти». Цитируется в моем переводе по: *Mendes-Flohr P., Reinharz J.*, eds. The Jew in the Modern World. N.Y.— Oxford, 1995. P. 103.

[16] Эта стратегия остается важной для маскилей и в дальнейшем; ср. в описании Ицхаком Бером Лебензоном содержания его книги «Свидетельство об Израиле» (Te'uda be-yisra'el. Vilna, 1828. Титульный лист): «... Приведены здесь примеры жизнеописаний [toledot] многих великих во Израиле [gedoley yisra'el] из каждого поколения, их заслуги в изучении Торы, в мудрости и морали».

[17] Ha-Me'assef, 1784. P. 38–42, 57–61. Жизнеописание Абарбанеля анонимно, но, по мнению Ш. Файнера, его автором почти наверняка был Ицхак

Эйхель. См. *Feiner Sh.* Haskalah and History. The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness. Oxford–Portland, 2002. P. 54–55.

[18] Текст проспекта повторен в первом номере журнала. См. Nahal habesor, Ha-Me'assef, 1784, с. 1–16. По мнению Моше Пелли, его автором является Исаак Эйхель (см.: *Pelli M.* Kinds of Genre in Haskalah Literature: Types and Topics (Hebr. with Engl. abstract). Israel, 1999. P. 238), другие исследователи предполагают, что текст проспекта создан в соавторстве с другими журналистами Ha-me'assef.

[19] *Pelli M.* The Age of Haskalah. Leiden, 1979. P. 55. В журнале под статьей подпись Hevrat dorshey leshon ever (Общество любителей языка иврит).

[20] Davar el ha-kore mi-to'elet divrey ha-yamim ha-kadmoniim ve-ha-yedi'ot ha-mehubarot lahem. Ha-Me'assef. 1784. P. 9–14, 25–30.

[21] Torat hovot ha-levavot.

[22] Из контекста понятно, что автор предисловия под разумом понимает здравый рассудок и стремление к образованности.

[23] Характерно, что философские понятия и термины автор считает нужным в сносках приводить по-немецки (der transcendentale Philosophie как соответствие ha-filosofiya ha-tserufa, die reine Matematik как соответствие ha-matematika ha-tehora, das Betrachtungsvermögen как соответствие haskel etc).

[24] Библейские комментарии публиковали и Ha-Me'assef, и Bikkurey ha-'Ittim, это было один из постоянных разделов обоих изданий.

[25] Bikkurey ha-'Ittim также помещают его жизнеописание; см. Bikkurey ha-'Ittim. 1820. P. 14–15, 17–18 (текст не подписан).

[26] Автор — Давид Франко-Мендес. Ha-Me'assef. 1774. №2. P. 16–18, 26–27.

[27] Ha-Me'assef. 1774. №1. P. 38–42, 57–61. Текст не подписан; по мнению М. Пелли, автором является Исаак Эйхель (*Pelli M.* The Gate to Haskalah. An Annotated Index to *Hame'asef*, the First Hebrew Journal. Jerusalem, 2000 (на иврите, с английским резюме). P. 78).

[28] Постоянным, хоть и по-разному называвшимся, в обоих журналах был лингвистический отдел, посвященный ивриту.

[29] Автор — Шломо Рапопорт. Bikkurey ha-'Ittim. 1829. №10. P. 7–79

[30] Ha-Me'assef. 1784. P. 124–127, 140–144 (текст не подписан).

[31] Автор — Давид Франко-Мендес. Ha-Me'assef. 1788. №4. P. 167–172

[32] Ha-Me'assef. 1786. P. 19–27, 35–47

[33] Подробнее об этом см., напр. *Feiner Sh.* Haskalah and History. Цит. изд. P. 51–54;

*Eisenstein-Barzilay I.* The Ideology of the Berlin Haskalah // Proceedings of American Academy for Jewish Research (PAAJR). 1956. №25. P. 5–7; и особенно — *Lehman J.H.* Maimonides, Mendelssohn and the Me'asfim: Philosophy and Biographical Imagination in the Early Haskalah. //Leo Baeck Institute Yearbook. V. XX. London, 1975. P. 87–108. Для темы настоящей статьи важны наблюдения Лемана о том, что немецкие маскилы, применяя, по его выражению, «биографическое воображение», адаптировали фигуру Маймонида для своих целей и представляли аудитории скорее эту адаптированную фигуру, чем исторический образ; Леман даже считает возможным говорить о созданном германскими маскилами «маймонидовском мифе».

Один из многочисленных примеров «культа» Маймонида у ранних маскилей — традиция членов Лейпцигского общества Chevrat ha-maskilim le-

tovat haskelet beney yisra'el (Общество просветителей для блага просвещения еврейского народа) отмечать день смерти Маймонида (см. Ha-Karmel. 1862. № 31).

[34] More nevukhim.

[35] Дж. Леман отмечает, что «неудобное» для маскилов отрицательное отношение Рамбама к христианству они попросту игнорировали; см. *Lehman J.H.* Цит. соч. P. 96.

[36] Salomon Maimon's Lebensgechichte, von ihm selbs geschriben und hrsg. von K. Ph. Moritz. Berlin, 1792–1793.

[37] Ha-Me'assef. 1788. №4. P. 113–144, 178–208, 337–368; 1789. №5. P. 33–64.

[38] Euchel I. Toledot rabeynu he-hakham Moshe ben Menahem. Berlin, 1789.

[39] *Pelli M.* The Gate to Haskalah. An Annotated Index to *Hame'asef*, the First Hebrew Journal. Jerusalem, 2000. P. 146.

[40] Bikkurey ha-'Ittim. 1820. P. 20–26; текст не подписан.

[41] Здесь и далее — «обратная» транслитерация немецких слов в соответствии с тем, как они набраны еврейскими буквами.

[42] Подобный оборот (Biografie der grosen unzere natsion) употреблен лишь однажды в упоминавшемся проспекте Ha-Me'assef, однако там он помещен в скобках как перевод названия Toledot gedoley Yisra'el, которым только и пользовались издатели Ha-Me'assef.

[43] См. сноску 27; жизнеописание Абарбанеля поместили и Bikkurey ha-'Ittim (автор — И. Шпиц. Bikkurey ha-'Ittim. 1826. №7. P. 49–55).

[44] Верно, однако, и то, что редакторы Bikkurey ha-'Ittim были менее жесткими идеологами, чем me'assefim, и считали приоритетом доступность издания пониманию читателей, которых рисовали как «отцов и матерей еврейских семейств» и хорошо представляли себе, что уровень большинства из них не позволит понять написанное на иврите, в то время как знание разговорного немецкого не корреспондирует с грамотностью на этом языке. Поэтому едва ли не большая часть материалов Bikkurey... — на немецком (набранном, как уже упоминалось, еврейскими буквами), в Ha-Me'assef присутствующем гораздо в меньшей степени (хотя дважды в год выходило приложение по-немецки).

[45] Автор — Давид Фридлендер. Ha-Me'assef he-Hadash. 1809. P. 230–240, 263–271.

[46] Один из зачинателей Гаскалы в России Авраам Бер Лебенсон использовал маскильскую периодику как метафору для обозначения места российских маскилов, первым в ряду изданий называя, конечно, Ha-Me'assef: «От собирателей (me'assefim) до садовников, насадивших прекрасный виноградник (kerem hemed), от плодов (bikkurey) до цветов Севера (pirhey tsafon)». *Lebenzon A. D.* Shirey sefat kodesh, in *idem&Lebenzon M.* Kol shirey adam u-mikhal. I. Vilna, 1895. P. 244.

[47] Ha-Karmel. 1860. №4.

[48] Приложение... 1860. №2–4.

[49] Ha-Karmel. 1866. №13, 15 (составлено Зеевом Вольфом Хаесом на основе Geschichte der Juden Гейнриха Греца и одобрено им — см. примечание к биографии в №13).

[50] 2–1871.

[51] Оба — Приложение... 1861. №13 (автор А. Лурье).

[52] Ha-Karmel. 1870. №20–21.

[53] Ha-Karmel. 1861. №10, 13, 19, 23–24.

[54] Ha-Karmel. 1862. №41–45, 48.

[55] Ha-Karmel. 1873. №3.

[56] Приложение...1865. №46. Автор очерка В. Гинстлинг сообщает, что это вольное переложение биографии Спинозы, опубликованной в 1-й тетради Bikkurey ha-'Ittim ha-Hadashim (см.: *Leteris M.* Barukh di shpinotsa za"l. // Bikkurey ha-'Ittim ha-Hadashim, 1846. №1. P. 27–33]. Очерк Гинстлинга назван «Бенедикт Шпиноза» и начинается словами: «Варух (впоследствии Бенедикт)...» — иными словами, по сравнению с текстом, от которого Гинстлинг отталкивается, «европеизация» образа Спинозы несколько усилена.

[57] Выдержанная в героических тонах биография Флавия, написанная Калманом Шульманом на основе ранее подготовленного им, но не опубликованного предисловия к его пересказу немецкого перевода автобиографии Флавия Toledot Yosef (Vilna, 1859); об истории этого текста подробнее см. *Feiner Sh.* Цит. изд. P. 251–252.

[58] Ha-Karmel. 1860. №10–12; публикация не окончена.

[59] Приложение...1860. №2, 3, 7–15, 17, 20–24, 28–29–1860 (перевод А. Пумпянского).

[60] Автор — И. Гурвич; Приложение... 1861 № 31. Кроме того, в сдвоенном номере 46–47 за 1861 г. был помещен очерк А. П[умпянского] «Еврейская параллель», посвященный сопоставлению Мендельсона с Маймонидом и их обоих — с библейским Моисеем. Такое сравнение уже не раз до того появлялось у западных маскилей (см. об этом *Lehman J.H.* Цит. соч. P. 88, 101–103), не случайно подзаголовок очерка А.П. — «По немецкому»; стилистика же его еще «радикальнее», чем melitsa (красноречие) западных образцов. См., напр.: «...В темные времена Средних веков израильтянам, одержимым всеобщим отупением умов, явился...Моисей бен Маймон» и т. д. (Идеологема Средних веков как «темных» с очевидностью заимствована из европейского Просвещения). В ивритском корпусе журнала биография Мендельсона появилась значительно позже, уже в ежемесячнике (1875. №5; 1876. №6–7).

Замечу, что Ha-Karmel не предложил читателю отдельного жизнеописания Маймонида. Причина, по которой оно не было подготовлено для журнала, мне не известна; однако деятели круга Ha-Karmel уделили его фигуре достаточно внимания. Так, Калман Шульман в своем четырехтомнике Toledot hakhmey Yisra'el (Жизнеописания еврейских мудрецов. Vilna, 1872–1878), название которого почти повторяет название рубрики в Ha-Me'assef и в самом Ha-Karmel, отдал биографии Маймонида большую часть 2-го тома (1873. P. 12–86); Ш.Й. Финн опубликовал два его письма в своем сборнике Sofrey Yisra'el (Еврейские писатели. Vilna, 1871).

Подобным же образом в Ha-Karmel не была опубликована биография Вейзеля, но тот же К. Шульман ее написал и опубликовал в качестве своеобразного предисловия к изданию 1-го, 3-го и 4-го писем из Divrey shalom ve-'emet (Слова мира и истины) самого Вейзеля (Varsha, 1866). Не удивляет, что текст Шульмана назывался Toledot ha-rav rabbi Naftali Herc Veizel (Жизнеописание ... и т.д.).

[61] Приложение... 1861. №19.

[62] Приложение... 1865. №35, 40, 45, 47 (автор — А. Гаркави).

[63] По Magazin für die Literatur des Auslands, без указания года и номера. Интересно, что в ранних западных маскильских изданиях женских биографий не было, и для формирования модели такого жизнеописания Ha-Karmel вынужден был обратиться к собственно немецкому изданию.

[64] Приложение...1861. №41, 50.

[65] №41. P. 162.

[66] №50. P. 199.

[67] Действительно, в Ha-Karmel биографические материалы вышли за рамки жанра жизнеописаний. В «Приложении...» в разделе актуальных новостей и даже в «Смеси» публиковались довольно большие биографические заметки о евреях — представителях западной культуры (общественных деятелях, ученых, литераторах, композиторах; так, материал о Жаке Фромантале Галеви напечатан в разделе «Смесь» двух номеров (38 и 39) 1862 г.; в таком же разделе номера 44 появилось дополнение. Эти публикации были связаны с выходами их книг, юбилеями, похоронами и т.д.; в них еще в большей степени, чем в «традиционных» биографиях, подчеркивалось внимание, проявленное к этим личностям и событиям правительством и христианской общественностью.

[68] Ср.: «...То, что я называю иудаизмом, еврейством или евреем, не может быть ограничено понятием «религиозной литературы» или даже «религиозной жизни»; не может быть и «указано» как «вероисповедание» в метрических записях. Дело в том, что это — не одно из множества понятий, не предмет в ряду иных предметов, не одна из многочисленных сфер жизни; это не то, к чему стремилось свести [иудаизм] столетие эмансипации с его манией культуры» (Rosenzweig F. On Jewish Learning. Ed. by N. Glatzer. N. Y., 1995. P. 57–58).

[69] Sefer ha-aggada. Первое издание — Odesa, 1908–1909. Прецедент издания сборника талмудической аггады отдельно от самого Талмуда относится еще к 1516 г., когда в Салониках Яаков Бен Шломо ибн Хабиб и его сын Леви выпустили многотомный, ставший очень популярным сборник Eyn Ya'akov (Источник Иаковлев; в некоторых позднейших изданиях — Eyn Yisra'el — Источник Израилев). Принципиальным моментом, однако, является то, что расположение аггадического материала в Eyn Ya'akov соответствует разделам и трактатам Талмуда, а не является выборкой, тематически организованной по заданным составителями критериям.

[70] Mi-gibborey ha-umma. Toledot Yisra'el al-pi ha-biografiyot. Первое издание — Varsha–Piotrkov, 1898–1909; уже в 1912-м вышло второе издание.

[71] Так, в Na<u>h</u>al ha-besor при анонсировании рубрики библейского комментария сообщается, что в ней будут помещены принадлежащие великим людям древности и современности «слова науки и морали, **достойные быть представленными** [выделено мной. — *Л.Л.*] просвещенному еврею». Эта тенденция не раз отмечалась в исследовательской литературе — см., напр: «... Все, что не подпадало под **отобранные** [выделено мной. — *Л.Л.*] маскилами и признанные ими легитимными религиозные ценности и нормы европейского среднего класса (иными словами, значительная часть культурного комплекса), должно было быть отброшено» (*Miron D.* Folklore and Antifolklore in

the Yiddish Fiction of the *Haskalah*. // Studies in the Jewish Folklore. Proceedings of a Regional Conference of the Association for Jewish Studies Held at the Spertus College of Judaica, Chicago May 1–3, 1997. Ed. by Franc Talmage. Cambridge, Mass., 1980. P. 223). — Заметим, что сам Мирон оперирует концептами, которые являются порождением Гаскалы: например, «культурный комплекс». Иначе говоря, исследователь обладает представлением о «культурном комплексе», который либо может сохраняться в своей целостности, либо быть разъятым на части и впоследствии лишенным некоторых из своих частей; но подобная альтернатива, как и сама терминология, была бы невозможна без Гаскалы.

*Игорь Семенов*

# Метаморфозы эпитета «еврейский» в дагестанских преданиях[1]

В литературе уже неоднократно отмечалось присутствие в целом ряде дагестанских преданий мотива о еврейском прошлом жителей многих дагестанских аулов или их отдельных кварталов. Всеми без исключения исследователями такого рода факты воспринимались не без доверия. Но систематизация этих материалов и их анализ позволяют установить, что в каждом подобном предании имеет место определенная мотивация, не имеющая ничего общего ни с еврейским происхождением, ни с иудаистским прошлым. Прежде чем перейти к рассмотрению данных материалов, полагаю нелишним привести историческую справку относительно расселения горских евреев на территории современного Дагестана.

Еврейское население на территории Дагестана появилось не позднее X в., о чем свидетельствует упоминание арабо-персидским автором о том, что правитель области Джидан (Хайдак; современный Кайтаг) в пятницу молился с мусульманами, в субботу — с евреями, а в воскресенье — с христианами[2]. Судя по всему, в средневековый период ареал расселения евреев на Восточном Кавказе был ограничен равнинной и предгорной зонами. Во всяком случае, в последующий период, в XVI — начале XIX в., вплоть до Кавказской войны 1817–1859 гг., горские евреи фиксируются только в указанных ландшафтных зонах. В этот период источники отмечают горских евреев во владениях дербентского хана, табасаранского майсума, табасаранского кадия, кюринского хана, кайтагского уцмия и тарковского шамхала. Евреи обитали там преимущественно в обособленных кварталах мусульманских аулов (Маджалис, Янгикент, Карчаг и др.) или, реже, в собственно еврейских селах (Абасава, Мамрач, Нюгди-Мюшкюр, Ашага–Араг).

Судя по всему, вплоть до завоевания Восточного Кавказа Россией евреи практически не селились на территории независимых вольных

обществ (джамаатов) Дагестана. Причиной тому служило специфическое социальное устройство данных обществ. Большинство из них имело характер закрытых социальных единиц, стремившихся оградить свой джамаат от включения в него новых членов[3] — не только евреев, но и вообще любых других чужаков, даже тех, кто имел родственников в данном джамаате. Это было связано как с экономическими (малоземелье и т.д.), так и с демографическими условиями большинства независимых джамаатов.

За многие века своего обитания на Восточном Кавказе горские евреи приобрели множество элементов местных кавказских традиций и, по выражению С.А. Арутюнова, «хорошо вписались в мир кавказской культуры»[4]. Данный факт проявляет себя в целом ряде случаев, на которые уже не раз обращалось внимание в литературе[5]. Можно полагать, что именно вследствие укорененности горских евреев на Кавказе возникла традиция именования «евреями» жителей довольно многих мусульманских аулов, которые в обозримом прошлом не имели никакого отношения ни к еврейству, ни к иудаизму. Факты такого рода подразделены мною на пять типологических рядов в соответствии с мотивами указанного именования.

1. Одни из наиболее многочисленных случаев именований такого рода связаны с существованием в прошлом еврейских кварталов в некоторых из таких аулов: после того как евреи стали переселяться в города, сельчане начинали прилагать название «евреи» к новым, мусульманским обитателям бывшего еврейского квартала, причем со временем этим «евреям» стали приписывать весь тот набор стереотипных черт, который обычно связывался с горскими евреями (ловкость в делах, сплоченность перед внешней опасностью и т.д.). Между тем жители окрестных сел распространяли наименование «евреи» на всех обитателей аула, некогда имевшего еврейский квартал. Так, например, жители кумыкского аула Дургели (Буйнакский район Республики Дагестан (далее: РД)) «евреями» называют кумыков, живущих в бывшем еврейском квартале данного аула, а кумыки окрестных сел распространяют это название на всех без исключения дургелинцев[6]. Другой такой же случай связан с лезгинскими селениями Карчаг и Араг (Сулейман-Стальский район РД). Так, по данным А.К. Аликберова, карчагские и арагские лезгины именуются лезгинами других селений «евреями»[7]. И это несмотря на то, что в селах Карчаг и Араг горские евреи и лезгины жили в обособленных кварталах, и после того как в 1958 г. горские евреи покинули эти селения, еврейские кварталы остались там полностью заброшенными.

Отмеченный выше принцип именования дагестанских мусульман «евреями» возник сравнительно недавно, так как горско-еврейские села, а также и еврейские кварталы в мусульманских селах стали активно исчезать лишь в 50-х годах XX в., когда сельское население быв-

шего Советского Союза получило возможность получать внутренние паспорта и практически беспрепятственно переселяться в города.

2. Другой мотив именования дагестанских мусульман «евреями» связан с традиционным для некоторых аулов использованием гексаграммы в качестве элемента декора. Разумеется, здесь не может быть и речи о заимствовании гексаграммы у горских евреев, так как те до конца XIX — начала XX в. гексаграмму в качестве своего религиозного или национального символа не рассматривали, поэтому появление в Дагестане гексаграммы следует связывать с древнейшим, домусульманским периодом истории дагестанских народов. О его связи с древнейшими языческими культами дагестанцев свидетельствует тот факт, что в настоящее время использование гексаграммы сохраняется преимущественно в декоре надмогильных стел. Среди аулов, в которых распространена данная традиция, называют с. Хуряк (Табасаранский район РД)[8], и соответственно хурякцы именуются лезгинами и табасаранцами «евреями». Еще один пример такого же рода связан с аулом Старые Зубутли (Казбековский район РД). По сообщению М.А. Дадаева, в местности *Гьелю*, около Зубутли, есть кладбище с гексаграммами на стелах; вследствие этого в соседних селах жителей с. Зубутли называют «евреями». По местному преданию, и сам аул Зубутли был основан евреями; в эпоху распространения ислама в Дагестане некоторые из зубутлинских евреев вынуждены были принять ислам и впоследствии ассимилировались среди мусульман, другие были истреблены, третьи — бежали[9].

Не подлежит сомнению, что в данном случае также имеет место довольно поздняя традиция, так как горские евреи, которые на Восточном Кавказе преимущественно и являлись носителями иудаизма, до самого конца того же XIX в. не изображали гексаграммы ни на надмогильных стелах, ни на зданиях, ни где-либо еще. Традиция же использования данного символа горскими евреями и оседавшими в XIX–XX вв. на Кавказе евреями-ашкеназами, связана с распространением в тот же период сионистских идей и новой сионистской символики.

3. Сравнительно недавно удалось выявить еще один мотив именования дагестанских мусульман «евреями». По сообщению Д.-А.А. Хазамова, жители с. Салта (Гунибский район РД) традиционно занимались выделкой шкур, а поскольку это единственный аварский аул, специализировавшийся на данном промысле, то салтинцев считали пришлыми, причем их происхождение связывали с евреями[10]. По всей видимости, мотивацией последнего служил тот факт, что выделкой кожи в Дагестане занимались преимущественно горские евреи[11], и потому и само это ремесло считалось еврейским (так же как в Средней Азии окрашивание тканей считалось еврейским промыслом[12]; то же, кстати, и в Дагестане[13]).

4. На еще один мотив именования «евреями» у дагестанцев было недавно указано С.А. Лугуевым. По его сообщению, в нескольких километрах к северо-западу от Кумуха располагались два лакских селения — Вилтащи (Вилтах) и в полукилометре от него Убра (Лакский район РД). Виртащинцы на бытовом уровне называли их *джугьути* «евреи» (ед.ч. *джугьут*), имея в виду их «пробивной» характер, оборотистость, умение зарабатывать деньги там, где никто другой не сумеет[14].

5. Наибольший интерес представляет пятый мотив именования дагестанских мусульман «евреями». Он связан с легендами об основании некоторых аулов евреями. Так, по преданию жителей даргинского селения Мекеги (Левашинский район РД), в местности Шибарк некогда располагалось село; после войны с некими врагами там осталось в живых только двенадцать мужчин; они расселились по разным местам — один из них основал аул Мекеги, второй — Кадар, трое других — Губден и т.д.[15] Б.Г. Алиевым в ходе полевых изысканий было уточнено, что село, находившееся в местности Шибарк, являлось еврейским, а выходцами из него был основан также аул Мулебки; указанная же местность находилась где-то посредине между селениями Мекеги и Мулебки[16]. Дополнительный свет на данную легенду проливает информация, записанная М.С. Гаджиевым: между селениями Мекеги и Мулебки, на западном подножии горы Зиха находится местность *ЖугьутIела шибаркь* —«Еврейское поселение»[17].

Таким образом, предания приписывают основателям селений Мекеги, Мулебки, Губден и Кадар еврейское происхождение. Особенно прочно с евреями легенды связывают мекегинцев, которые и сами называют себя *жугьут агьлула* — «еврейского происхождения (рода)»[18]. При этом жители соседних даргинских аулов, подчеркивая еврейскую принадлежность мекегинцев, указывают на их внешнее сходство с горскими евреями, на сходство их поведенческих особенностей и на такой признак «еврейства», как шумное оплакивание мекегинцами покойников, сопровождавшееся расцарапыванием лиц[19].

Для разрешения вопроса о происхождении указанного мотива в легендах о возникновении некоторых дагестанских сел необходимо проанализировать ряд других примеров.

Значительный интерес представляют материалы о «еврейском» прошлом аварского аула Араканы (Унцукульский район РД). В анонимной истории дагестанского аула Ирхан сообщается следующее: «В квартале Каршаб [Каршаб — квартал селения Аракани[20]. — *И.С.*] было тридцать пять еврейских домов, которые платили харадж эмиру Ирхана»[21]. В историческом плане данное сообщение не внушает доверия, так как оно не подкрепляется свидетельствами параллельных источников, но в отношении рассматриваемого здесь вопроса процитированный текст представляет несомненный интерес.

Важное дополнение к этой информации содержится в аракан-ских исторических легендах, сохранившихся в записи А.М. Нурмагомедова, сделанной им со слов своего отца, дагестанского арабиста М.Г. Нурмагомедова, уроженца с. Араканы. Данная запись, озаглавленная как «Некоторые исторические сведения о жителях сел. Араканы», была использована нами с А.М. Нурмагомедовым при подготовке доклада относительно «еврейской» составляющей легенд об основании аула Араканы[22]. В отличие от других преданий, связывавших основание тех или иных дагестанских сел с евреями, легенды об основании селения Араканы содержат ряд отличительных особенностей. Так, например, если все другие предания прямо приписывают происхождение отдельных сел евреям, то вариант араканского предания, который был записан со слов М.Г. Нурмагомедова, содержит важные отличия: а) самое большое из семи селений (МагIмиз), жители которых потом переселились в Араканы, было основано персами, правителем которых был Ариф-хан; б) в самом с. Араканы был квартал Кварщаб, в котором было 35 еврейских домов («До наших дней там сохранилась их синагога. До революции в стене одного дома был найден талмуд. <...>. После того как в Араканы пришли аварцы, эти евреи разъехались»).

В XIX в. о «еврейском» прошлом аула Араканы, а также и лезгинского с. Ахты писал И.Ш. Анисимов, по словам которого их жители «хранят, как святыню, еврейские книги, перешедшие к ним от их предков-евреев»[23].

Одно из свидетельств такого рода было зафиксировано и Б.В. Миллером: «Как мне сообщил один аварец[24], в Аварии и сейчас ходит много преданий о том, что раньше в разных селениях жили «евреи», или же сами аварцы говорят, что они «еврейского происхождения. Таковы, напр., предания о сельском обществе Гумбед[25], Хасав-Юртского округа, о сел. Аракани, по дороге из Темир-Хан-Шуры[26] в Хунзах и других»[27].

В этом же ряду стоит и легенда о еврейском происхождении жителей аварского аула Каранай (Буйнакский район РД)[28], андийского аула Муни[29], а также селений Гюрюз, Шюдюх, Сююб, Учгюн[30], Нювдюн[31] и др. в Азербайджанской Республике.

Соответствующие легенды о с. Муни отражены в нескольких дагестанских хрониках; кроме того, эти сказания продолжают бытовать и в устной форме[32]. По данным Е.М. Шиллинга, в этой легенде «вся территория по левому берегу Андийского Койсу рассматривается как принадлежащая *ЖъугьутIхану* [дословно «Еврейский хан». — *И.С.*], а правобережные земли — *Суракату Аварскому*». М.А. Агларов отмечает, что это предание носит название «О 1000 всадниках на белых конях, войске ДжугьутI-хана». «Согласно историческим преданиям андийского долинного селения Муни, — пишет М.А. Агларов, — здесь

некогда существовало обширное государство, во главе которого стоял Жъугьут-хан. Его земли простирались в горах до Хунзахского плато, в плоскости ниже по течению Дангъиза (Андийское Койсу. — *М.А.*) и до Харачоя. Верхнеандийские села тогда подчинялись Жъугьут-хану. Он мог собрать войско в 1000 всадников на белых конях. Башня, что ныне высится напротив села, построена также Жъугьут-ханом»[33]. В предании же, записанным Е.М. Шиллингом, рассказывается о том, что в Муни было два брата, оба имели по одной башне по обе стороны мунинского ущелья. Вся земля направо от Дангъиза была мунинская, а по ту сторону суракатовская[34].

По данным М.-Р.А. Ибрагимова, в настоящее время в Дагестане насчитывается более 30 селений и сельских кварталов, происхождение которых связывается с евреями[35]. Судя по всему, в XIX в. подобных легенд в Дагестане было значительно больше, во всяком случае, их было настолько много, что некто, скрывавшийся под инициалами «П.У.» (по всей видимости, барон П.К. Услар, известный исследователь кавказских языков), отмечал следующее: «Теперь в Дагестане не только отдельным аулам, но даже целым народам предание приписывает еврейское происхождение, как, например, андийцам и табасаранцам»[36].

В связи с рассматриваемым вопросом необходимо также отметить, что нередко дагестанские легенды приписывают основание некоторых аулов не только евреям, но и армянам, грузинам или, реже, русским. Так, в материалах сословно-поземельной комиссии, работавшей в Южном Дагестане в середине XIX в., отмечается, что, по преданию, жителями агульского селения Усух (Усуг) «были когда-то евреи, принужденные во избежание разного рода притеснений, принять магометанство»[37], а жителями другого агульского селения, Гейхан (Гельхан), «были когда-то армяне»[38]. По информации, предоставленной М.-Р.А. Ибрагимовым, предание о «еврейском происхождении» жителей аула Усуг сохраняется поныне[39].

Как отмечает М.Р. Гасанов, «некоторые тухумы с. Уртил Хивского района ведут свою родословную от армян»[40]. Другое предание такого рода связано со старейшим аварским аулом Чирката (Гумбетовский район РД). Согласно легенде, зафиксированной в 90-е годы XX в. Д.М. Магомедовым, аул был основан выходцами из ближайших сел, одни их которых были армянами, другие — евреями[41]. А жители другого аварского аула — Арчо — считают, что их предками были христиане[42] (вероятно, имеются в виду грузины).

В этом же ряду следует рассматривать и сообщение А.-К. Бакиханова о том, что жители лезгинского села Микрах происходят от древних русов и славян, переселившихся туда еще при владычестве хазар[43]. Как один из вариантов такого рода преданий следует рассматривать и легенду о франкском (то есть европейском) происхождении кубачинцев[44].

Причина, по которой основание некоторых дагестанских аулов связывалось с евреями, армянами, грузинами или русскими, останется не проясненной, если не принять во внимание другую дагестанскую традицию, а именно обозначение некоторых археологических памятников «еврейскими», «армянскими», «грузинскими» или «русскими». Семантика эпитета «еврейский», применяемого в такого рода легендах, проявляет себя на примере легенды об основании *самой старой* мечети в лезгинском селении Ахты: в середине XIX в. А.-К. Бакихановым было зафиксировано предание о том, что «южная стена Ахтынской мечети является остатком мечети, построенной Абу Муслимом»[45]; в наши же дни мною было зафиксировано лезгинское предание о «еврейской» принадлежности данной мечети, причем указывалось, что над входом в здание мечети поныне сохраняется выполненный по-еврейски полустершийся от времени «тарих» (в данном случае — надпись с указанием даты постройки); эта мечеть якобы являлась прежде синагогой, но после того как ахтынцы перешли в ислам, она была превращена в мечеть[46].

В данном случае прослеживается явная синонимичность понятий «старинный» и «еврейский». И надо полагать, что появление эпитетов «еврейский» в легендах о возникновении ряда дагестанских аулов также связано с представлением об их древности, так как все рассмотренные выше предания связаны с очень старыми селениями. Данное предположение находит подтверждение в группе других преданий об археологических памятниках, мусульманская принадлежность которых с точки зрения народной исторической традиции является сомнительной. Так, по сообщению А.Р. Шихсаидова, в южной части Дагестана имеется ряд памятников, связываемых местной традицией с евреями, однако при археологическом изучении некоторых из них выяснялось, что к евреям данные артефакты никакого отношения не имеют[47].

По аварскому преданию, зафиксированному Р.М. Магомедовым, в Хунзахском районе на горе «Хабал гохI» была крепость, которую построили немусульмане; со временем ее жители оставили крепость и основали селение около современного аула Гонох; сохранились остатки этого селения. Его жители были то ли грузинами, то ли евреями[48]. В этой же связи можно указать и на название городища Арменкала (*Эрменикала* — «Армянская крепость»), расположенного на острове в низовьях р. Самур[49]. К данному типологическому ряду можно отнести и зафиксированное Х.Г. Магомедсалиховым в с. Алмак (Казбековский район РД) предание о том, что на близлежащем к селению городище средневекового времени жили христиане и евреи[50], а также сообщение А.П. Ипполитова о том, что извлекаемые из древних памятников медные статуэтки с изображением воинов, козлов, оленей и баранов назывались чеченцами Аргунского округа «христианскими богами»[51].

Итак, как можно было убедиться, археологические памятники и отдельные находки, явно относящиеся к домусульманскому периоду, дагестанскими (и чеченскими) преданиями связываются либо с «евреями», либо с «христианами». В связи с последним фактом можно указать, что в южной части Дагестана термин «армяне» (*эрмени*) тождественен понятию «христиане», тогда как в западной части Дагестана местная традиция ассоциирует понятие «христиане» с «грузинами» (*гюрджи*), что обусловлено тем, что в средневековый период христианство проникало в южную часть Дагестана с территории Албанского католикосата, который иерархически был подчинен Армянской апостольской церкви, тогда как в нагорную часть Дагестана христианство проникало преимущественно с территории, находившейся в ведении автокефальной Грузинской православной церкви.

Таким образом, если в дагестанских преданиях о возникновении старинных дагестанских сел фигурируют главным образом «евреи», то в преданиях о старинных археологических памятниках, не имеющих явной мусульманской символики, они именовались либо «еврейскими», либо «христианскими» («армянскими», «грузинскими» или «русскими»). При этом большинство указанных памятников располагается вне ареала традиционного расселения горских евреев (средневекового периода и Нового времени) и вне зоны активного проникновения христианства. Последнее утверждение в особенной степени относится к аулам Чирката и Арчо (см. выше), близ которых, в отличие от некоторых других зон расселения аварцев, не зафиксировано каких-либо памятников, указывающих на распространение там христианства[52].

Итак, традиция именования «еврейскими» или «христианскими» (или же одновременно «еврейскими» и «христианскими», как иллюстрируют некоторые из приведенных выше примеров) артефактов, относящихся к домусульманскому периоду, подтверждает гипотезу о том, что легенды, связывающие основание некоторых из дагестанских аулов с «христианами» или «евреями», являются указанием на древность самих этих аулов.

Данный вывод существенно отличается от объяснений, предлагавшихся исследователями ранее. Так, В.Ф. Миллер принимал легенды о еврейском происхождении населения некоторых дагестанских аулов за чистую монету[53], а С.А. Арутюнов заключал, что «группы населения, исповедовавшие иудаизм, целыми общинами участвовали в этногенезе аварцев, татов-мусульман и других народов Дагестана…»[54]. По мнению М.-Р.А. Ибрагимова, данные предания свидетельствуют об ассимиляционных процессах среди горских евреев[55]. Более того, А.К. Аликберов, рассматривая легенды об именовании «евреями» карчагских и арагских лезгин, связывает происхождение последних с евреями[56]; другие же дагестанские легенды такого рода относятся, по

его мнению, либо к евреям, либо к хазарам[57]. Предположение о хазарском происхождении дагестанских топонимов со значением «еврейский» еще раньше высказывалась М.Г. Магомедовым[58].

Особо стоит рассмотреть предположение М.А. Агларова о том, что упоминание в мунийском предании о ЖугьутI-хане может указывать на вхождение владений последнего в состав Хазарского каганата; при этом М.А. Агларовым подразумевается, что владения Сураката Аварского в состав Хазарского каганата не входили[59]. Однако необходимо обратить внимание, что в письме хазарского царя Иосифа в числе его данников названы *Б.г.да* (около Баб ал-Абваба, то есть Дербента) и *С.р.ди*[60], что можно реконструировать как соответственно *Кайтаг*[61] и *Сарир*[62]; но поскольку именно Сарир и принято считать наиболее ранним государством на территории расселения современных аварцев[63], то как раз владения Сураката Аварского, а не ЖугьутI-хана должны были бы входить в состав Хазарского каганата или же находиться в политической зависимости от него. Таким образом, предлагаемое М.А. Агларовым соотнесение исторических реалий предания о ЖугьутI-хане с эпохой Хазарского каганата не находит опоры в источниках.

С другой стороны, объяснение имени ЖугьутI-хан с позиций обоснованной выше гипотезы о том, что именование «еврейским» в такого рода дагестанских легендах следует расценивать как указание на «старинность», «древность», не встречает никаких препятствий. При этом следует обратить внимание, что в обозримом прошлом у андийцев не было ханов: андийский джамаат (*андал*; самоназвание андийцев — *гъванал*[64]) имел республиканское устройство[65]. Но, судя по всему, так было не всегда, так как, согласно мунийскому преданию, в старые времена у них были эмиры, которые по-андийски назывались *рехедол*[66]. Вероятно, с последним титулом[67] и следует сопоставлять имя ЖугьутI-хана.

Предположение о синонимичности в разбираемых легендах понятий «еврейский» и «старинный» позволяет внести ясность и в другие приведенные выше предания. Например, легенду об основателях селений Мекеги, Мулебки, Губден и Кадар с *ЖугьутIела шибарко* — «Еврейским поселением» следует расценивать, во-первых, как отражение большой древности самих этих аулов и, во-вторых, как претензии его жителей на связь с поселением, значительно более ранним, чем их собственное.

Что же касается упомянутой выше традиции об основании аварского аула Араканы персами, то в данном случае, вероятно, отразилась народная память о том, что это селение было основано завоевателями, а поскольку в Дагестане ни армяне, ни евреи в роли завоевателей никогда не выступали, то их место занял другой этнос, с экспансией которого дагестанцы сталкивались не раз. Что же касается присут-

ствия в легенде помимо персов еще и евреев, то здесь, скорее всего, имеет место дань общедагестанской «модели» включения в легенды такого рода «еврейского» элемента.

Во всех перечисленных случаях мнимым «евреям» обычно приписывались те стереотипные представления, которые обычно связывают с горскими евреям, причем далеко не во всех случаях именование «евреями» жителей тех или иных дагестанских сел носит пейоративный характер.

В качестве параллелей к данной традиции можно сослаться на легенду о происхождении фамилий кабардинских князей: одна из них возводилась к евреям, другая — к армянам, третья — к грузинам[68]. Можно также указать на очень популярную в средневековый период легенду о еврейском происхождении рода Багратидов[69] (армянск. *Багратуни*, грузинск. *Багратониани / Багратиони*), управлявших первоначально армянской провинцией Сперкʿ, позднее, всей Арменией, еще позднее княжеством Тао-Кларджети и затем — уже в качестве царей — всей Грузией. Однако и в том и в другом случае речь идет о происхождении аристократических родов, а не о населении тех или иных сел. Кроме того, в самом Дагестане у высшей аристократии существовала иная тенденция в поисках своих исторических корней: практически все они возводили свое происхождение к знатным арабским воинам и даже к роду пророка Мухаммада[70].

Дагестанская традиция именования основателей старейших аулов «евреями», а также «христианами» («армянами», «грузинами», «русскими»), несомненно, возникла в мусульманский период истории дагестанских народов, так как только с утверждением ислама, являвшегося наиболее молодой из авраамических религий, могло возникнуть представление о том, что самые старые аулы, а также памятники, артефакты и т.д., относящиеся к домусульманскому периоду, могут быть связаны с приверженцами авраамических религий, которые существовали до пророка Мухаммада.

Наиболее близкой к рассматриваемому дагестанскому материалу в отношение семантики является распространенная в среде пуштунских племен Афганистана и Пакистана легенда об их происхождении от десяти потерянных израильских колен[71]. Судя по всему, значительно раньше появилась легенда о происхождении от тех же десяти израильских колен некоторых групп таджиков и узбеков[72], причем наиболее ранний отголосок этой темы, исследованной Е. Абдуллаевым, относится к сасанидской эпохе (226–651 гг.): речь идет о сообщении анонимного среднеперсидского географа о том, что город Хорезм был основан евреем Нарсе[73]. Любопытно, что данная легенда была распространена не только среди самих таджиков и узбеков, но и среди среднеазиатских евреев. В связи с этим Е. Абдуллаев отмечает следующее: «Цель мифа о еврейском предке — легитимация культурных претен-

зий **коренного** народа на равенство с другими древними народами, тогда как миф о потерянном колене служит легитимации культурных претензий «пришлого» народа на равенство с коренными»[74].

Полагаю, что данное заключение актуально и для дагестанской действительности, но с незначительной поправкой: мотив «десяти потерянных колен» в дагестанских легендах отсутствовал. По всей видимости, это было связано со слабым знакомством дагестанских мусульман с библейскими историческими сюжетами, а также и с тем, что на происхождение от «десяти потерянных колен» претендовали сами горские евреи, во всяком случае, легенды такого рода были распространены в среде горско-еврейских раввинов начиная по-крайней мере с XVII в.[75]

Горским евреям не могло не импонировать, что многие из дагестанских горцев возводили свое прошлое к «евреям», правда, при этом горские евреи не подозревали о том, что определение «еврейское» в данном случае синонимично эпитету «старинное», и принимали соответствующее именование за подлинную реальность. В результате в еврейской среде формировались собственные мифологемы относительно «еврейского» прошлого их мусульманских соседей. Прежде чем перейти к их рассмотрению, необходимо сказать о том, что евреев конечно же не могло не удивлять обилие «евреев» в горной зоне, где, как это хорошо было известно горским евреям, их предки в обозримом прошлом никогда не жили. Поэтому в общении со своими лезгинскими, аварскими или даргинскими информаторами они не могли не обращаться к ним за доказательствами былого еврейского прошлого. И такие «доказательства» находились — в виде якобы обнаруженных в стенах домов Талмудов и свитков Торы, «еврейских знаков» и «еврейских надписей», правда, все подобные «доказательства» являлись не более чем новыми элементами тех же легенд.

Поскольку самим дагестанским горцам семантика именования основателей старинных аулов «евреями» была известна, то никаких доказательств своего «еврейского» прошлого им не требовалось — доказательства требовались в общении с настоящими евреями, то есть с горскими евреями. А тем предъявляемых «доказательств» вполне хватало, и уже в самой горско-еврейской среде находилась новая «аргументация» такого рода. Так, в XIX в. И.Ш. Анисимов писал, что жители селений Ахты и Араканы «хранят, как святыню, еврейские книги, перешедшие к ним от их предков-евреев». И далее: «Жители этих аулов до сих пор дают детям своим имена своих отцов и матерей, взятых из Ветхого Завета и носимые горскими евреями»[76]. Разумеется, примеров такого рода имянаречения И.Ш. Анисимов не приводит, так как сыскать их было невозможно, а если бы и удалось обнаружить, то очень быстро бы выяснилось, что эти имена были восприняты горцами через кораническую традицию.

Еще один пример такого же рода: в 1978 г. мною было записано широко распространенное в Дербенте предание о том, что в некоторых семьях в с. Ахты хранятся свитки Торы; перед наступлением субботы ахтынские женщины зажигают свечи, достают Тору и читают ее; умение читать по-еврейски передается у них по наследству, но смысла прочитанного они не понимают[77].

Мотив, связанный с зажиганием свечей в канун субботы, был отмечен также Б.В. Миллером: «Отметим еще зажигание свечей в интересном по своей этимологии лезгинском селении Хазры (Xəzri), в северной части Кубинского уезда»[78].

Несколько таких же легенд фигурирует в работе Б.Б. Маноаха (который сам происходит из горских евреев):

1. «…Один из коренных жителей села Ахты, лезгин, переехавший жить в Дербент еще в 30-е годы, — некто Давлетханов, — не скрывал, что его предки были евреями, и при каждом удобном случае вспоминал, что его мать всегда ставила субботние свечи, в субботу не готовила обед и вообще не делала ничего, что евреям запрещено делать в этот день. Он также говорил, что у них в доме спрятан свиток Торы и другие религиозные атрибуты. На вопрос, почему бы все это не отдать в синагогу, он отвечал: «По завещанию наших предков эти вещи должны вернуться к народу тогда, когда наша община, насильно превращенная в мусульман, вернется в лоно своей религии…»[79].

2. «В селении Нювдюн, в 15–20 км севернее Кубы, в горах, живут «таты», у которых хранится Сефер-Тора и другие религиозные книги. Эти «таты» и поныне ставят субботние свечи, но во всем этом признаются только евреям, и то исключительно близким друзьям.

На неоднократные просьбы евреев продать им Сефер-Тору те отказывают им в этом. Они уверены, что придет время, когда они сумеют снова признать себя принадлежащими к иудейской религии, как завещали им их предки. Каждое поколение уверено, что это произойдет еще при его жизни»[80].

3. Об ауле Усуг: «…При Советской власти многие научные экспедиции Москвы и Ленинграда побывали в этом ауле и искали свитки Священной Торы и другие культовые принадлежности. Но жители аула категорически отказались передавать эти реликвии своей веры. Они надеются, что наступит время, когда их потомки вернутся к вере своих отцов»[81].

Подобные легенды активно циркулировали в Дербенте в в 70-е годы прошлого века. В те времена свитки Торы в горах «искали» не только «научные экспедиции», но и дербентские раввины. Некоторые из них (не могу называть их по именам) даже видели эти свитки «собственными глазами», но хозяева категорически отказывались их продавать. Кстати, «охота» за такими свитками продолжается и поныне: по словам Дибияева Шими Мигировича, председателя еврейской ре-

лигиозной общины г. Махачкалы, он многократно пытался выкупить в горных аулах такие свитки, «но они не хотят продавать»[82].

В тех случаях, когда предпринимаются реальные попытки обнаружить «еврейские» артефакты такого рода, они неизменно терпят фиаско. Так, в г. Буйнакске мною была зафиксирована легенда о существовании близ аула Араканы пещеры с еврейской надписью над входом[83]. Несколько позднее мною была предпринята попытка навести справки о пещере через А.-Г.М. Нурмагомедова. Тот во время своей поездки в Араканы получил от информанта подтверждение существования пещеры: информант «видел ее собственными глазами». После моей просьбы уточнить местонахождение пещеры тот же информант сообщил А.-Г.М. Нурмагомедову, что на самом деле еврейская надпись находится не над входом в пещеру, а на балке дома в с. Араканы… В следующий раз выяснилось, что это была не еврейская надпись, а «еврейский знак». И только после пятой или шестой попытки информант сообщил, что дом уже перестроили и указанная балка не сохранилась.

Судя по всему, араканцы уже давно успели привыкнуть к интересу, проявляемый к их аулу горскими евреями, и потому указанный информант А.-Г.М. Нурмагомедова, зная о том, что тот наводит справки о пещере для своего коллеги, «ученого из Махачкалы», который является горским евреем, выдал весь тот набор легендарных мотивов, заготовленный специально для горско-еврейского слушателя.

Другой пример такого рода имел место в конце 90-х годов прошлого века, когда в Дагестан приехала израильская телевизионная группа, снимавшая научно-популярный фильм о хазарах. Они в первую очередь направились в Араканы и по приезде туда спросили у первого же попавшегося мальчика, сохранились ли в их ауле еврейские памятники. Мальчик тут же повел их к какому-то полуразрушенному дому и сказал, что это была «еврейская мечеть» и что в ее стене нашли еврейскую книгу. Разумеется, журналистам рассказали и многие другие легенды такого же рода. Но главное впечатление состоит в том, что в Араканах даже дети знают, чего от них хотят услышать евреи.

Таким образом, еврейские мифологемы, возникшие на основе легенд о «еврейском» прошлом древнейших дагестанских аулов, проникали обратно в мусульманскую среду и получали там новое развитие, что не может не производить впечатления игры, в которой каждая из сторон подыгрывает друг другу.

Любопытно также, что в обыденном сознании горских евреев соответствующие факты воспринимались не без лукавства: *они* произошли от *нас*. Разумеется, при этом никто всерьез не рассматривал идею о прямом происхождении дагестанских горцев от горских евреев — обычно происхождение от *нас* объясняли происхождением от прозелитов, таких же как иудейские хазары, причем распространение иудаизма среди горцев, как правило, приписывали тем же хазарам.

Таким образом, предания, связывающие население отдельных дагестанских аулов с евреями, имеют самую различную мотивацию: в одних случаях именование мусульман «евреями» связано с тем, что те являются жителями бывших еврейских кварталов, в других — с использованием в традиционном декоре «еврейской» символики, такой как гексаграмма, в третьих — с занятием «еврейским» промыслом, в четвертых — с приписываемыми жителям того или иного села необычайной расторопностью и деловитостью, что обычно связывается с евреями. И, наконец, еще один типологический ряд именования ряда аулов «еврейскими» имеет семантику «старинный».

---

[1] Приношу благодарность сотрудникам Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской АН (далее: ИИАЭ), любезно предоставившим материал по теме настоящей статьи.

[2] *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. М., 1963. С. 220.

[3] *Агларов М.А.* Сельская община в Нагорном Дагестане в XVII–XIX в. (Исследование взаимоотношения форм хозяйства, социальных структур и этноса). М., 1988. С. 124, 145, 146; С. 225. Прим. 220.

[4] Полевой материал экспедиции автора в г. Москве. Выступление С.А. Арутюнова на научной сессии, посвященной 140-летию горско-еврейского этнографа И.Ш. Анисимова. Москва, 9 июля 2002 г.

[5] *Semenov* 2003 — *Semenov I.* The Mountain Jews in the Caucasus: Certain Aspects of Ethnic Identifications // Central Asia and the Caucasus. 2003. №3 (21). P. 167; *Ибрагимов М.-Р.А.* Этнокультурные процессы у горских евреев Дагестана // Ихилов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Сб. ст. / Сост. Г.Б. Мусаханова. Махачкала, 2004. С. 86.

[6] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, апрель 2002 г. Информант — М.Р.А. Ибрагимов.

[7] *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал–хака'ик» (IX–XII вв.). М., 2003. С. 455. Прим. 23.

[8] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, апрель 2002 г. Информант — Р.И. Сефербеков.

[9] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, ноябрь 2006 г. Информант — М.А. Дадаев.

[10] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, ноябрь 2006 г. Информант — А.А. Хазамов.

[11] См.: *Ихилов М.М.* Горские евреи (из неопубликованного) // Ихилов Михаил Мататович: ученый, воин, гражданин. Сб. ст. / Сост-ль Г.Б. Мусаханова. Махачкала, 2004. С. 53.

[12] *Датхаев Ю.И.* О бухарских евреях. Нью-Йорк; Денвер, 1995. С. 27.

[13] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, ноябрь 1979 г. Информант — Г.Б. Юшваева. Тетр. 2.

[14] Полевые материалы экспедиции Лугуева Сергея Абдулхаликовича, зав. отделом этнографии ИИАЭ. Информант — А.Д. Лугуева. Тетр.1.

[15] *Магомедов Р.М.* По аулам Дагестана: Выписки из полевых дневников. Махачкала, 1977. С. 126.

[16] Полевые материалы экспедиции Алиева Багомеда Гадаевича, проф., д-ра ист. н., гл. науч. сотр. ИИАЭ. Тетр. 1.

[17] Полевые материалы экспедиции Гаджиева Муртазали Серажутдиновича, проф., д. ист. н., вед. науч. сотр. ИИАЭ в Сергокалинском районе РД, август 1990 г. Информант: Ш.Г. Запиров. Тетр. 1.

[18] *Магомедов Р.М.* По аулам Дагестана: Выписки из полевых дневников. С. 127.

[19] Полевые материалы экспедиции Алиева Багомеда Гадаевича. Тетр. 1. У горских евреев женщины, близкие покойного, во время оплакивания действительно расцарапывают себе лица.

[20] История Ирхана / Введ., пер., коммент. А.Р. Шихсаидова // Шихсаидов А.Р., Айтберов Т.М., Оразаев Г.М.-Р. Дагестанские исторические сочинения. М., 1993. С. 167. Комм. 2.

[21] Там же. С. 164.

[22] Материалы 14-й ежегодной международной междисциплинарной научной конференции по иудаике. Москва, 30 января 2007 г. Тезисы докладов.

[23] *Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы // Сб. материалов, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. Вып. III. М., 1888; отд. изд. — М., 1888; М., 2002. С. 26. Все ссылки по последнему изданию.

[24] «Шамхалов, ныне аспирант Научно-исследовательского института народов востока в Москве» (*Миллер Б.* Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы) // Изв. Общества обследования и изучения Азербайджана. №8. Вып.7. Баку, 1929. С. 21. Прим. 3).

[25] Сел. Гумбет — ныне административный центр Гумбетовского района РД.

[26] Темир-Хан-Шура — ныне г. Буйнакск, РД.

[27] *Миллер Б.* Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы). С. 21.

[28] Полевые материалы экспедиции автора в г. Буйнакск РД, январь 2003 г. Информант — О.М. Османов. Тетр. 1.

[29] *Шиллинг Е.М.* Дагестанская экспедиция 1946 г. // Краткие сообщения Института Этнографии АН СССР. 1947; *Он же.* Очерки по этнографии андийцев // Архив Института этнологии и антропологии. 1948. Д. 7629. С. 100; *Агларов М.М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 12, 20, 23–24, 32.

[30] *Маноах Б.Б.* Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). Иерусалим, 1984. С. 11. О «еврейском» прошлом с. Шюдюх см. также: *Дымшиц В.А.* Краткий отчет об экспедиции в Азербайджан в июне 1997 года // Кавказская газета. Нетания (Израиль). №53. Январь. 2008. С. 8.

[31] *Маноах Б.Б.* Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). С. 12.

[32] *Агларов М.М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 12.

[33] Там же. С. 32.

[34] *Шиллинг Е.М.* Дагестанская экспедиция 1946 г.; *Он же.* Очерки по этнографии андийцев // Архив Института этнологии и антропологии. С. 100.

[35] *Ибрагимов М.-Р.А.* Горские евреи // Народы Дагестана / Отв. ред. С.А. Арутюнов и др. М., 2002. С. 525.

[36] *П.У.* Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. Тифлис, 1869. С. 8.

[37] Центральный государственный архив РД. Ф. 150. Оп. 1. Д. 6. Л. 64–65.

[38] Там же. Л. 64–65.

[39] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, апрель 2002 г. Информант — М.-Р.А. Ибрагимов.

[40] *Гасанов М.Р.* Очерки истории Табасарана. Махачкала, 1994. С. 84.

[41] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, апрель 2002 г. Информант — Д.М. Магомедов.

[42] *Сергеева Г.А.* Арчинцы. М., 1967. С. 21.

[43] *Бакиханов А.-К.* Гюлистан-и Ирам / Ред–я, коммент., примеч. и указ–ли З.М. Буниятова. Баку, 1991. С. 23.

[44] *Маммаев М.М.* Зирихгеран–Кубачи: Очерки по истории и культуре. Махачкала, 2005. С. 195.

[45] *Бакиханов А.-К.* Гюлистан-и Ирам. С. 63. О культе Абу-Муслима в Дагестане см.: *Бобровников В.О., Сефербеков Р.И.* Абу-Муслим у мусульман Восточного Кавказа (к истории и этнографии культов святых) // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М., 2003. С. 154–214.

[46] Полевые материалы экспедиции автора в г. Дербент РД, февраль 1979 г. Информант — Ф.М. Мурзаханова. Тетр. 2.

[47] Консультация Шихсаидова Амри Рзаевича, доктора исторических наук, проф., главн. научн. сотр. ИИАЭ.

[48] *Магомедов Р.М.* По аулам Дагестана: Выписки из полевых дневников. С. 84.

[49] О городище Арменкала см.: *Абакаров А.И., Давудов О.М.* Археологическая карта Дагестана. М., 1993. С. 242.

[50] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, ноябрь 2006 г. Информант — Х.Г. Магомедсалихов.

[51] *Ипполитов А.П.* Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. I. Тифлис, 1868. С. 49–50.

[52] Многократные консультации ст. науч. сотрудника ИИАЭ Д.М. Магомедова на протяжении 2006–2007 гг.

[53] *Миллер В.Ф.* Материалы для изучения еврейско-татского языка. СПб., 1892. С. III.

[54] *Арутюнов С.А.* Предисловие // Анисимов И.Ш. Кавказские евреи-горцы. М., 2002. С. 11.

[55] *Ибрагимов М.-Р.А.* Этнокультурные процессы у горских евреев Дагестана. С. 525.

[56] *Аликберов А.К.* Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (IX–XII вв.). С. 455. Прим. 23.

[57] Там же. С. 65, 112–113, 143, 454, 455.

[58] *Магомедов М.Г.* Образование Хазарского каганата. По материалам археологических исследований и письменных данных. М., 1983. С. 173–174.

[59] *Агларов М.М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 12, 23–24.

[60] *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. Л., 1932. С. 100.

[61] *Семенов И.Г.* Топонимика Северо-Восточного Кавказа в материалах еврейско-хазарской переписки // Вопросы истории Дагестана. [4.] К 80-летию проф. В.Г. Гаджиева. Махачкала, 2005. С. 234.

[62] *Westberg F.* Beiträge zur Klärung oriental. Quellen über Osteuropa. 1900. S. 307; *Коковцов П.К.* Еврейско-хазарская переписка в X веке. С. 104. Прим. 8; *Семенов И.Г.* Топонимика Северо-Восточного Кавказа в материалах еврейско-хазарской переписки. С. 233. См. также: *Айтберов Т.М.* Центральная часть Восточного Дагестана в VII–XIII вв. (к хронологии и географии борьбы с мусульманами) // Освободительная борьба народов Дагестана в эпоху Средневековья. Махачкала, 1986. С. 28.

[63] *Бейлис В.М.* Из истории Дагестана VI–XI вв. (Сарир) // Исторические записки. 73. 1963; *Минорский В.Ф.* История Ширвана и Дербенда X–XI вв. С. 132–137; История Дагестана. Т. 1. М., 1967. С. 123–124, 182.

[64] *Агларов М.М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 3.

[65] Там же. С. 153–158.

[66] *Хашаев М.-Х.* Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961. С. 240.

[67] Этимология термина *рехедол* остается неизвестной (*Агларов М.М.* Андийцы: Историко-этнографическое исследование. С. 32).

[68] См., напр.: *Бгажноков Б.Х.* Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 88.

[69] История Армении Моисея Хоренского 1893 — История Армении Моисея Хоренского / Пер. Н.О. Эмина. М., 1893. 1. 22.

[70] *Бакиханов А.-К.* Гюлистан-и Ирам. С. 64 сл.

[71] К сожалению, академические исследования по данной теме мне не известны; я располагаю лишь не вполне внятными материалами статьи Александра Майстрового «Мои праотцы — израильтяне» в газете «Новости недели» (Израиль) (см.: http://www.isra.com/lit/item.phtml — 19.05.2007).

[72] *Абдуллаев Е.* Миф об утерянном колене в исследованиях по истории Центральной Азии // Вестник Евразии. М., 2006. № 1 (31). С. 164–166.

[73] A Catalogue 1931 — A Catalogue of the Provincial Capitals of Eranshahr / Pahlavi Text, Version and Comm. by J. Markwart; ed. by G. Messina. Roma, 1931. P. 11.

[74] *Абдуллаев Е.* Миф об утерянном колене в исследованиях по истории Центральной Азии. С. 167 (выделено Е. Абдуллаевым).

[75] См., напр.: *Гербер И.Г.* Известие о находящихся с западной стороны Каспийского моря между Астраханью и рекою Курою народах и землях и их состоянии в 1728 году // Ежемесячные сочинения и переводы к пользе и увеселению служащие.1760. Июль; Август; Сентябрь; Октябрь. С. 305–306.

[76] *Анисимов И.Ш.* Кавказские евреи-горцы. С. 26.

[77] Полевые материалы экспедиции автора в г. Дербент РД, ноябрь 1978 г. Информант — Н.М. Ханукаев.

[78] *Миллер Б.* Таты, их расселение и говоры (материалы и вопросы). С. 21.

[79] *Маноах Б.Б.* Пленники Салманасара (Из истории евреев Восточного Кавказа). С. 23–24.

[80] Там же. С. 24.

[81] Там же. С. 26–27.

[82] Полевые материалы экспедиции автора в г. Махачкала РД, март 2003 г. Информант — Ш.М. Дибияев. Тетр. 1.

[83] Полевые материалы экспедиции автора в г. Буйнакск РД, июнь 2004 г. Информант — Б.Р. Пашаев.

*Велвл Чернин*

# «Нет тут Божьих казаков»: Религиозная жизнь советского еврейства и еврейская советская литература 60–80-х гг.

Общеизвестно, что религиозная жизнь советского еврейства в 60-е гг. XX в., в конце так называемой «хрущевской оттепели», была бедной, что отражено в исторических и социологических работах, касающихся жизни советского еврейства в указанный период[1]. Краткий период оживления еврейской религиозной активности в СССР после окончания Второй мировой войны сменился уже в конце 40-х — начале 50-х годов возобновлением гонений против нее[2].

Система легального еврейского религиозного образования в СССР отсутствовала. К 60-м гг. в СССР почти не осталось раввинов, имевших смиху. Раввин Московской хоральной синагоги Ш. Шлифер пытался хотя бы частично решить эту проблему, добившись в 1957 г. от властей разрешения на открытие при своей синагоге иешивы «Кол Яаков». Однако уже в мае 1957 г. началась новая кампания по борьбе с иудаизмом, сопровождавшаяся, в частности, закрытием синагог. В итоге по всему СССР с его более чем двухмиллионным еврейским населением осталось менее 100 действующих синагог и молитвенных домов[3].

К указанному периоду уже выросли два поколения советских евреев, не получивших в своем подавляющем большинстве какого бы то ни было религиозного воспитания. Люди не знали еврейского алфавита и понятия не имели, с какой стороны открывается молитвенник. Подавляющее большинство прихожан все еще действовавших синагог составляли лица старшего поколения, выросшие в принципиально иных условиях. Многие из этих людей на протяжении долгих лет были оторваны от религиозной активности и лишь на старости лет в той или иной степени вернулись к ней.

Допущение такого рода едва теплящейся религиозной жизни было вполне естественно. Советская идеология рассматривала религию вообще и иудаизм в частности в качестве отмирающего пережитка, осколка исчезнувшего мира прошлого. Поэтому власти были готовы

относиться с некоторой долей терпимости к проявлениям религиозности лишь со стороны стариков, но ни в коем случае не со стороны тех, кого принято было называть «новым поколением советских людей, выросших при социализме».

На начало 60-х гг. приходится издание массовыми тиражами целого ряда публицистических работ, направленных против иудейской религии[4]. В контексте данной статьи среди всех авторов публикаций такого рода следует обратить особое внимание на фигуру Мойше (Моисея) Беленького (1910–1995, с 1991 гг. в Израиле), параллельно активно выступавшего в качестве литературного критика на идише[5], а также по-русски, но всегда по вопросам еврейской художественной литературы[6].

Суть взглядов Мойше Беленького как советского публициста на иудаизм сводится к следующему его высказыванию: «В среде верующих евреев нашей страны необходимо решительно разоблачать миф о сверхъестественном происхождении иудейской религии, праздников и обрядов, научно освещая причины появления и эволюции культа Яхве, показать реакционную сущность иудаизма и синагоги»[7]. Выступая в качестве еврейского литературного критика, Мойше Беленький, в сущности, остается на тех же позициях. Так, в своем предисловии к посмертному изданию незавершенного цикла исторических романов большого советского еврейского прозаика Натана Забары (1908–1975) «Galgal hakhoyzer» («Колесо вертится»)[8], посвященного средневековой еврейской истории[9], Мойше Беленький — литературный критик считает нужным упрекнуть Натана Забару в том, что «один из крупнейших средневековых еврейских поэтов Иегуда Галеви ... , в которого, кстати, буквально влюблен Иоэль (главный персонаж цикла романов Натана Забары. — *В.Ч.*), придерживался мнения, согласно которому аристотелизм может подорвать основы иудаизма. В своем философском труде «Книга Кузари» он защищает еврейскую религию и отвергает ценность древнегреческой философии. Он считает, что иудаизм нельзя критиковать, потому что он является квинтэссенцией нашего бытия и сознания»[10].

Несмотря на то что Мойше Беленький находился в остро конфликтных отношениях с бессменным главным редактором журнала «Советиш геймланд» («Sovietish Heimland»), основанного в 1961 г. и являвшегося на протяжении десятилетий основной трибуной советской литературы на идише, Ароном Вергелисом (1918–1999), и периодически публиковал свои литературно-критические статьи в варшавской газете «Фолкс-штиме», что воспринималась как своего рода фрондерство, следует подчеркнуть, что конфликт между этими двумя деятелями советской еврейской культуры был вызван личной конкуренцией между ними, а не какими-либо идеологическими разногласиями, в том числе по вопросу об отношении к религии.

Вместе с тем следует отметить и тот факт, что Мойше Беленький, в отличие от Арона Вергелиса, владел древнееврейским языком, был знаком с классической религиозной еврейской литературой и действительно разбирался в еврейской традиции. Написанные им на русском языке книги подчеркнуто антирелигиозного содержания «Критика иудейской религии» и «Что такое Талмуд» парадоксальным образом принесли определенную пользу: дали возможность многим советским евреям, лишенным какого-либо религиозного образования, получить хотя некоторое представление о традиционной религии своего народа.

Что же касается советской еврейской художественной литературы названного периода, то она в полном соответствии с официальной линией игнорировала тот факт, что в СССР все еще продолжали существовать еврейские религиозные общины. В произведениях тех или иных советских еврейских писателей встречаются описания религиозного быта «черты оседлости» или отдельные намеки и образы, так или иначе связанные с указанной тематикой, однако практически никаких реальных художественных описаний агонизирующих еврейских религиозных общин послевоенного периода в СССР в этих произведениях не найти. И редкие исключения лишь подчеркивали это правило. Именно о таких исключениях пойдет речь в данной статье.

Советскими еврейскими писателями, уделившими в своих произведениях серьезное внимание именно этой, тщательно игнорировавшейся их коллегами тематике, оказались два чрезвычайно отличавшихся друг от друга прозаика — Цви Прейгерзон (1900–1969) и Гешл (Heshl) (по–русски оба они носили одно и то же имя — Григорий) Рабинков (1908–1981). Следует отметить, что как Цви Прейгерзон, так и Гешл Рабинков не принадлежали — каждый в силу своих причин — к основному потоку еврейской советской литературы. И не случайно, что именно эти двое из всех советских еврейских писателей послесталинского периода уделили серьезное внимание малопопулярной теме современной для них жизни еврейских религиозных общин.

Говоря о Цви Прейгерзоне и Гешле Рабинкове, следует помнить, что речь идет о двух чрезвычайно различных писателях, различных как по уровню их таланта, так и по языку их творчества, и по отношению к советской действительности, и по степени их готовности считаться с идеологическим диктатом. Соответственно и их подход к отражению такого «идеологически сомнительного» с точки зрения советского официоза явления, как еврейская религиозная жизнь, был кардинально противоположным. Анализ этих двух противоположных тенденций будет проведен на материале двух рассказов: «Двадцать богатырей» («Esrim ha-gibborim») Цви Прейгерзона и «Летучая мышь» («A fledermoyz») Гешла Рабинкова, обнаруживающих при всем

своем отличии целый ряд отчетливых параллелей на уровне основного сюжета и его отдельных деталей.

Гешл Рабинков провел большую часть жизни в Биробиджане. Языком его творчества был идиш. В период, о котором идет речь в данной статье, и позднее он время от времени публиковал свои произведения — статьи и рассказы — в местной газете «Биробиджанер штерн», в московском журнале «Советиш геймланд» и в коллективных сборниках[11]. На идише, языке оригинала, произведения Гешла Рабинкова никогда не были изданы отдельной книгой. Его архив, фактически не разобранный до сих пор, остается в Биробиджане. Рассказ «Летучая мышь», о котором пойдет речь далее, был опубликован на идише в 1964 г. в журнале «Советиш геймланд»[12]. В переводе на русский язык, выполненном самим автором, этот рассказ был включен в сборник «Земляки», вышедший в свет в Москве в 1977 г.[13]

Редкость публикаций произведений Рабинкова в столичном журнале «Советиш геймланд» и тот факт, что на языке оригинала сборник его рассказов так и не был никогда издан, вполне созвучны тому обстоятельству, что он держался на некоторой «дистанции» от журнала «Советиш геймланд» и его редактора Арона Вергелиса. Еврейскую автономную область в редколлегии журнала представлял другой писатель — Бузи (Борис) Миллер. В конце 70-х гг. автор данной статьи переписывался с Гешлом Рабинковым и на основании его писем позволяет себе утверждать, что «самодистанцирование» писателя от «Советиш геймланд» и Арона Вергелиса имело определенную идеологическую подоплеку. В то же время он был достаточно осторожен, чтобы избегать прямого конфликта с истеблишментом советской еврейской литературы.

В отличие от Рабинкова московский прозаик Цви Прейгерзон был в полном смысле аутсайдером. По отношению к нему термин «советский еврейский писатель» может быть употреблен лишь с оговоркой. С точки зрения советского литературного официоза он вообще не был писателем. Советским еврейским писателем он может быть назван лишь в силу того, что жил в Советском Союзе и писал о жизни советских евреев на еврейском языке. Однако этим еврейским языком не был идиш. Прейгерзон принадлежал к числу тех немногих еврейских писателей в Советском Союзе, которые на протяжении всех лет советского режима, несмотря на преследования, сохранили верность языку иврит. С середины 20-х гг., когда литературное творчество на иврите было официально запрещено в Советском Союзе, Цви Прейгерзон не имел никакой возможности публиковаться в стране проживания. Он нелегально переправлял свои произведения в Эрец Исраэль и публиковал их под псевдонимом «А. Цфони». В рассматриваемый период рукописи Цви Прейгерзона переправлялись в Израиль сотрудниками израильского посольства в Москве. В 1980 г. архив Цви Прейгерзона

был перевезен в Институт изучения ивритской литературы им. Каца при Тель-Авивском университете.

Заведомая «нелегальность» Цви Прейгерзона как ивритского писателя освободила его от советской цензуры. Идеологически он свободен, хотя психологически и географически остается советским писателем, поскольку его творчество базируется на художественном отображении жизни советских евреев, показанной «изнутри». Рассказ «Двадцать героев» был написан в 1965 г. В авторской рукописи он был назван «Пенсионеры» («Pensionerim») и впервые был опубликован с продолжением в тель-авивской газете «Давар» в 1966 г. В данной статье цитаты приводятся по сборнику прозы Цви Прейгерзона «Страдания по имени» («Khevley shem»)[14].

Несмотря на очевидные различия между двумя прозаиками в степени их внутренней свободы и, как следствие, в их подходе к описываемым событиям, сами ситуации, лежащие в сюжетной основе этих двух их рассказов, поразительно сходны. Как в «Летучей мыши», так и в «Двадцати героях» речь идет о попытке одиночки, полностью советизированного еврея, оторванного на протяжении многих лет от религии, воссоздать еврейскую религиозную общину в провинциальном советском городе. Нет и намека на ностальгические воспоминания о быте уничтоженных Катастрофой местечек. Как Гешл Рабинков, так и Цви Прейгерзон описывают конкретную реальность тех лет, начала 60-х гг., разворачивающуюся перед их глазами «здесь и сейчас», в «стране победившего социализма».

Хронологически очевидно, что какое бы то ни было влияние со стороны Цви Прейгерзона на Гешла Рабинкова в данном случае исключено. Рассказ «Летучая мышь» был опубликован, как уже было сказано, в 1964 г., а рассказ «Двадцать героев» был написан в 1965-м. Однако даже если бы рассказ Цви Прейгерзона был опубликован раньше, сомнительно, что биробиджанский писатель узнал бы об этом. Следует отметить, что Гешл Рабинков владел в определенной степени древнееврейским языком, и его интерес к еврейской религиозной тематике не был случайным. Во времена сталинских репрессий чрезмерный интерес к еврейской религиозной тематике был поставлен ему в вину, и он, как и Цви Прейгерзон и как подавляющее большинство сколько-нибудь значительных деятелей еврейской культуры в СССР (одним из немногих исключений был упомянутый выше Арон Вергелис), провел несколько лет в лагерях[15].

В то же время нельзя исключить возможности некоторого влияния со стороны Гешла Рабинкова на Цви Прейгерзона в самой идее рассказа. Цви Прейгерзон интересовался литературой на идише и имел возможность регулярно читать журнал «Советиш геймланд». Вполне возможно, что он читал рассказ «Летучая мышь», и его собственный рассказ «Двадцать героев», написанный вскоре после этого,

является своего рода реакцией на рассказ Гешла Рабинкова и на его идеологический подтекст, диаметрально противоположный позиции Цви Прейгерзона, как это будет показано ниже.

Оба рассказа написаны в реалистической манере, с обилием бытовых деталей. В обоих рассказах показана в той или иной форме реальность массовой ассимиляции советских евреев. Проблемы, с которыми сталкиваются главные герои рассказов в своих попытках создать из ничего еврейскую религиозную общину, тоже сходны. Все это создает многочисленные параллели между двумя рассказами. В то же время буквально бросается в глаза кардинальное различие в отношении авторов к своим главным героям.

Цви Прейгерзон солидаризируется и даже в известной мере идентифицирует себя со своим героем, Исааком Борисовичем. Кстати, именование персонажа на русский манер — по имени-отчеству, как это было заведено в те годы у пожилых советских евреев, даже когда они говорили на идише, придает описанию дополнительный реалистический штрих. В отличие от Цви Прейгерзона Гешл Рабинков относится к своему персонажу, Исеру (в русской версии — Исаю) Басу, однозначно негативно.

Это отличие в отношении авторов к персонажам становится еще более очевидным, поскольку Цви Прейгерзон ведет свое повествование от первого лица, в то время как Гешл Рабинков — от третьего лица, сохраняя дистанцию между собой и разворачивающимися в его рассказе событиями. Названия рассказов также представляют в этом смысле интерес. В отличие от первоначального, довольно нейтрального названия «Пенсионеры» окончательное название рассказа Цви Прейгерзона — «Двадцать героев» — многозначно. Наряду с недвусмысленным намеком на «двадцатку», то есть минимальное число подписей, которые необходимо было собрать, согласно советскому закону, чтобы иметь возможность претендовать на официальную регистрацию религиозной общины, слово «герои» («gibborim») выражает гордость за тех, кто, преодолев страх, поставил свои подписи. Однако при этом в нем также есть и некоторая доля юмористического отношения к происходящему, исключающая плакатность и лозунговость описания. Гешл Рабинков сам истолковывает название своего рассказа «Летучая мышь» устами анонимного персонажа:

> Откуда только берутся теперь на свете такие летучие мыши! Ладно еще там, где темно, заводятся черти, но у нас, товарищ Бас, ведь светло, так откуда же вы взялись, черт вас знает![16]

Перед главными персонажами двух рассказов стоят не только психологические, религиозные, финансовые, но и сугубо бюрократические проблемы, не являющиеся специфическими именно для евреев,

а касающиеся отношения советских властей к религии в целом. Цви Прейгерзон начинает свой рассказ именно с подробного описания этих проблем:

> Что же сделали власти предержащие? Они обдумали это дело и постановили, что для общественной молитвы требуется не десяток, а два десятка человек, «двадцатка» на языке иноверцев. Почему же было введено сие суровое предписание? Потому что власти заботятся о том, чтобы молитвенный дом имел устойчивую базу прихожан. И закон сей касается не только евреев. Закон о двадцатке распространяется на приверженцев любой религии.
>
> Закон государства — это закон, и нет права пренебрегать им[17].

Гешл Рабинков, несмотря на свое частичное «аутсайдерство», остается насквозь советским писателем, строго следующим диктату самоцензуры. Поэтому он даже не упоминает о советских властях. Ту же самую проблему сбора двадцати подписей для регистрации молитвенного дома он затрагивает лишь вкратце, почти намеком, причем только в русской версии рассказа. Исер Бас говорит о евреях городка, в котором разворачивается действие:

> Неужели среди них не отыщется для начала хоть пары десятков верующих? Или хотя бы считающих себя верующими[18].

То есть пресловутая «двадцатка» упоминается как бы случайно, без ссылки на существование в СССР соответствующего закона. В версии рассказа, изданной на идише, нет и этого намека. Есть все основания полагать, что он имелся в первоначальной рукописи рассказа, однако был вычеркнут при подготовке публикации главным редактором «Советиш геймланд» Ароном Вергелисом, выполнявшим также функции цензора. В подготовке же книги Гешла Рабинкова на русском языке Арон Вергелис не принимал непосредственного участия, и упомянутые фразы сохранились в ней, будучи переведены самим автором непосредственно с рукописи оригинала, а не с журнальной публикации. Почти наверняка той же причиной объясняются и другие расхождения между версиями рассказа «Летучая мышь» на идише и по-русски.

Важно отметить, что в обоих рассказах евреи провинциальных городов понимают, что где-то далеко еще продолжается организованная еврейская жизнь. В русской версии рассказа Гешла Рабинкова главный персонаж, Исер Бас, говорит потенциальным членам своей общины:

> Еврейский народ — народ милосердный (...) Из Москвы нам пришлют настоящий Свиток Торы, а также молитвенники, талесы и филактерии[19].

И потенциальные прихожане переспрашивают с некоей смесью страха и иронии:

> Так откуда, вы говорите, нам пришлют все это оборудование? Из Америки? Или из Израиля[20]?

Кстати, это одно из редчайших в легальной советской еврейской литературе нейтральных, а не враждебных упоминаний Государства Израиль, вероятно, именно поэтому оно было вычеркнуто Ароном Вергелисом при цензурировании текста рассказа «Летучая мышь» на идише.

В рассказе Цви Прейгерзона в той же самой ситуации ощущается инстинктивное и в чем-то ностальгическое стремление членов вновь организующейся общины к контактам с далекими стабильными и активными еврейскими общинами. У Цви Прейгерзона звучит боль там, где у Гешла Рабинкова звучит лишь пугливая ирония, даже если за ней кроется надежда на поддержку извне. Главный персонаж рассказа «Двадцать героев» замечает как бы между прочим:

> Ведь наш город это не Москва и, не рядом будь упомянуты, не Тель-Авив с Иерусалимом, каждый из которых является большим еврейским городом с сотнями тысяч евреев, способными в случае необходимости собрать даже дюжину двадцаток[21].

В провинциальных городах, в которых разворачивается действие рассказов, положение иудейской религии печальное. В «Двадцати героях» Исаак Борисович выносит свой приговор:

> Ересь, богохульство, или, как они это называют, атеизм, господствуют у нас, и не найти вам ни старого, ни молодого еврея, который не был бы еретиком на самом деле или для виду[22].

Старики в рассказе Гешла Рабинкова формулируют ту же проблему короче, резче и с явной издевкой:

> Вчерашний день! Нет тут Божьих казаков![23]

Город, описанный в рассказе Цви Прейгерзона, не имеет имени. Главный герой называет его просто «наш город». Однако ясно, что речь идет об одном из промышленных городов Украины. Тот факт, что не назван какой-либо конкретный город, придает всему описанию обобщенное или, пользуясь советской терминологией, «всесоюзное» звучание. В отличие от этого Гешл Рабинков конкретизирует место действия своего рассказа. Он начинается где-то на Украине, в бывшей

«черте оседлости», в поселке, который, вероятно, в прошлом был еврейским местечком. Но очень скоро вместе с главным персонажем, Исером Басом, действие переносится в некий сибирский поселок под названием «Александровка». Там живет немало «баргузинских» евреев[24], то есть потомков польских евреев, сосланных русскими царями в Сибирь почти две сотни лет назад за участие в польском восстании (этот малоизвестный термин в самом рассказе Гешла Рабинкова не разъясняется). Да и присутствует он только в русском варианте рассказа[25]: в еврейском тексте, отредактированном Ароном Вергелисом, сказано несколько иначе: «Евреев в Александровке наберется несколько сотен семей — и приезжих, и сибиряков»[26].

Мотивы действий главных героев детально описаны в обоих рассказах. Герой Цви Прейгерзона, бухгалтер, вышедший на пенсию, ищет для себя занятие — не ради заработка, а для души:

> В этих обстоятельствах я нашел для себя подходящее дело — организовать у нас «миньян», молитвенный дом. Видел я этот великий позор, наш народ, теряющий свое лицо и медленно умирающий. Пришло новое поколение, не знающее ни иврита, ни идиша, ни Пятикнижия, ни Раши, ни Учения, ни мудрости, ни праздников, ни постов, ни законов, ни обычаев, короче, поколение глупцов, даже не понимающих, чем они согрешили и в чем провинились, что отцы их и отцы отцов их были евреями. И вот наши парни женятся на нееврейских женщинах, а еврейские девушки понапрасну ждут женихов да так и старятся[27].

В рассказе Гешла Рабинкова Исер Бас, бывший торговый работник, только что освободившийся из тюрьмы, где он отбывал срок за совершение некого финансового преступления, приезжает в Александровку к дальнему родственнику. Он приезжает, согласно русской версии рассказа, «по божьим делам». Однако намерения у него сугубо земные. В русской версии рассказа об этом говорится с полной ясностью:

> В умелых руках — молитвенный дом — золотое дно... Коли так, то почему бы тебе, реб Исай, не заняться на старости лет божьим промыслом, правда, в Торе ты не слишком разбираешься, а то, что знал, уже забыл. Мало тебя били в хейдере! Но теперь не это главное. Больших познаний в Святом Писании и в Талмуде тут все равно не требуется. Главное теперь — инициатива![28]

Далее следует детальное описание, совпадающее в обеих версиях рассказа:

> С карандашом в руке он сделал подсчет: С такого–то и такого–то количества верующих мы можем получить столько то и столько то... Не сегодня-

завтра — свадьбы, поминовения, похороны, просто пожертвования на еврейское богослужение от тех, кто сам в вере слаб, но если насесть на него хорошенько, тоже заплатит...[29]

Формально в СССР не запрещалось организовывать новые религиозные общины. Но реальная жизнь базировалась, как известно, не на свободах, декларированных законами, а на неписаных, точнее, непубликуемых правилах. Вот что говорит в этой связи Цви Прейгерзон:

Да не покажется тебе легким это свершение, мой неопытный читатель. Сей труд не удостаивается поддержки со стороны властей — напротив, хотя и есть законы и предписания, есть правила и возможность подачи жалобы, есть свобода совести и отделение религии от государства, но как только берешься организовывать двадцатку, начинаются неприятности[30].

В отличие от Цви Прейгерзона Гешл Рабинков делает вид, что ему не известно о различии между советскими законами и советской реальностью. Его главный персонаж утверждает:

Это можно сделать официально... Законом это не запрещается[31].

В русской же версии рассказа то же высказывание звучит эмоциональнее:

Молитвенный дом советскими законами не запрещается. Пожалуйста, молитесь себе сколько угодно[32].

Однако несмотря на очевидное различие в подходе Цви Прейгерзона и Гешла Рабинкова к данной проблеме в обоих рассказах вырисовывается одна и та же картина: пожилые евреи, с которыми главные герои пытаются договориться об организации миньяна, отказываются по сходным причинам. Даже Гешл Рабинков, несмотря на свою постоянную лаконичность в «скользких вопросах», все же затрагивает эту проблему:

У этого — сын — полковник — ему это не годится: у этого — племянник — в бригаде коммунистического труда — и ему это тоже ни к чему[33].

Цви Прейгерзон ничего не скрывает:

Опасаются люди, что это повредит их детям и детям их детей, их близким и дальним родственникам. У этого жена командует в доме, и он боится

семейного скандала. А у того — дальний родственник — ветеран партии, и нельзя, чтобы на его безупречно чистой биографии появилось хотя бы малейшее пятнышко. У третьего тоже есть родственник, девятая вода на киселе, так он ответственный работник в каком-то учреждении и ему нельзя, Боже упаси, уклоняться от генеральной линии. Короче, тебе приходится говорить с этими трусами, как с деревьями и камнями.

Сбор подписей для двадцатки тяжек, как рассечение Чермного моря. Все уклоняются...[34]

Как Исер Бас, так и Исаак Борисович ведут свою агитацию в пользу создания миньяна, беседуя частным образом с пожилыми евреями. Как заведено в России, эти беседы происходят в обоих рассказах за стаканом чая. Зачастую оба персонажа сталкиваются с подчеркнутым равнодушием и даже с враждебностью к их инициативе. Это ощущает Исер Бас:

Как горохом об стенку. Даже выслушивают вежливо проповеди, предлагают еще стаканчик чаю и — на том оно и остается. Недавно он слыхал, как один из его собеседников хохмил у него за спиной:

Такой зануда: Пьешь чай, так что ж ты говоришь ‘ашер йойцер?’[35, 36].

Исаак Борисович сталкивается даже с евреем, угощающим его порцией советской антирелигиозной пропаганды. Вот как это выглядит в описании Цви Прейгерзона:

Когда приходишь в его дом, он берет на себя труд произнести перед тобой пространную лекцию, заимствованную из сокровищницы антирелигиозной пропаганды. Он забил себе голову этими гнусными материалами — этими брошюрками и статейками, выходящими в свет чуть ли не ежедневно и имеющими своей целью доказать, что нет ни правосудия, ни судьи, что Бог на небесах это якобы не более чем примитивная сказка, лишенная какой-либо реальной основы, что заповеди иудаизма — ничто иное, как следствие эпохи рабовладения и феодализма, что влияние первосвященников и жрецов основывалось на невежестве народных масс, не знающих грамоты[37].

Совершенно очевидно, что речь идет об упомянутых в начале данной статьи пропагандистских публикациях, направленных против иудаизма, в изобилии издававшихся в рассматриваемый период.

На пути главных героев обоих рассказов попадаются и евреи, все еще ощущающие потребность в молитве Всевышнему. Однако под влиянием своих родных и они не готовы делать это открыто. В рассказе «Летучая мышь» (только в версии на идише) портной Фишл Горелик жалуется Исеру Басу:

> У жены в сундуке уже больше тридцати лет лежит его талес, который он надевал только раз в жизни — на свадьбу. Он бы, может, и надевал его время от времени, да Голда не позволяет: «Когда тебя, если будет на то воля Божья, надо будет хоронить, — говорит она, — вот тогда»[38].

В рассказе «Двадцать героев» аналогичный конфликт намного острее. Исаак Борисович рассказывает о визите к одному из его знакомых:

> Время утреннее, и ты находишь его окутанным талесом и увенчанным филактериями. Он стоит в трепете, произнося «восемнадцать благословений». «Мендель Израилевич! — говоришь ты ему после того, как он закончил восхвалять Творца, — подпишите это прошение, и организуем миньян, и перейдем от частной молитвы к общественной». «Исаак Борисович! — отвечает он мне, складывая тем временем, в полном соответствии с предписаниями, ремешки филактерий. — Вы знаете мое затаенное желание. Я мечтаю о синагоге, как в годы былые и дни прошедшие, однако, Исаак Борисович! — продолжает он, укладывая филактерии в потертый мешочек с вышивкой. — Вы ведь знаете моего сына Колю, учителя математики в средней школе. Если я только войду в двадцатку, у него начнутся неприятности». «Как это может быть? — скажут ему. — Ведь вы — воспитатель подрастающего поколения, а своего собственного отца не воспитали![39]»

Отношение авторов к усилиям и устремлениям своих героев отражается, в частности, в тех обстоятельствах, в которых они в итоге находят поддержку своей деятельности. С Исером Басом это происходит во время похорон старого еврея. С Исааком Борисовичем — во время прогулки с внуком. Эти детали служат выражением подсознательных связей: смерть — прошлое, и дети — будущее.

Интересно и отношение авторов двух рассказов к роли женщин в рамках усилий по организации миньяна. В миньяне, организованном Исером Басом, не хватает мужчин, и один из стариков кричит, шутливо обращаясь к женщинам:

> Входите, входите... На безрыбье и рак рыба. Не будет хватать мужчин, так и вы встанете в строй![40]

В рассказе Цви Прейгерзона дело не доходит до абсурда. Никто не предлагает даже в шутку включить женщин в миньян. Однако миньян Исаака Борисовича не мог бы быть организован без помощи женщин — без них не хватило бы подписей для двадцатки. То есть среди «двадцати героев» были и женщины.

В обоих рассказах как бы само собой разумеется, что вновь организованные религиозные общины не в состоянии требовать от своих

членов строгого соблюдения заповедей. В рассказе Цви Прейгерзона возникает целая дискуссия по вопросу, можно или нельзя ехать в субботу, поскольку старые и больные прихожане живут далеко от молитвенного дома. В итоге достигается компромисс, согласно которому «решение этого вопроса следует оставить на совести каждого прихожанина»[41].

В отличие от этого в рассказе Гешла Рабинкова собравшиеся на молитву евреи относятся почти с насмешкой к самой молитве. В русской версии рассказа они едва начинают молитву «Маарив» и тут же прерывают ее смехом:

> — Давайте начнем: «И он милосерден и простит прегрешения», — а как там дальше — не помню, хоть убей.
>
> — Ну, ты, Хиль Маркович, всегда был большим знатоком черных буковок. Еще в хейдере тебя всегда лупили за то, что ты не хотел молиться[42].

У Цви Прейгерзона никто не издевается над молитвой, но и в его рассказе молящиеся не являются большими знатоками «черных буковок»:

> Некоторые из членов двадцатки, правда, не были полными невежами в вопросах веры, но и им пришлось заново учить порядок молитвы[43].

Исер Бас — «Летучая мышь» — терпит поражение. В простой комнате, в которой буквально украдкой собрался его неполный миньян, он сам чувствовал себя неуютно:

> Ему казалось, что даже они — эти несколько старых развалин — смотрят на него с насмешкой...[44]

Совсем иначе это выглядит в рассказе Цви Прейгерзона — его «двадцать героев» побеждают; они преодолевают все трудности, хотя и их миньян тоже собирается на первую молитву в убогой комнатенке. Через своего главного героя — Исаака Борисовича — Цви Прейгерзон дает следующее трогательное и почти поэтическое описание происходящего:

> Был будний день, и молитва — Минха и Маарив — была простая молитва, но я ощутил, словно «еврейская точка»[45] выходит из своего застенка на волю (...) Было нечто трогательное до глубины души в этой бедной комнате. Мы стояли все вместе, миньян пожилых и старых евреев, которым не раз приходилось выстоять в испытаниях, и мы читали «восемнадцать благословений» перед этими зелеными стенами, и каждый шептал, как уж у него получалось, потому что молитвенников у нас еще не было, и не все

из нас знали наизусть порядок молитв. Из соседней комнаты (в которой собрались на молитву женщины. — *В.Ч.*) донесся приглушенный плач...[46]

Обращение к теме современной им религиозной еврейской жизни в Советском Союзе не было для Гешла Рабинкова и Цви Прейгерзона одноразовым. Эта тема затрагивалась и в ряде других их произведений, хотя нигде она не была представлена в столь сконцентрированной форме, как в рассказах «Летучая мышь» и «Двадцать героев». Однако во всех случаях подход двух авторов к данной тематике оставался неизменным: иронично-негативным у Гешла Рабинкова и лирически-сочувственным у Цви Прейгерзона. Так, одним из главных персонажей повести Гешла Рабинкова «Найштот» («Новоград»)[47], действие которой разворачивается в Биробиджане в 60-е гг., является комсомолка Жанна, создающая кружок научного атеизма. Жанне, только что окончившей институт в Москве, абсолютно ясно, что если «в поселке есть несколько евреев, которые ходят в синагогу (...), с этими людьми необходимо вести работу»[48]. Однако в иудейской религии Жанна разбирается слабо, что приводит к комичным ситуациям в ее контактах с верующими, в частности с Исаем Шпарагой:

Разыскивая предметы религиозного культа для уголка атеизма, Жанна нашла на чердаке у одной бабуси молитвенник «Корбн–минхэ» с ветхими, побуревшими от старости страницами. Жанна догадалась, что эта книга как–то связана с религией, но что это за книга она не знала. В книге не хватало обложки. По дороге ей тогда встретился Шпарага (...)

— Товарищ Шпарага — обратилась она к нему — вы-то наверняка знаете, что это за книга?

— А как же? — ответил тот. — Талес.

Жанна приняла это за чистую монету. Стоя затем во дворе у забора, она похвалялась своей находкой перед Гавриэлем и Гдалией:

Большая редкость. Старый талес бабы Меры. Правда, с очень потрепанными страницами...[49]

Двое старых евреев, перед которыми похвасталась своей находкой комсомолка Жанна, восприняли ее слова о «талесе» с таким добродушным и одновременно равнодушными юмором, что не осталось места для сомнения: о заповеди «и научи сынов своих» они давно забыли:

Гдалия посмотрел на нее:

— Со страницами? Эх-хэ-хэ! — заговорил он на мотив кинот. — Если бы у бабушки был талес, то она была бы дедушкой!»[50]

Симпатии автора находятся целиком на стороне Жанны, Гавриэля и Гдалии. Верующий Исай Шпарага показан однозначно негативным персо-

нажем, в чем-то напоминающим Исера (Исая) Баса из рассказа «Летучая мышь:

Он «не принадлежит к наиболее уважаемым жителям поселка»[51]. «Приехал он сюда после войны из Узбекистана, где он был в эвакуации»[52]. Последняя фраза намекает не только на то, что Исай Шпарага своего рода «чужак» в Биробиджане, но и на то, что он не был на фронте во время Второй мировой войны, а «отсиживался в Ташкенте».

Помимо этого Исай Шпарага, как и Исер Бас, не блещет своим религиозным образованием. Он лишь пытается изобразить себя знатоком на фоне всеобщего невежества в вопросах иудейской религии. Положительный персонаж-атеист Гдалия намного лучше помнит то, чему его учили в детстве в хейдере. Это приводит к конфликту между ним и Шпарагой:

На похоронах одного старого еврея в поселке Шпарага, старавшийся в то время заслужить среди прихожан синагоги репутацию знатока «черных буковок», вызвался на роль кантора и спеть поминальную молитву «Эль малэ рахамим». Он начал ее петь, но тут оказалось, что он не помнит ее наизусть. Он скомкал молитву и, перейдя с иврита на простой идиш, пожелал старику вечного покоя и светлого рая.

Гдалия тогда его упрекнул:

— Реб еврей, если не можете, так не беритесь...[53]

Шпарага возмутился и обвинил Гдалию в том, что он оскорбляет чувства верующих, однако позднее неоднократно пытался превратить атеиста Гдалию в прихожанина синагоги:

Реб Гдалия, — приставал он к старику, — вам, не сглазить бы, восемьдесят. Почему бы вам в субботу не зайти иной раз к нам в миньян? Иной раз нет кворума — этот не придет, тот не придет — старики! У меня, реб Гдалия, есть редкостная пластинка кантора Сироты. Я поставлю проигрыватель на амвон... (в субботу! — *В.Ч.*)

–Ай-ай-ай, Исай, — посмеивался Гдалия, вздыхая и поглаживая свой бритый подбородок. — Да, куда мне молиться в синагоге? Я работаю по субботам.

— Это ничего.

— Ай-ай-ай, Исай, я ем трефное...

— Это ничего.

— Я не верю в Бога! Это тоже ничего?

— Это вам просто кажется, реб Гдалия, — говаривал Шпарага мягким, елейным голосом, — конечно, мы уже не верим так, как наши деды, но вы понимаете, реб Гдалия, мудрецы говорят: Все течет и все меняется! Получается, что и у религии теперь иное лицо. И вера в Бога теперь иная вера[54].

Этот бесконечный диалог, дающий при всей своей гротескности некоторое представление об уровне религиозности во всяком случаи части тех, кто считался в рассматриваемый период верующими, в итоге все–таки заканчивается, как и следовало ожидать, победой атеизма над религией. Комсомолка Жанна начиталась книг по религии и, по ироничному замечанию Исая Шпараги, «она уже может быть(...) и раввином, и попом одновременно»[55]. Ее атеистическая пропаганда приносит плоды, и Исай Шпарага «открыто, перед соседями заявил, что он порывает с религией раз и навсегда, что он после долгих раздумий и изучения вопроса пришел к убеждению, что религия действительно крайне реакционная идеология, опиум для народа, и вот что говорит об этом Энгельс...»[56]

Итак, интерес Гешла Рабинкова к религиозной жизни советских евреев остается неизменных, как неизменным остается и его отношение к ее проявлениям. То же самое можно сказать и о Цви Прейгерзоне. В качестве еще одного примера его произведения, затрагивающего тематику современной для него еврейской религиозной жизни в СССР, можно упомянуть короткий рассказ «Хевлей шем» («Бремя имени»)[57], давший название всему сборнику произведений Цви Прейгерзона, в который входит и рассматривавшийся выше рассказ «Двадцать героев». В центре повествования находится церемония обрезания младенца и наречения ему имени, совершаемая на частной квартире в Москве. Описываемые в рассказе события относятся к концу 40–х гг., однако, по сути, они остаются актуальными и в 60-е, и в 70-е, и в 80-е гг. Само по себе выполнение обряда обрезания стало в эти годы редкостью среди московских и не только московских евреев. Цви Прейгерзон пишет об этом со свойственной ему мягкой ироничностью:

«Только что я вернулся с трапезы после обряда обрезания, устроенной Соломоном для его близких друзей. Признаюсь не стыдясь: я всегда любил еврейские празднества. Вот уже второй раз в жизни я присутствовал на обряде обрезания. Впервые это произошло лет сорок с хвостиком назад, когда мне было восемь дней»[58].

Отец новорожденного, преподаватель техникума Соломон Ефимович, он же Шлёма Хаимович по документам, колеблется по поводу выбора имени сыну. В итоге ребенка нарекают при обрезании в память его покойного деда сугубо еврейским именем Хаим-Нафтали-Цви-Гирш, однако в официальных документах было зарегистрировано более приемлемое имя:

> Я сидел рядом со счастливым отцом. Он показал мне метрику, в которой было записано имя принца: Григорий Соломонович. Его счастливый отец словно оправдывался. Что он мог поделать? Он очень хотел записать своего сына его настоящим именем — Хаим-Нафтали-Цви-Гирш, однако у

нас, русских, это не принято. Если бы Александр Македонский жил в России, то его звали бы Александром Филипповичем, а праотца Авраама, не рядом будь упомянут, Абрамом Тераховичем. Хаим-Нафтали-Цви-Гирш Соломонович... Хватит уже людей смешить[59].

Как уже было отмечено выше, оба названных писателя не принадлежали к основному потоку еврейской советской литературы. Это нашло свое выражение, в частности, и в их интересе к теме современной им религиозной жизни, игнорировавшейся подавляющим большинством советских еврейских писателей. И впоследствии эта тема не получила дальнейшего развития, несмотря на возрождение еврейской религиозной жизни в СССР начиная с 70–х гг.[60] Определенное отражение данное явление нашло лишь в произведениях мемуарного жанра, написанных по-русски бывшими активистами еврейского движения в СССР и изданных в Израиле. Иногда произведения такого рода выходят за рамки индивидуальных воспоминаний и приобретают характер обобщения, свойственного художественной прозе[61].

Если же говорить о собственно художественной литературе, то можно отметить лишь немногие произведения, написанные на разных языках еврейскими советскими авторами, в которых иудейская религия или отдельные ее атрибуты появляются на уровне национального символа. В качестве отклика на развернутую с середины 60-х гг. кампанию борьбы за признание Бабьего Яра местом увековечивания памяти евреев, погибших в Катастрофе, можно рассматривать стихотворение известного украинского поэта-еврея Абрама Каценельсона[62] «У Бабинім Яру» («В Бабьем Яре»), в котором именно иудейская религия фигурирует в качестве символа истребляемого еврейского народа:

Спинились біля яру, що здавна звався «Бабин».
Був першим у колоні старий колишній рабин.
З манатками дрібними в незвідану дорогу
Узяв ярмулку, талес, щоб десь молитись Богу.

Коли ж відчув загибель, за п'ять хвилин до згуби
Молитву шепотілі його поблідлі губи.
А смерть йому у вічі як глянула зловіщо,
До неба скинув руки — «Ой, готеню, за віщо?..»

Та сухо тріснув постріл — і в глинищі зостались
І рабин, і ярмулка, і в плямах крові талес...[63]

(Остановились около яра, который издавна звался Бабьим./Был первым в колонне старый бывший раввин./С мелкими пожитками в дальнюю

дорогу/взял ермолку и талес, чтобы где-то молиться Богу./Когда ж ощутил гибель, за пять минут до убийства/молитву шептали его побледневшие губы./А когда смерть ему в глаза заглянула зловеще,/вскинул к небу руки — «Ой, готеню, за что?...»/Но сухо треснул выстрел — и в глине остались/и раввин, и ермолка, и в пятнах крови талес…)

Необходимо подчеркнуть, что в данном стихотворении речь идет не о религии вообще как об общечеловеческом духовном явлении, но именно об иудейской религии как символе еврейского народа. Это впечатление усиливается благодаря тому, что помимо таких слов, как «ярмулка» и «талес», обозначающих специфические атрибуты иудейского культа и не имеющих адекватных замен в украинском языке, Абрам Каценельсон ввел в украинский текст еще одно еврейское слово — «Готеню» («Боже»), а не использовал адекватное украинское слово. Это восклицание лирического героя как бы подчеркивает тот факт, что перед лицом смерти старый «бывший» раввин, символизирующий весь еврейский народ, обращается не к Творцу Вселенной, а именно к еврейскому Богу, не имеющему имен на языках иноверцев. Обращает на себя внимание такая, казалось бы мелкая, но характерная советско-еврейская реалия, как «бывший раввин». Абрам Каценельсон не дает никаких комментариев данному эпитету, как бы подразумевая, что «свои» и так поймут его, а «невежде не постичь и глупцу не понять этого»[64].

Аналогичное символическое национальное звучание, не связанное напрямую с реальной религиозной жизнью современных советских евреев, имеет и обращение к атрибутам иудейской религии в ряде других произведений, написанных в рассматриваемый период советскими писателями-евреями. В качестве наиболее ярких примеров можно упомянуть роман пишущего по-литовски Ицхокаса Мераса «Ant kuo laikosi pasaulis» («На чем держится мир»)[65]; романы пишущих по-русски Григория Кановича «И нет рабам рая»[66] и Анатолия Рыбакова «Тяжелый песок»[67], рассказ писавшей на идише Ширы Горшман «Gefunen un farlorn» («Найти и потерять»)[68].

Весьма типичным для еврейской советской литературы рассматриваемого периода было обращение к ностальгически-критическому бытописанию тех или иных аспектов иудейской религиозности в исчезнувшем мире местечек «черты оседлости», в которых родилось подавляющее большинство советских авторов, писавших на идише. Особое место занимают сравнительно немногочисленные произведения на историческую тематику, написанные на идише, в которых поднимались в той или иной форме вопросы, связанные с ролью иудаизма в еврейской национальной самоидентификации. Помимо уже упоминавшегося незавершенного цикла романов Натана Забары «Колесо вертится» о средневековой еврейской истории, следует назвать также

роман Ирме Друкера (1906–1982) «Михоэл-Йойсеф Гузиков»[69] и повести Бер Галперна (1905–1986) «Der Ilier» («Реб Менаше из Илии»), «Khezhbn-nefesh» («Отчет души») и «Мойше Лейб»[70]. Действие романа Ирме Друкера и повестей Бера Галперна разворачивается в период Гаскалы и отражает конфликт между еврейскими просветителями того времени и традиционным религиозным бытом восточноевропейского еврейства[71].

После Гешла Рабинкова и Цви Прейгерзона тему современной еврейской религиозной жизни в СССР в какой-то степени затронул лишь принадлежащий к числу немногих еврейских (идиш) писателей, родившихся после Катастрофы, Борис Сандлер[72] в своем рассказе «Dem zeydns shpil» («Дедушкина игра»), опубликованном в начале 80-х гг. в журнале «Советиш геймланд», а затем включенном в его сборник «Treplekh aruf tsu a nes» («Ступеньки к чуду»)[73].

Сюжет рассказа разворачивается вокруг попытки старика добиться, чтобы на свадьбе у его внука была поставлена хупа. Часть доводов, которые приводит работающий учителем отец жениха, чтобы разубедить своего упрямого тестя, невольно заставляют вспомнить опасавшегося за своего сына-учителя Мендла Израилевича из рассказа Цви Прейгерзона «Двадцать героев»:

«А как, спрашиваю я вас, посмотрят на эту хупу у нас в школе?.. Мои коллеги, мои ученики?.. Об этом вы хоть бы подумали?!»[74]

Однако позиция самого Бориса Сандлера относительно роли иудейской религии в советском обществе совпадает с позицией Гешла Рабинкова, а не с позицией Цви Прейгерзона. Зять-учитель готов снисходительно терпеть религиозность старика: «— Вы хотите заглянуть в религиозную книгу — смотрите. Ходите иной раз в синагогу — ходите себе на здоровье. Кто вам может запретить?!»[75] — говорит он. Невольно вспоминается фраза из рассказа «Летучая мышь» Гешла Рабинкова: «Молитвенный дом советскими законами не запрещается. Пожалуйста, молитесь себе сколько угодно»[76]. В итоге старый дед из рассказа «Дедушкина игра» терпит поражение и признает его, отказываясь от своих претензий на сохранение элементов религиозной обрядности в жизни новых поколений советских евреев:

> Каждый человек в этом мире играет свою роль. Но моя роль, видно, уже из сыгранной пьесы...[77]

Приведенная цитата предельно емко выражает, на мой взгляд, нормативное отношение к еврейской религии со стороны советских еврейских литераторов 60-х — 80-х гг. прошлого века, и прежде всего создателей легальной советской литературы на идише, которая за редкими исключениями, упомянутыми в данной статье, не отражала адекватно происходивших в рассматриваемый период в советском ев-

рействе разнонаправленных процессов, в том числе и в сфере религиозной жизни. Связанное с национальным еврейским движением начало возрождения интереса к иудейской религии и прихода к религии части еврейской советской молодежи оказалось вне сферы внимания этой литературы. В ее произведениях иудаизм выглядел почти исключительно пережитком ушедшего в прошлое мира. Такой подход был вызван как несомненным жестким идеологическим диктатом и самоцензурой, так и тем обстоятельством, что подавляющее большинство авторов, писавших на идише в рассматриваемый период, принадлежало к старшему поколению, оказавшемуся в большинстве случаев оторванным от идеологических исканий и перемен, происходивших среди более молодых поколений советских евреев.

---

[1] See: Zvi Gitelman, A Century of Ambovalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present, Schoken, NY, 1988; Nora Levin, The Jews in the Soviet Union since 1917. Paradox of Survival, NYU Press, NY, 1990; Alfred Low, Soviet Jewery and Soviet Policy, NY, 1990; Benjamin Pinkus, The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minoruty. Camridge University Press, Cambridge, 1987.

[2] See: Yaakov Ro'i, «The Jewish Religion in the Soviet Union after World War II», in: Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union, The Cummings Center for Russian and East European Studies, Tel Aviv University, Frank Cass, Ilford, 1995, pp. 263–283

[3] Согласно «Краткой еврейской энциклопедии», «в 1966 в СССР осталось всего 62 синагоги». См.: т. 8, с. 259.

[4] М. Шахнович, Реакционная сущность иудаизма, Москва–Ленинград, 1960; Т. Кичко, Иудаизм без прикрас, Киев, 1962; Т. Кичко, Іудейська релігія. Її походження та сущність, Київ, 1962; М. Беленький (ред.), Критика иудейской религии, Москва, 1962, М. Беленький, Что такое Талмуд, Москва, 1963.

[5] Многие литературно–критические статьи Мойше Беленького вошли в его книгу на идише «Literarishe portretn» («Литературные портреты»), «Советский писатель», Москва, 1989.

[6] Так, например, М.Беленький был редактором и автором примечаний сборника произведений Менделе Мойхер-Сфорима в переводе на русский язык (Путешествие Вениамина Третьго, «Художественная литература», Москва, 1986), а также автором открывающей сборник обзорной статьи об этом классике еврейской литературы «Дедушка еврейской литературы» (сс. 3–12).

[7] Моисей Беленький, Иудаизм, Москва, 1966, сс. 237–238.

[8] Natan Zabare, Galgal hakhoyzer, «Советский писатель», Москва, 1979. Далее: Забара. Русский перевод романа: Натан Забара, Колесо вертится, Москва–Иерусалим, «Гешарим», 2004.

[9] Подробнее о романе Натана Забары «Колесо вертится» см.: Hersh Remenik, «Der veg fun a mayster (Vegn Natan Zabaren un zany letster epopey)»

(Путь мастера (О Натане Забаре и его эпопее)), in: H.Remenik, Shtaplen. Portretn fun yidishe shrayber (Ступени. Портреты еврейских писателей), Москва, «Советский писатель», 1982, pp. 256–270; Velvl Chernin, «Mered tokh kriat berekh» (Бунт на коленях), in: Khuliot N 5, Haifa University, winter 1999, pp. 393–395.

[10] Забара, с. 11.

[11] Например, в Birobidzhan a kant a vayter un a noenter. Verk fun sovetishe yidishe shrayber. (Биробиджан — край далекий и близкий. Произведения советских еврейских писателей), под общей редакцией Арона Вергелиса, «Советский писатель», Москва, 1984; Подробнее о Гешле Рабинкове см.: Boris Kotlerman, Der status fun yidish in Birobidzhan (The Status of Yiddish in Birobidjan) + Ph.D. Work, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, 2000, pp. 342–343.

[12] Heshl Rabinkov, «A fledermoyz», Sovetish Heimland, N 2, 1964, pp. 115–118. Далее: Рабинков 1964.

[13] Григорий Рабинков, Земляки. Рассказы (перевод с еврейского), «Советский писатель», Москва, 1977. Далее: Рабинков 1977.

[14] Zvi Preygerzon, Khevley shem. Sippurim (Страдания имени. Рассказы), «Am oved», Tel Aviv. 1985.Далее: Прейгерзон 1985; Подробнее о Цви Прейгерзоне см.: Yehoshua A. Gilboa, Lashon omedet al nafsha (Язык борется за свою жизнь), «Sifriat poalim», Tel Aviv, 1977, pp. 287–294, а также: Михаил Синельников, «Любовь к ивриту. О судьбе Цви Прейгерзона», в сборнике: Цви Прейгерзон, Бремя имени, «Лимбус Пресс», С.-Петербург, 1999, сс. 9–22.

[15] См.: Борис Котлерман, «Григорий Рабинков: Отравленная волна национализма помутила мой разум», Новости недели, Тель-Авив, 12.5.1995.

[16] Рабинков 1964, с. 117; В русской версии рассказа эта фраза звучит иначе. В ней упоминаются не летучие мыши, а черви (Рабинков 1977, с. 115), однако автор, выступающий в данном случае и в качестве переводчика, не заметил этого расхождения и сохранил название рассказа «Летучая мышь», не получающее никакого объяснения из текста его русского перевода.

[17] Прейгерзон 1985, с. 275.

[18] Рабинков 1977, сс. 109–110.

[19] Там же, с. 114.

[20] Там же, с. 115.

[21] Прейгерзон 1985, с. 282.

[22] Там же, с. 282.

[23] Рабинков 1964, с. 117.

[24] Поселок Баргузин, в котором в прошлом имелась значительная еврейская община, расположен на восточном берегу озера Байкал, к северу от Улан-Удэ, столицы Бурятской республики. По наблюдениям автора данной статьи, работавшего в Бурятии в составе этнографической экспедиции, баргузинские евреи старшего поколение даже в начале 80-х гг. еще сохраняли частично идиш в качестве разговорного языка. Несомненно, что за 20 лет до этого, в начале 60-х годов, описанном в рассказе Гешла Рабинкова, позиции идиша среди этой группы еврейского населения были прочнее.

[25] Рабинков 1977, с. 109.

[26] Рабинков 1964, с. 115.

[27] Прейгерзон: 1985, с. 276.

[28] Рабинков 1977, с. 116.

[29] Рабинков 1964, с. 115.
[30] Прейгерзон 1985, с. 276.
[31] Рабинков 1964, с. 117.
[32] Рабинков 1977, с. 116.
[33] Рабинков 1964, с. 117.
[34] Прейгерзон 1985, сс. 276–277.
[35] Благословение, произносимое после отправления естественных нужд.
[36] Рабинков 1964, с. 117.
[37] Прейгерзон 1985, с. 277.
[38] Рабинков 1964, с. 117.
[39] Прейгерзон 1985, с. 277.
[40] Рабинков 1964, с. 118.
[41] Прейгерзон 1985, сс. 286–287.
[42] Рабинков 1977, с. 120.
[43] Прейгерзон 1985, с. 289.
[44] Рабинков 1964, с. 118.
[45] В данном случае Цви Прейгерзон употребляет на иврите выражение «nekuda yehudit», являющееся переводом распространенного на идише выражения «pintele yid».
[46] Прейгерзон 1985, с. 288.
[47] См.: Гешл Рабинков, «Nay-shtot» в коллективном сборнике «Birobidzhan a kant a vayter un a noenter. Verk fun sovetishe yidishe shrayber», «Советский писатель», Москва, 1984.
[48] Там же, с. 356.
[49] Там же, сс. 356–357.
[50] Там же, с. 357.
[51] Там же, там же.
[52] Там же, с. 375.
[53] Там же, с. 357.
[54] Там же, с. 378.
[55] Там же, с. 357.
[56] Там же, с. 358.
[57] Цви Прейгерзон, «Khevley shem»в сборнике Khevley shem. Sippurim, «Am oved», Tel Aviv. 1985.
[58] Там же, сс. 82–83.
[59] Там же, сс. 83–84.
[60] См.: В. Дашевский, В. Чернин, Е. Яглом, «На одной ноге. Факты и мысли о месте иудаизма в нашем вчера и сегодня», ВЕК (10. 11), 1989, № 3, Рига, с. 26–33.
[61] В качестве примера можно привести документальную повесть Давида Шехтера «В краю чужом» (Тель–Авив, 1994), сюжет которой разворачивается вокруг возвращения к религии молодого советского еврея, наталкивающегося на неприятие со стороны старшего поколения верующих евреев и противодействие со стороны руководства легальных еврейских религиозных общин.
[62] Абрам Каценельсон родился в 1923 г. Автор многочисленных поэтических сборников на украинском языке. Переводчик произведений еврей-

ских (идиш) советских поэтов на украинский язык. В начале 90–х гг. эмигрировал в США. Умер в Лос-Анджелесе.

[63] Эхо Бабьего Яра, Поэтическая антология, Киев, 1991, с. 51.

[64] Пс. 92, 7.

[65] Ицхокас (Ицхак) Мерас, один из крупнейших современных писателей, пишущих по-литовски, родился в 1934 г. Его творчество целиком посвящено еврейской тематике. В Израиле с 1972 г. Произведения Ицхокаса Мераса переведены на 18 языков, в том числе на русский и на иврит. Еще до репатриации писателя в переводе на идиш был опубликован в московском журнале «Советиш геймланд» его роман «Вечный шах» («Di eybike shokh»). Русское издание упомянутого в данной статье романа см.: Ицхокас Мерас, На чем держится мир. Романы (перевод с литовского). Москва — Тель-Авив, 1994. Подробнее об Ицхокасе Мерасе см.: Лев Аннинский, «Мир держится», там же, сс. 3–5.

[66] Григорий Канович, наиболее популярный русско-еврейский прозаик рассматриваемого периода, родился в Литве в 1929 г. Его творчество целиком посвящено еврейской тематике. В Израиле с 1992 г. Произведения Григория Кановича переведены на ряд европейских языков, на иврит и на идиш. Упомянутый роман см.: Григорий Канович, И нет рабам рая, «Вага», Вильнюс, 1985.

[67] Анатолий Рыбаков (настоящая фамилия — Аронов), известный русский писатель еврейского происхождения. Родился в 1911 г. на Украине. В 50–60-х гг. получил широкую известность как писатель для юношества и автор «производственных романов». К еврейской тематике обратился, опубликовав в 1978 г. в журнале «Октябрь» роман о Катастрофе «Тяжелый песок». Отдельным изданием этот роман вышел в Москве в 1982 г. Роман вышел в переводе на идиш («Der shverer zamd») в московском журнале «Советиш геймланд» и отдельной книгой на иврите («Ha-khol ha-kaved») в Израиле. Еврейская тема затрагивается также в последующих романах Анатолия Рыбакова о советском обществе в годы сталинизма.

[68] Шира Горшман (1909–2000) родилась в Литве. Репатриировалась в Эрец Исраэль в 20-е гг. с третьей алией, была членом кибуца Рамат-Рахель. В конце 20-х гг.в переехала в СССР вместе с членами «Гдуд ha-авода» и работала в еврейской сельскохозяйственной коммуне в Крыму. Позднее переехала в Москву, где проживала до своей второй репатриации в Израиль в 1991. Умерла в Ашдоде. Издала в СССР четыре сборника рассказов. Рассказ «Найти и потерять» вошел в сборник: «Lebn un likht. Dertseylungen» («Жизнь и свет. Рассказы»), «Советский писатель», Москва, 1974.

[69] Набор романа «Mikhoel Yoysef Guzikov», который должен был выйти в свет еще при жизни автора в московском издательстве «Советский писатель», был рассыпан из-за вмешательства цензуры. Обращает на себя внимание тот факт, что ни этот роман, ни другие произведения Ирме Друкера, являвшегося одним из ведущих еврейских советских прозаиков в СССР, даже не упоминаются в книге литературного критика Мойше Беленького «Literarishe portretn», претендовавшей на весьма полный обзор наиболее значительных произведений еврейской советской литературы рассматриваемого периода. Несомненно, упомянутые факты были связаны с гражданской и творческой позицией Ирме Друкера, поддерживавшего контакты с еврейским на-

циональным движением и с израильскими писателям. Книга «Mikhoel Yoysef Guzikov» вышла в свет только в 1990 г.

[70] Все три названные повести вошли в сборник: Ber Halpern, «Khezhbn–nefesh», «Советский писатель», Москва, 1984.

[71] Подробнее об этих произведениях см.: Velvl Chernin, «Mered tokh kriat berekh», in: Khuliot N 5, Haifa University, winter 1999, pp. 395–397.

[72] Борис Сандлер родился в 1950 г. в Бельцах, Молдова. Ныне — израильский гражданин, редактор идишского издания газеты «Форвертс» в Нью-Йорке.

[73] Boris Sandler, Treplekh aruf tsu a nes. Dertseylungen un noveles (Ступеньки к чуду. Рассказы и новеллы), «Советский писатель», Москва, 1986. Далее: Сандлер.

[74] Там же, с. 160.

[75] Там же, там же.

[76] Рабинков 1977, с. 116.

[77] Сандлер, с. 179.

# Таргум
## ЕВРЕЙСКАЯ БИБЛЕЙСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА В СРЕДНИЕ ВЕКА

*Авраам Гроссман*

## Религиозная полемика и нравоучительная тенденция в комментарии Раши к Торе*

Покойная Нехама Лейбович полагала, что цели, которые преследовал Раши в своем толковании Торы, были исключительно комментаторскими. По ее мнению, он скрупулезно проверял Писание, выявлял трудности в тексте и пытался разрешить их, и хотя он не указывал на это напрямую, перед ним стояла именно такая задача, и все свои усилия он посвятил ее решению. Эту базовую концепцию исследовательница выражала как устно, так и в своих работах: «Не причины мировоззренческого характера, не верования и мнения и не личный опыт сподвигли Раши на его комментаторский труд, а само Писание, его язык и контекст»[1]; «Мидраши требовались Раши только постольку, поскольку они отвечают на вопросы, возникающие при чтении Писания, — при этом они истолковывают трудные места и разрешают проблемы, или же заполняют пробел, то есть помогают читателю понять написанное. Раши вовсе не вставляет мидраши ради «украшения слов Торы, жемчужины наших мудрецов», ради «проповеди как таковой» или ради поучения и т.п».[2]

Нехама Лейбович прекрасно осознавала тот факт, что некоторые комментаторы Раши и современные исследователи полагали, что у него были и другие цели в истолковании Писания. Но она не придавала их словам большого значения:

> Историк Ицхак Бэр… полагал, что события, свидетелем которых был Раши, оказали свое влияние на его комментарии к Танаху… А недавно доктор Бург предположил… что первый комментарий Раши к Торе написан в контексте Первого крестового похода… Но по нашему мнению,

---

* Статья опубликована в книге: Arend M., Ben-Meir R., Kohen G.H. (Eds.) Pirqe Nehama. Sefer zikaron le-Nehama Leybowitz («Слова утешения». Книга памяти Нехамы Лейбович). Ha-Sokhnut ha-Yehudit: Jerusalem, 2001. P. 187–205.

совершенно очевидно, что исторические события не оказали решающего влияния на комментарии Раши, в самом крайнем случае — только побочное[3].

Лейбович разработала свою теорию с большим талантом и глубиной, постоянно соотносясь с ключевым вопросом, возникающим в рамках такого подхода: поисками «темного» места — языкового или содержательного, — побудившего Раши предпочесть то или иное толкование. Итак, ключевым для нее вопросом был следующий: «Что здесь сложно для Раши?» В юности я удостоился принимать участие в занятиях, которые вела Нехама Лейбович, и эта проблема — сложности, предположительно возникавшие перед Раши — красной нитью проходила через все обсуждения. Так она обучала своих студентов, а они передали ее концепцию своим ученикам, и в этом свете целое поколение израильтян изучало комментарии Раши. Лейбович не ограничилась анализом тех предполагаемых сложностей, стоявших перед Раши, которые уже были выявленны авторами некоторых классических комментариев, много занимавшимися вопросом «темных мест», в том числе р. Шабтаем Басом, автором книги «Уста мудрецов». Она добавила к ним немало новых и привела обсуждение комментариев Раши к Торе к последнему из пиков популярности, которые переживала эта тема в ходе истории[4]. В этом состоял ее важный вклад в изучение Торы в нашем поколении — не только в отношении комментариев Раши, но и в отношении еврейских средневековых комментаторов Писания в целом.

В последние годы исследователи неоднократно ставили под сомнение позицию Нехамы Лейбович. По их мнению, толкования Раши, включая предания талмудических мудрецов, которые он обильно включал в свои комментарии, выражают, помимо прочего, его мировоззрение и обслуживают потребности его времени, а не только собственно экзегетические потребности[5]. Часть исследователей высказывались по этому поводу осторожно, считая, что лишь некоторые комментарии Раши отражают его внутренний мир, другие же полагали, что большая часть его толкований указывает на особенности его мировоззрения. Такого рода концепции базировались главным образом на предположении, что выбор источников из числа многочисленных доступных ему мидрашей, с одной стороны, и изменения, внесенные Раши в эти мидраши, с другой, более всего отражают его собственное мировоззрение.

И вовсе не каждому было «совершенно очевидно», что речь идет всего лишь о «побочном влиянии». Ицхак Бэр считал, что историческая реальность имела значительное влияние на комментарий Раши к Писанию и что она отражается в различных местах комментария[6]. Концепция Лейбович была для нее самой настолько основополагаю-

щей, что, похоже, не позволяла даже допустить, что такой видный исследователь, как Ицхак Бэр, столь явно с ней не согласится.

Среди тех, кто предложил взглянуть на проблему шире и рассматривал идеологические мотивы как основную линию, направлявшую Раши при выборе им мидрашей, следует назвать прежде всего Дова Раппеля, опубликовавшего недавно труд о «еврейской картине мира» Раши, который построен на допущении, что подавляющее большинство комментариев последнего отражает его идеологию:

> По нашему мнению, если высказываемая мысль не следует из Писания, это доказывает, что она является частью духовного мира Раши. Ибо если идея не отражает правильное толкование библейского стиха, то единственная причина ее приводить со всей очевидностью состоит в том, что Раши считает ее верной[7].

И действительно, руководствуясь этой концепцией, Раппель использовал многие комментарии Раши, опирающиеся на мидраш, чтобы обрисовать его «еврейскую картину мира». Я сомневаюсь, что стоит делать такие далеко идущие выводы. По моему мнению, часть комментариев Раши не отражает его мировоззрения и не обслуживает экзегезу как таковую, но лишь отвечает на потребности времени. Я вернусь к этому ниже.

Рахман и Твито тоже пошли по расширительному пути, хотя и в меньшей степени, чем Раппель. Я обсуждал высказывания Рахман в другом месте и не буду делать этого сейчас[8]. По мнению Твито, действительно «из многочисленных мнений, высказанных нашими мудрецами, Раши выбирал то, которое, по его мнению, наилучшим образом объясняет Писание во всех отношениях — как в комментаторском, так и в идейном смысле. Когда Раши выбирал определенное мнение и приводил его в своем комментарии, оно становилось его личным достоянием»[9]. В продолжении той же статьи Твито выдвинул предположение, что «двойное толкование указывает на то, что один комментарий хорошо согласуется с общей концепцией Раши, но он слаб с точки зрения анализа самого приводимого стиха, в то время как второй комментарий хорош с точки зрения сугубо экзегетической, но не укладывается в общую идейную концепцию». То есть Раши во многих случаях предлагал комментарии, порожденные не экзегетическими потребностями, а общим мировоззрением[10].

В принципе, я разделяю взгляды упомянутых исследователей относительно того, что не только чисто экзегетические мотивы двигали Раши, но вместе с тем я сомневаюсь, что приводимые им мидраши всегда отражают его мировоззрение. Однако не это является темой данной статьи. По моему мнению, Раши неоднократно предлагал комментарии и мидраши, о которых он знал, что они далеки от прямого

смысла Писания. Он **сознательно** предпочитал их другим комментариям, более близким к прямому смыслу, из-за потребностей своего времени и стремления побудить своих современников к тщательному выполнению определенных заповедей — как между человеком и Богом, так и между человеком и ближним его, — которые Раши считал наиболее существенными на данном этапе. Потребностью времени была интенсивная полемика с христианством, использовавшим библейские тексты в рамках своей пропаганды, причем христологические комментарии производили впечатление на еврейское общество. Они не только ослабляли веру некоторых в правильность своего религиозного пути, но и увеличивали количество выкрестов в Северной Франции, а возможно, и в Германии[11].

Раши, его друзья и ученики считали себя обязанными использовать создаваемые ими комментарии к Писанию в том числе и для укрепления духа колеблющихся. Недавние исследования уже указывали на эту тенденцию, хотя ее место в комментариях Раши пока что не было оценено в достаточной степени[12]. Конечно, она оставила очевидный след в комментариях Раши к Пророкам и Писаниям и в особенности к Песне Песней и Псалмам. Ввиду того, что христиане сделали Псалмы важным элементом своего богослужения, Раши счел необходимым истолковать их как молитвы Давида, одной из основных целей которых было именно испрашивание милосердия для народа Израиля — в контексте Раши, спасения от христиан, являющихся «семенем Исава».

Десятки предложенных Раши комментариев, как видно из наиболее достоверных рукописей, весьма далеки от прямого смысла Писания. Раши прекрасно знал это, но выбрал их именно в силу потребностей времени. Не стремление к комментированию как таковое вело его по этому пути. Я уже писал об этом подробно в другой работе и привел там множество примеров[13]. Приведу здесь только два прямых свидетельства самого Раши о том, что комментарии, которые он предлагает ко Второму и Двадцатому псалмам, не являются теми комментариями, которые предпочитает он сам, и что он предлагает их лишь из опасения, что иначе он сыграет на руку христологической экзегезе:

> *Зачем мятутся народы* — наши мудрецы истолковывали этот стих применительно к царю-Мессии, но, учитывая необходимость дать отпор еретикам, верно будет истолковать его применительно к самому Давиду, опираясь на то, что сказано: «Когда филистимляне услышали, что Давида помазали на царство над Израилем, то поднялись все филистимляне искать Давида» (2 Сам / 2 Царств 5:17) и пали от руки его. Про них сказано: «зачем мятутся народы» и собрались они все (Комментарий к Пс 2:1).

> *Силою твоею веселится царь* — наши мудрецы разъясняли этот стих применительно к царю-Мессии, но правильно будет разъяснять его применительно к самому Давиду, дабы дать отпор еретикам, бесстыдно исказившим его» (Комментарий к Пс 20:2).

Нет сомнения, что под словом «еретики» (*миним*) Раши имеет в виду христианских комментаторов, использовавших эти стихи из Писания в своей пропаганде и истолковывавших их как относящиеся к Иисусу. В обоих случаях Раши выступил против предложения истолковать библейские тексты как относящиеся к царю-Мессии, ибо косвенно это могло бы помочь христианским комментаторам: если все согласны, что Писание говорит о царе-Мессии, христианам гораздо легче толковать эти конкретные стихи в связи с их Мессией, Иисусом. В особенности это касается Псалма 2, в котором сказано: «Господь сказал мне: ты сын мой; Я ныне родил тебя» (Пс. 2:7). Но если Писание говорит о царе Давиде, определенном персонаже, жившем и действовавшем в далекой древности, им труднее будет выдвигать свои идеи в рамках полемики с евреями, опираясь в интересах своей пропаганды на еврейский же комментарий.

В печатных изданиях эти слова были исключены из опасения перед христианской цензурой, но они сохранились в рукописях, что характерно для многих мест книги Псалмов[14].

Это явление имеет место и в комментариях Раши на книги Пророков. Ограничусь одним примером из комментария на книгу Исаии. Стих «В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ мой Египтяне, и дело рук моих Ассирияне, и наследие мое Израиль» (Ис. 19:24–25) Раши истолковал следующим образом:

> *Благословен народ мой* — Израиль, которого Я избрал себе в народы во время их пребывания в Египте. *И дело рук моих* — Я показал им чудеса мощи моей, которые совершил против Ассирии, и благодаря этим чудесам они покаются и будут такими, словно Я сотворил их заново, и станут *наследием моим Израилем.*

Раши опирается здесь на Таргум Ионатана, однако комментарий весьма далек от прямого смысла библейского текста и не соответствует содержанию всего стиха, в котором рассказывается о чудесах, которые сотворит Господь египтянам, и об их возвращении с покаянием к Богу («И Господь явит себя в Египте; и Египтяне в тот день познают Господа», Ис 19:21). Трудно предположить, что Раши, который обычно столь тщательно проверяет контекст слов Писания, не чувствует подлинного значения этого стиха. Однако он склонен продемонстри-

ровать здесь превосходство народа Израиля и его избранность, чтобы укрепить колеблющихся и побудить людей твердо держаться своей веры, за что они будут в будущем лостойно вознаграждены. Именно эта тенденция подталкивала Раши к подобным комментариям, а не какие-либо особенности в языке Писания. Действительно, слова Всевышнего истинны, а Раши, по идее, придерживается истины и там, где другие были готовы уклониться от нее[15], но есть ценности, которые при необходимости оказываются выше даже верности истине. Недаром уже в мидраше сказано, что позволительно отклоняться от правды ради мира, — ведь сам Всевышний советовал Самуилу не говорить правды, чтобы спастись от Саула[16].

Тут возникают два любопытных вопроса: а) шел ли Раши по этому пути и в своих комментариях к Торе, или же, возможно, такая необходимость была осознана им позднее, когда христианская пропаганда усилилась и достигла своего пика во время Первого крестового похода и погромов 1096 г.;[17] б) позволял ли себе Раши давать подобные комментарии, нацеленные на воспитание в людях любви к Господу, Торе, к народу Израиля и стране Израиля, даже когда комментарии эти не соответствуют прямому смыслу Писания. На мой взгляд, ответ на оба эти вопроса следует дать положительный, и об этом я буду подробнее говорить ниже. Дабы не уклоняться от темы, воздержусь от излишних деталей, но ограничусь лишь несколькими показательными примерами. Десять из них — чтобы засвидетельствовать наличие религиозной полемики в комментариях Раши, и пять — чтобы продемонстрировать имеющуюся здесь нравоучительную тенденцию.

## Религиозная полемика в комментариях Раши к Торе

### 1. Образ Иакова

В комментариях Раши к Торе образ Иакова представлен идеальным, без всяких изъянов. Покупка первородства, «похищение» отцовского благословения и манипуляции с прутьями в корыте с водой — все это от начала и до конца истолковывается в положительном ключе. Напрасно искать у Раши какую бы то ни было критику в адрес Иакова и других праотцев, как это случается у еврейских комментаторов, работавших в Испании. Ярким примером является интерпретация пассажа, в котором описывается получение отцовского благословения:

> *Я Исав, первенец твой* — я тот, кто принес тебе это, а Исав — твой первенец (Быт 27:19).
>
> *И сказал: ты ли сын мой Исав? Он отвечал: я* — он не сказал: «Я — Исав», но всего лишь «я» (там же, ст. 24).

*Брат твой пришел с хитростью и взял благословение твое* — с мудростью (там же, ст. 35).

Эти комментарии противоречат не только прямому смыслу текста Торы, но и традиционной синтаксической разбивке текста (кантилляции). Правда, им можно найти поддержку в литературе мидраша и в Таргуме, но трудно вообразить себе, что комментатор, стремившийся истолковать Писание по прямому смыслу, обратится именно к ним. Более того, р. Авраам ибн Эзра недвусмысленно упоминал пророков и великих сынов Израиля, которые лгали по необходимости. Р. Менахем, сын р. Шломо, в своей книге «Сехель тов», написанной спустя поколение после смерти Раши, выступал против предложенных последним экзегетических ухищрений и указывал на их проблематичность — ведь таким образом можно искаженно трактовать и другие стихи Писания и так дойти до абсурда:

> Не следует трактовать это таким образом, ибо тогда можно сказать: «*Я Господь Бог твой*» (Исх 20:2) — «*Я*» — это и есть говорящий, а «*Господь Бог твой*» — кто-то другой, и потому кажется, что это, Боже упаси, две раздельных сущности. И также: «*Я Руфь, раба твоя*» (Руф 3:9) — это может быть связано так: я, лежащая у ног твоих, но Руфь — раба твоя, так что получается, что речь идет о двух женщинах. И еще: если Иаков сказал Исааку, что он не Исав, то как же сказано, что: «*Он отвечал: я*» (Быт 27:34). И если уж следует толковать в пользу праотца нашего Иакова, то надо это делать таким образом: он действительно сказал, что он Исав, ибо от Самого Творца он научился, что можно отклоняться от правды ради мира... Сей праотец наш намеревался ради служения Всевышнему приобрести благословение, для чего и надо было ему накормить отца своего по велению матери[18].

В книге же «Сефер хасидим» допускается такая простая возможность, что «Иаков солгал, чтобы выполнить повеление Ревекки, и да будет он благословен, ибо он воистину достойный, а не Исав»[19].

Эти комментарии изначально появились всего лишь как апологетика. Мудрецы Израиля использовали их в качестве отговорок в полемике с иноверцами, в особенности с христианами. Но при этом они ясно осознавали, что поступают так для проформы. Автор книги «Ницахон яшан» избегал приводить первый приведенный выше комментарий Раши , зная, что в нем нет правды и что он неубедителен[20].

Так что тот факт, что Раши решил использовать упомянутые комментарии, несмотря на то что знал, насколько они далеки от прямого смысла, не может быть случайным. Ведь христиане прилагали большие усилия, дабы показать, что Иаков в своих словах и деяниях проявлял лукавство и что от него и евреи научились обманывать христиан в торговле. Недвусмысленные свидетельства об этом сохранились в ряде полемических сочинений[21].

**2. Образ Исава**

В трудах мудрецов Израиля эпохи Мишны и Талмуда, а также Средневековья Исав превратился в символ Рима, христианства[22]. В комментарии Раши к Псалмам образы Исава и Едома оказываются искусственным образом привнесены во многие псалмы, которые, согласно буквальному смыслу, не имеют ни прямой, ни косвенной связи с полемикой против врагов Израиля[23]. Раши считал своим долгом критиковать христианство при всяком удобном случае. Если уже сам Давид предвидел тяжелый ущерб, который религия-соперница нанесет народу Израиля, и молился о спасении Израиля от рук ее, то, конечно, в будущем его молитва окажет свое действие. Древний Божественный план использования «Едома» как палки в руках Господа, побивающей Израиль за грехи его и таким образом служащей их искуплению, подходит для ободрения ослабевших — ведь это наказание временно, до тех пор, пока пройдет гнев Божий.

Вопрос длящегося изгнания Израиля находился в центре религиозной полемики и весьма беспокоил еврейских религиозных мыслителей. Большие усилия предпринимались для того, чтобы найти изгнанию объяснение. При этом еврейские авторы знали, как велика сила христианской пропаганды[24]. Объединение проблемы изгнания с пророческими видениями и темами Псалмов должно было служить именно этой цели. Некоторые из еврейских экзегетов Франции включали этот мотив в свои комментарии к Торе, а также к Пророкам и Писаниям. И первым, кто это сделал, был, судя по всему, сам Раши.

В описании образа Исава в комментариях Раши нет ничего положительного. Все его деяния и мысли дурны и свидетельствуют о злосердечии. Раши намеренно и тщательно выбирал те мидраши, которые особенно подчеркивают это злосердечие: душа Исава стремится в языческие капища еще в то время, когда он находится в чреве своей матери (Быт 25:22); он двуличен и обманывает своего отца (он, а не Иаков обманщик!) (там же, ст. 27). Он уводит женщин от их мужей, а его жены блудят с другими (Быт 26:34; 27:15); он проливает кровь (Быт 25:25) и грабит (Быт 27:5); его отец Исаак охотно смирился с передачей благословения Иакову и видел ад, разверзшийся под ногами Исава (Быт 27:33) и т.д. и т.п.

Интерпретация подобного рода не имеет никакой опоры в самом Писании. Тенденция к полемике с христианством была той силой, которая породила соответствующие мидраши, и именно она заставила Раши избрать их и предоставить им столь важное место в его комментарии к Торе. Ниже мы увидим, что он «вставил» Исава даже в гимн «Хеезину» («Слушайте») из книги Второзакония.

Не все мудрецы Израиля периода Средневековья шли по пути Раши. Так, например, в «Сефер хасидим» говорилось, насколько тщательно должен человек соблюдать заповедь почитания родителей и

учиться этому у Исава, «который брал свою красивую одежду и надевал ее, когда прикасался к своему отцу, и одеяния его были обрызганы благовониями, чтобы Исааку был приятен их запах»[25].

3. Осуждение Лота и Измаила (Ишмаэля)

Лота и Измаила Раши также описывает в негативном свете. Для этого он использует тенденциозно отобранные мидраши, в которых, однако, ни Лот, ни Измаил не опускаются до уровня Исава.

Лот был нечестивцем, из-за его присутствия в доме Авраама «слово пророчества удалялось от него» (т.е. от Авраама, Быт 13:14); пастухи Лота были такими же нечестивцами, как он сам, и пастухи Авраама победили их (Быт 13:7); он был готов жить среди нечестивцев (Быт 13:13). Он не проявлял тщания в недопущении идолопоклонства в свой дом (Быт 18:4); гостеприимству он научился в доме Авраама (Быт 19:1); он задержался в Содоме, чтобы спасти свое имущество (Быт 19:16); он был осужден вместе с людьми Содома и спасся лишь благодаря Аврааму (Быт 19:17); он проявлял невоздержанность и напился вина и во вторую ночь, даже после того, как узнал, что сделала с ним его старшая дочь (Быт 19:33); Авраам отдалился от него, ибо о нем пошла дурная слава (Быт 20:1), и т.д. Измаил — разбойник, «которого все ненавидят и против которого все злоумышляют» (Быт 16:12); он запятнан идолопоклонством, запрещенными сексуальными связями и убийством (Быт 21:9); Авраам ненавидел его за то, что он оставил чистую веру и усвоил дурные обычаи (Быт 21:14); он спасся от смерти от жажды лишь благодаря тому, что в тот конкретный момент пребывал в состоянии невинности (Быт 21:17).

Осуждение Измаила нужно для того, чтобы сказать, что у его потомков нет никаких заслуг и никаких прав ни на народ Израиля, ни на Землю Израиля. А вот такое же внимание к осуждению Лота вызывает некоторое недоумение; представляется, что вся задача комментатора состоит в том, чтобы доказать, что только семя Исаака избрано и возвышено и что ни сыны Моава и ни сыны Аммона не имеют никаких прав на страну Израиля.

4. Исав и Измаил в гимне «Хеезину»

Присутствие полемической установки в отношении сынов Исава и Измаила несомненно в комментарии Раши на раздел «Хеезину» Второзакония. Слова Торы «Ибо часть Господа народ Его, Иаков наследственный удел его» (Втор 32:9) Раши истолковал следующим образом:

> Кто есть «*часть Господа*»? Народ Его. А кто народ Его? *Иаков наследственный удел его* — третий из праотцев, обладающий тремя заслугами: заслугами деда, заслугами отца и своими собственными. Эта триада по-

добна канату, сплетенному из трех веревок. Иаков и сыновья его были наследием Всевышнего, а не Измаил, сын Авраама, и не Исав, сын Исаака.

*Он нашел его в пустыне* (там же, ст. 10) — Он видел, что они были верны Богу в пустыне, ибо они приняли учение Его и царство Его и бремя Его, чего не сделали Измаил и Исав.

В самом тексте Торы здесь нет никакого намека ни на Исава, ни на Измаила. Нет и никаких языковых трудностей при комментировании слов: «Он нашел его в пустыне». Нет и никаких языковых особенностей, которые могли бы послужить основой для толкования Раши, опирающегося здесь на мидраш *Сифре*. Религиозная полемика — единственная побудительная причина этого комментария.

Еще в большей мере это справедливо в отношении истолкования другого стиха из того же раздела Второзакония: «Они раздражили Меня не богом… и Я раздражу их не народом, народом бессмысленным огорчу их» (Втор 32:21). Раши взял за основу комментарий, имеющийся в *Сифре*, но видоизменил его с очевидной тенденциозностью.

| | |
|---|---|
| Сифре, Хеезину: Я раздражу их не народом — следует читать не бе-ло ам, а блуй ам (букв. «народом ничтожным»)… Другое толкование: те, кто происходят из Барбарии и из Мавритании и ходят голыми по рыночной площади. Нет более ничтожного и презренного человека, чем ходящий голышом по рынку.<br>«Народом бессмысленным огорчу их» — вот они, слова. И говорит он также: «Сказал безумец (букв. «наваль») в сердце своем: «нет Бога» (Пс. 13:1)[26]. | Раши: Я раздражу их не народом — народом, у коего нет имени, как сказано: «Вот земля Халдеев. Этого народа прежде не было» (Ис 23:13), а про Исава он говорит: «И ты в большом презрении» (Ав 1:2).<br>Народом бессмысленным огорчу их — это еретики. Как сказано: «Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога» (Пс13:1)[27]. |

Смысл комментария Раши в том, что «бессмысленный» народ — это Исав, христиане, и им в подчинение, в их руки, как и в руки Вавилона («халдеев») были преданы евреи в качестве наказания за свой старый грех, за идолопоклонство. Согласно комментарию Раши, весь ход истории находит отражение в современной ему исторической ситуации. Вполне естественно, что, руководствуясь стремлением ободрить ослабевших, он был обязан внести в исторический контекст нынешние тяжкие страдания под властью христиан и избавление от них. Исключение упоминания народов, о которых говорится в *Сифре*, не случайно, эти народы уже никому не угрожали в его время. Лучше включить вместо них Исава, хотя он **напрямую** не упоминается в *Сифре*. Еретики, заимствованные из *Сифре*, трактуются у Раши как христиане.

**5. Сыны Исава и Измаила в разделе «Ве-зот ха-браха»**

Раши поступил в отношении раздела «Ве-зот ха-браха» точно так, же как в отношении раздела «Хеезину». Ведь оба они, согласно подходу Раши и других комментаторов, описывают не только прошлое, но и далекое будущее, вплоть до дней избавления. Стих: «Господь пришел от Синая и открылся им от Сеира» (Втор 33:2) был удобной возможностью для критики христианства (Сеир, т.е. «волосатый» = Исав): «Он открыл перед Исавом Тору, чтобы они приняли ее, но они не захотели». Продолжение текста Писания: «Воссиял от горы Фарана» послужило для Раши поводом подвергнуть критике ислам: «Потому что пошел туда и открыл Тору сынам Измаила, чтобы они приняли ее, но они не захотели». Связь ислама с горой Фаран происходит из описания пребывания Измаила в пустыне Фаран (Быт 21:21).

В комментарии к следующему стиху: «Истинно он любит народ» (букв. народы», Втор 33:3) Раши продолжает критиковать христианство и ислам и убеждает своих современников-евреев, чтобы они избегали влияния пропаганды и давления со стороны этих двух религий:

> Даже в час любви к народам мира, когда Ты явил народам мира свой улыбающийся лик и предал Израиль в руки их, *Все святые его в руке Твоей* — все их праведники и лучшие люди их привержены Тебе и не отступились от Тебя, а Ты хранишь их. *И они припали к стопам Твоим* — и они собираются под сенью Твоею. *Чтобы внимать словам Твоим* — принимают законы Твои и предписания Твои с радостью, и вот слова их: Тора, которую заповедовал нам Моисей, наследие она общине Иакова, приняли мы ее и не оставим ее.

Раши находится здесь под влиянием мидраша *Сифре*, однако выбор именно этих толкований при игнорировании других, также находящихся в Сифре и в других мидрашах, и многочисленные изменения, которые он внес в цитаты, указывают на его тенденциозность. И действительно, другие еврейские комментаторы Средневековья, в том числе ибн Эзра, Нахманид, Рашбам, Бехор-Шор и Сфорно, истолковывали этот фрагмент как описание дарования Торы и призыва к исполнению заповедей, как следует из текста, и не искали в них намеков на далекое будущее. Тенденциозный комментарий Раши предназначен для достижения трех целей: эффективной полемики с христианством и исламом, отказывавшимися принять на себя бремя заповедей Торы; восхваления народа Израиля и укрепления духа евреев, чтобы, несмотря на оказываемое на них давление, они не изменяли своей вере и провозглашали: «Приняли мы ее и не оставим ее». Такова декларация верности, которую Раши сформулировал и сделал лозунгом для преследуемых евреев своего времени и других эпох.

Уклонение от комментария *Сифре* к словам Писания «*чтобы внимать словам Твоим*» также достаточно красноречиво. В *Сифре* (раздел «Вероотступничество») сказано: «Принимаем на себя все, что сказал Господь, будем выполнять и будем внимать (уразумеем)»— то есть комментарий основан на слове «*внимать*». Аналогичным образом толковали этот стих другие упомянутые выше интерпретаторы. В отличие от них Раши трактует слова «принимает повеления и предписания Твои с радостью» в смысле «с радостью страдает от бремени изгнания». Такой комментарий весьма далек от прямого смысла Писания. И не экзегетическими мотивами был здесь движим Раши, а стремлением воспитывать, укреплять дух преследуемых за веру евреев.

**6. Идентификация ханаанского царя** Арада с Амалеком

«Ханаанский царь Арада, живущий к югу, услышав, что Израиль идет дорогою от Афарима, вступил в сражение с Израильтянами» (Числ 21:1). Раши истолковал это место следующим образом:

> Он услышал, что Аарон умер и облака славы [Божей] покинули стан и т.д. (Рош ха-Шана 3а). Амалек всегда был карающим мечом для Израиля, и он в любое время готов к нападению. «Живущий к югу» — это Амалек, как сказано: «Амалек живет на южной части земли» (Числ 13:9). Они поменяли свой язык на язык ханаанеян, чтобы запутать израильтян: те будут молиться Всевышнему, чтобы Он предал ханаанеян в руки их, а они вовсе не ханаанеяне. Увидели израильтяне, что их одеяния — как одеяния амалекитян, а язык их — язык Ханаана, и сказали: «Будем молиться просто (неопределенно)», как сказано: «О, если предашь *народ сей* в руки мои».

Раши соединил здесь традицию Вавилонского Талмуда (Рош ха-Шана 3а) с другой — из мидраша Танхума на этот же стих (глава 18). Утверждение: «А Амалек всегда был карающим мечом для Израиля» находится в мидраше Танхума после подробного рассуждения о том, что израильтянам было запрещено сражаться против сынов Исава, а вот против Амалека можно. Раши проигнорировал этот комментарий, но привел утверждение в отношении Амалека и даже добавил к нему: «он в любое время готов к нападению». Идея автора мидраша Танхума состоит в том, что Амалек служил с древности («всегда») племенем, посредством которого народ Израиля побиваем за его грехи, и там даже были приведены яркие тому примеры. Раши исключил эти примеры, касающиеся библейской эпохи, и предложил новое описание Амалека, соответствующее его собственному времени, а также будущему: «В любое время готов к нападению». Амалек упоминается в книге Бытия в качестве внука Исава (Быт 36:12, 16). Становится понятным, что Раши имел здесь в виду не только библейского Амалека,

но и его потомков, то есть современных ему христиан — они же потомки Исава, — тоже всегда готовых к нападению на евреев.

### 7. Валаам (Бил'ам) как символ нечистоты неевреев

Свой комментарий на книгу Левит Раши начинает так:

> И воззвал (*ва–икра*) Господь к Моисею» (Лев 1:1) — всем заповедям, и всем словам, и всем повелениям предшествовало обращение. Это слово (*ва-икра*) выражает привязанность, симпатию, оно же используется применительно к ангелам служения... А вот когда Всевышний открывается пророкам из числа народов мира, используется выражение, указывающее на [почти] случайность происходящего и нечистоту [неевреев], как сказано: «И встретился (*ва-икр*, без алефа) Бог с Валаамом (Числ 23:4).

Раши здесь объединил комментарии из мидрашей *Сифра* и *Ваикра Рабба*. Задача его при этом ясна: восславить явление Господа Моисею и определить различие между ним и явлением Господа пророкам народов мира. Он проигнорировал многочисленные толкования в *Ваикра Рабба*, предшествовавшие комментарию, восхваляющему Моисея и осуждающему Валаама, хотя они касались той же проблемы, а именно: «В чем смысл упоминания обращения к Моисею (*ва-икра*) после которого добавлено: "и сказал"?». Целых шесть комментариев в *Ваикра Рабба* посвящены отличию между пророками народов мира и пророками Израиля. Комментарий рабби Иссахара из Кфар-Манду (в другом варианте — Магду) — самый сложный. Он описывает явление Господа пророкам народов мира в терминах нечистоты. И именно его избрал Раши. На первый взгляд, можно было бы объяснить это предпочтение Раши языковым фактором («И воззвал» — в тексте появляется маленький алеф, возможный намек на «кри», нечистота). Но ради одного этого Раши мог бы выбрать там и другие комментарии, например: «Ты обнаруживаешь, что Всевышний не является народам мира иначе как человек, пришедший из далекой страны», то есть случайным путем, в то время как слово «И воззвал» свидетельствует о близости»[28]. Раши же не только избрал комментарий рабби Иссахара, но и привел его концовку, касающуюся нечистоты, в которой является Господь пророкам народов мира. И это несмотря на то, что такая интерпретация не помогает разрешить имеющуюся в стихе экзегетическую трудность: зачем нужен призыв, если после него сказано ясно: «И сказал»? В Лейпцигской рукописи 1 формулировка Раши еще более резкая: там говорится не только о случайности и нечистоте, но и об «осуждении» неевреев.

Трудно не обратить внимания на добавление Раши: «Но пророкам народов мира...», которое обслуживает полемику с исламом и христианством, утверждавшими, что пророчество было дано Мухаммеду

и что ангелы являлись Марии, невесте Иосифа, и, разумеется, что сам Иисус удостоился дара Святого Духа.

В свете таких концепций представляется неслучайным, что Раши привел в своих комментариях только слова осуждения Валаама, проигнорировав положительный комментарий, также имеющийся в литературе мидраша, главным образом о достоинствах его пророчества. Если Валаам — это прототип пророков народов мира, нельзя ничего говорить в его пользу. Раши даже присоединил сюда традицию, влагающую в уста Валааму пророчество о крушении Рима (= христианство):

> *[Происшедший] от Иакова овладеет и погубит оставшееся от города* (Числ 24:19) — еще будет другой правитель от Иакова: *и погубит оставшееся от города* — важнейший из городов Едома, это Рим. Он говорит это про царя-Мессию, о котором сказано: «он будет обладать от моря до моря» (Пс 71:8); «И никого не останется из дома Исава» (Авд 1:18).

Этот комментарий опирается на литературу мидраша, однако он чрезвычайно далек от прямого смысла самого библейского текста. Подчеркивания параллели «оставшееся… останется» недостаточно для убедительности предлагаемой здесь интерпретации. И действительно, другие комментаторы истолковывали текст как говорящий о завоеваниях Давида в Едоме. Столь неубедительная привязка к Писанию свидетельствуют о том, что полемика и желание укрепить веру евреев в грядущее избавление подтолкнули Раши избрать именно этот комментарий, а не другие.

**8.** Символичность прохода через страну Едом

В Числ 20:14–21 рассказывается о попытке сынов Израиля пройти через страну Едом по дороге в Землю обетованную. Царь Едома не согласился, и израильтяне обошли его границы, не став воевать с ним. После этого рассказывается о смерти Аарона на горе Ор: «И сказал Господь Моисею и Аарону на горе Ор, у пределов (*аль-гвуль*, букв. «на границе») земли Едомской, говоря: пусть приложится Аарон к народу своему» (Числ 20:23–24). Почему упоминается точное местоположение горы Ор на границе страны Эдома? Раши не мог удержаться от того, чтобы не привести комментарий из мидраша Танхума, столь точно соответствовавший его полемической тенденции: «*у пределов земли Едомской*» — так сказано, потому что они тут приблизились к нечестивцу Исаву, их деяния стали недостойными, и утратили они праведника сего (т.е. Аарона)». Языковой штамп «нечестивец Исав» весьма распространен в мидраше и в комментарии Раши как характеристика Рима, христианства. Само по себе его использование здесь указывает на идеологическую тенденцию Раши, ведь комментарий

весьма далек от прямого смысла, ведь в конечном счете они вовсе не «приблизились» к Едому, а обогнули его границу. Что же до находящегося в некоторых вариантах в печатных изданиях и в рукописях (включая Лейпцигскую рукопись 1) добавления: «И пророк тоже говорит Иосафату: «так как ты вступил в общение с Охозиею, то разрушил Господь дело твое» (2 Хрон 20:37)», то оно вряд ли что-то меняет, поскольку Иосафат вступил с Охозией в «деловое сотрудничество», а в Числ 20:14–21 говорится только о разрешении «пройти в его пределах». Совершенно ясно, что именно желание представить христиан как наносящих ущерб евреям нечестивцев, культура которых оказывает на евреев дурное влияние, подтолкнуло Раши к выбору этого происходящего из мидраша Танхума, в то время как другие имеющиеся там мидраши он проигнорировал[29].

**9. Клятва не оставлять еврейский народ ради другого народа**

Завет/союз с Израилем, упоминаемый в начале раздела Торы «Ницавим», Раши истолковывает как следствие клятвы, которую дал Господь праотцам Израиля, что никогда не сменит их потомков на другой народ:

> «*Чтобы вступить тебе в завет Господа Бога твоего и в клятвенный договор с Ним, который Господь Бог твой сегодня поставляет с тобою, дабы соделать тебя сегодня Его народом*» (Втор 29:12–13) — вот настолько Он озаботил себя, чтобы сделать тебя народом перед лицом своим. *И Ему быть тебе Богом* (стих 13) — поскольку Он говорил тебе и поклялся отцам твоим, что не сменит потомство их на иной народ, то и Он под клятвой запрещает вам гневить Его — ведь Он не может отделиться от вас.

Связь этой идеи с данным пассажем из книги Второзакония — это новшество Раши. Мотив невозможности замены Израиля на другой народ, якобы ограничивающий возможность Всевышнего карать евреев, отсутствует в библейском тексте — его нет там ни впрямую, ни даже намеком (нет его и в продолжении ст. 12, в котором говорится о клятве Всевышнего праотцам народа). Клятвы, на которые есть намек в книге Бытия, не содержат мотива «замены». Похоже, что Раши он потребовался в рамках иудео-христианской полемики. Одно из постоянных утверждений христиан в этой полемике состояло в том, что Всевышний возненавидел еврейский народ («плотский Израиль») и избрал вместо него христиан, являющихся подлинным Израилем (verus Israel)[30]. Раши подчеркивал, что клятва Всевышнего праотцам народа включала в себя и обещание не заменять потомков праотцев (= «плотский Израиль») другим народом.

**10. Запрещенная пища и статус Израиля**

В Лев 11:2 сказано: «Скажите сынам Израилевым: вот животные (*зот ха-хайа*, букв. «животное»), которые можно вам есть из всего скота на земле». Слова «вот животные» Раши истолковывает следующим образом:

> [*Хайа*] от слова *хайим* («жизнь»): поскольку израильтяне привержены Господу и заслуживают жизни, потому Он и отделил их от нечистоты и дал им заповеди, а народам мира не запретил ничего. Это как в случае с врачом, который зашел навестить больного и т.д. (Танхума).

Можно понять, какая сложность усматривается в этом стихе. Сказано: «Вот животные, которые можно вам есть из всего скота на земле» — вначале речь идет о животных, а потом вдруг о скоте. Прямой смысл, видимо, состоит в том, что понятие «скот» включает в себя и понятие «животное». Объяснения же Раши чрезвычайно далеки от прямого смысла. Согласно его интерпретации, слово «животное» косвенно намекает на народ Израиля, который обладает жизненными силами. То есть вопреки знакам кантилляции Раши создает искусственную паузу после слова «животные» и делит стих на две части: 1) «скажите сынам Израилевым: вот животные», то есть народ Израиля обретет жизненную силу, соблюдая осторожность в пище. 2) «которые можно вам есть и т.д.», то есть слово «животные» (или «жизненность») описывает в этом предложении израильтян, а не дозволенный к употреблению в пищу скот. Вне всякого сомнения, Раши прекрасно знал, что его комментарий не опирается на текст Писания и что между ним и прямым смыслом объясняемого пассажа из Торы нет ничего общего. Тема восхваления Израиля и осуждения народов мира, особенно христиан, понадобилась ему в качестве элемента религиозной полемики. Христиане не соблюдали библейских диетарных узаконений, и Раши осуждает их за это, объясняя, что только Израиль «привержен» Всевышнему. Именно в Израиле есть жизненная сила, и потому он удален от нечистоты. Но тому, кто по сути весь нечистота, нет смысла и пытаться удалиться от нее. Это яркий пример готовности Раши иногда полностью уклоняться в своих комментариях от какой-либо связи со сказанным в Писании.

## Нравоучительная тенденция в комментариях Раши

В комментариях Раши наряду с экзегетической тенденцией прослеживается также ярко выраженная нравоучительная тенденция, и она, пожалуй, еще сильнее, чем тенденция историческая. Он использовал представлявшиеся возможности, чтобы разъяснить ценность рели-

гиозных установок, которые казались ему особо важными. Действительно, многие из них ему удалось косвенно связать со словами Писания, но другие были введены абсолютно искусственным образом, не принося никакой пользы самому комментарию, но целиком служа нравоучению. Привожу тому пять примеров.

**1. Сплетни и злословие**

Раши упоминает запрет на сплетни (злословие) во многих местах своего толкования Торы[31]. В некоторых из них заметно, что запрет этот связан у него с Писанием лишь косвенно, и в самом библейском тексте нет опоры подобному комментарию. Так, например, он закончил истолкования слов Мириам, направленных против Моисея (Числ 12:1), следующей фразой: «А если уж Мириам, которая не собиралась осуждать его, была наказана таким образом, то тем более будет наказан говорящий слова осуждения против ближнего своего». Этот комментарий приводится в мидраше *Сифре* после разъяснения содержания слов Мириам, и там он имеет явно воспитательную направленность[32]. Комментатор, ставивший своей единственной задачей истолкование Писания, не стал был бы проводить эту идею («а если уж Мириам...») здесь. Введение в недельный раздел «Мераглим» (Числ 13:1) служит у Раши этой же педагогической задаче. Он начинает свой комментарий следующими словами: «Почему недельная глава «Мераглим» поставлена рядом с недельным разделом «Мириам»? Потому что и там и там речь идет о злословии: она согрешила злословием против брата своего, а эти нечестивцы видели, что случилось, но не извлекли урока». Источник этого комментария — мидраш *Танхума*.

Похоже, что ярко выраженное свидетельство его нравоучительной цели в этом разделе находится в разъяснении, даваемом Раши географическому названию Рифма (*ратма*), где остановились станом сыны Израиля. В Торе сказано: «И отправились из Асирофа и расположились станом в Рифме» (Числ 33:18). А вот комментарий Раши: «Из-за злословия соглядатаев, как сказано: «Что даст тебе и что прибавит тебе язык лукавый? Изощренные стрелы сильного, с горящими углями дроковыми (*ратамим*)» (Пс 119:3–4). Ущерб, который наносит «язык лукавый», подобен углям дроковым, жар которых особенно силен». Нравоучительная тенденция этих слов ясна — насколько строг запрет злоязычия, вред от которого велик, и насколько велико ощутимое впечатление, которое оно создает и оставляет после себя. Место, в котором распространялись сплетни, как бы «заражается» негативной атмосферой, порожденной злословием, так что даже именуется соответственно.

Есть ли какой-либо сугубо экзегетический повод для такого комментария? Его можно обнаружить лишь с большим трудом. В Числ 13:1 сказано: «После сего народ двинулся из Асирофа и остановился

в пустыне Фаран». Это противоречит вышеприведенному стиху, где сказано, что из Асирофа направились в Рифму, но в этой трудности нет ничего существенного. Пустыня Фаран — это наименование целого региона, а Рифма — местность, находящаяся внутри него. Все остальные места, упоминаемые в недельном разделе «Мас'е» и описывающие странствия сынов Израиля и их стоянки, — это конкретные точки, и не случайно, что пустыня Фаран среди них вообще не упоминается. Ведь ясно, что они находились в ней, как сказано в Числ 10:12, и об этом уже подробно говорил Ибн Эзра: «Вот значение стиха: «остановилось облако в пустыне Фаран» — там все выжигается, ибо она [пустыня] служит могилой низменным влечениям, а в Асироф и Рифму пути долгие, доказательством чему служит, что Писание не упоминает в недельном разделе «Эле мас'е» (см. Числ 33:1–37) про пустыню Фаран».

Столь естественное и ясное объяснение не могло остаться незамеченным Раши, построившем свой далеко идущий комментарий на слове *ратма*, которое он связал со злословием с помощью исключительно ассоциативной связи со словом *ратамим*. А ведь в тексте появляется *ратамим*, а не «угли *ратамим*», то есть без всякой отрицательной коннотации. Речь идет просто о дроке, а не об углях дроковых. Вот, например, Илия-пророк по дороге к горе Хорив сидел «под можжевеловым кустом (*ротем*)» (1/3 Цар 19:4–5), и там явился ему ангел Господень. Почему бы нам не связать Рифму с ним и не создать позитивный комментарий об изучении Торы и приверженности Всевышнему, каковые проявились в Рифме? Ясно, что комментатор избрал негативную ассоциацию, далекую от прямого смысла, в рамках стоящей перед ним нравоучительной задачи. А ведь можно было бы истолковать этот стих в том смысле, что это место называется Рифма просто из-за высокой концентрации в нем кустов дрока, или можжевельника. Раши же, избравший для своего комментария столь далекие от простого смысла объяснения, полностью игнорировавшие другие комментарии, соотносящиеся с приводимым в разделе «Мас'е» названием местности, сосредотачивается на задаче воспитания своих читателей и на разъяснении, насколько строг запрет злоязычия. Это яркий пример комментариев Раши, в которых нет подлинной связи между комментарием и прямым смыслом Писания.

**2. Восхваление скромности**

Раши использовал различные древние мидраши, восхваляющие скромность, и привязал их к истолковываемым им пассажам Писания. Большинство из них не имеет прямой связи с языковой формой или смысловым содержанием библейского текста, и совершенно ясно, что задача толкователя состояла тут в том, чтобы всячески подчеркнуть важность такого качества, как скромность[33]. Примером может

служить рассказ о рыжей телице. В Торе говорится, что в пепел телицы священник должен бросить «кедрового дерева и иссопа и нить из червленой шерсти» (Числ 19:6). Пепел этот предназначается для очищения тех, кто ритуально нечист. Несмотря на то что смысл здесь совершенно ясен, Раши приводит комментарий р. Моше Даршана: «Кедр — самое высокое из всех деревьев, а иссоп ниже всех. Знак того, что высокий, который грешил гордыней, унизит себя до уровня иссопа и червленой шерсти (*толаат*, букв. «червь») и так искупит грехи свои». В первоисточнике, в литературе мидраша, этот комментарий относился к очищению прокаженного, воспринимаемого как человек, несущий кару за грех злоязычия. И действительно, Раши приводит его в связи с соответствующим стихом (Числ 14:4). Упоминание же его в связи с человеком, который осквернился прикосновением к мертвецу, представляется неуместным — ведь человек, осквернившийся таким образом, не виновен в злословии. Получается, что Раши использовал имеющуюся возможность (комментарий р. Моше Даршана), чтобы привести его вторично в рассказе о рыжей телице — из-за большого воспитательного значения, которое он усматривал в этом сюжете.

3. Восхваление мира и осуждение раздоров

Много внимания посвятил Раши восхвалению мира в целом и мира между человеком и ближним его в особенности. Во время споров, раздиравших тогда еврейские общины, он обратился к ним с взволнованным призывом установить мир и согласие:

> А вы дайте вашим сердцам стремиться к миру, и увидите, что согрешили те, кто вступал в споры с ближними своими. Уже пожраны они иноверцами. А мир поможет вам избавиться от беды, и Сатана не сможет владычествовать над вами. Ибо так говорили учителя наши: Велик мир, который сделал Всевышний уделом праведников… И Тот, чье имя мир и чье благословение мир, дарует вам мир[34].

В своем комментарии к Торе Раши также использовал различные возможности для прославления мира, как, например, в комментарии на Лев 26:6: «И мир стоит всего: “Я делаю мир и творю все” (Ис 45:7)». Ссылка на пророка Исайю вызывает удивление. Ведь у него там сказано также: «и произвожу бедствия (*ра*)». Раши опирался на текст утренней молитвы, составители которой предпочитали изъясняться эвфемистически и заменили «и произвожу бедствия» на «И творю все» (см. Брахот 11б). Но в качестве толкования Писания его утверждение, что мир стоит *всего*, сомнительно — ведь у Исайи здесь слова «все» вообще нет. Напротив, там сказано «произвожу бедствия». Становится ясно, что именно нравоучительная тенденция направляла здесь Раши.

Слова Торы: «Если будет тяжба между людьми, то пусть приведут их в суд» (Втор 25:1), Раши истолковал следующим образом: «В конце концов они окажутся под судом. Отсюда мы узнаем, что ссоре не привести к миру. Что заставило Лота уйти от праведника? Конечно, это была ссора». Раши возвращался к этому утверждению в продолжение своих комментариев к Торе, например: «Когда дерутся между собою мужчины» (Втор 25:11) — «дело, видимо дойдет до побоев, как сказано: «из рук бьющего его», и мир между ними не возникает из раздора». Раши, конечно, взял свой комментарий из соответствующего места в *Сифре*, но очевидно, что не чисто экзегетические мотивы подтолкнули его выбрать это толкование, а цели нравоучительного свойства. Попытка объяснить его комментарий как порожденный избыточностью, на первый взгляд существующей в формулировке библейских указаний («Если будет тяжба», «Когда дерутся мужчины»), представляется натянутой.

То же касается и комментария Раши на Втор 33:5:

> *И он был царь Израиля, когда собирались главы народа вместе с коленами Израилевыми* — …[когда] собираются все вместе и между ними мир, тогда Господь — царь их, но не тогда, когда между ними ссора.

Это дополнение («но не тогда, когда между ними ссора») присутствует и в рукописях, и у него нет никакого языкового основания в библейском тексте. Более того, в словах «Когда [они] собирались» нет никакого указания на мир и братское согласие. Бывают сборища, отличающиеся разногласиями и ссорами. Именно нравоучительная задача, а не что-то иное заставило Раши привести этот комментарий.

То же самое можно сказать и относительно постоянно повторяющегося мотива различия между кончиной Аарона и кончиной Моисея — только о первом сказано, что его оплакивал весь «дом Израилев». Моисея оплакивали только мужчины, «но про Аарона, поскольку он стремился к миру и устанавливал мир между человеком и ближним его и между женой и мужем ее, сказано: «Весь дом Израилев», мужчины и женщины» (Втор 34:8). Раши уже привел такой комментарий относительно Числ 2:29, и именно там ему естественное место, ибо там сказано «весь дом Израиля». Повторение же в толковании Второзакония, где ему нет какой-либо опоры в тексте Торы, объясняется исключительно стремлением подчеркнуть, сколь высокой ценностью является любовь к миру.

**4. Взаимная ответственность сынов Израиля**

Стиху «И споткнутся друг на друга, как от меча, между тем как никто не преследует» (Лев 26:37) Раши дал два истолкования:

> Когда они станут бежать, то споткнутся друг о друга, ибо побегут в испуге. *Как от меча* — словно они бегут от убийц своих, ибо страх поселится в сердцах их, и они все время будут думать, что кто-то гонится за ними. А мидраш на этот стих [повествует о том, как]... один споткнулся о грех другого, ибо все евреи ответственны друг за друга.

Источник комментария — в мидраше *Сифра* на это место и в параллельных этому мидрашу текстах. Нет никаких чисто экзегетических оснований для выбора Раши именно такого толкования. Знаменитая идея Нехамы Лейбович — которую уже выдвигали до нее некоторые интерпретаторы Раши, — состоящая в том, что он приводит два комментария в том случае, если в каждом из них есть определенная слабость, здесь не работает[35]. Первый комментарий просто разъясняет прямой смысл, тем более что в предыдущем стихе сказано: «И шум колеблющегося листа погонит их, и побегут, как от меча, и падут, когда никто не преследует» (Лев 26:36). Описание это наглядно подчеркивает страх, ужас и утрату самоконтроля. Взаимная ответственность была включена сюда автором мидраша и Раши из-за ее воспитательной важности, а не по каким-то собственно экзегетическим причинам.

**5. Восхваление Земли Израиля и ее достоинств**

Десятки комментариев Раши к различным библейским и талмудическим пассажам посвящены восхвалению страны Израиля. Это одна из его излюбленных тем. Высказывания талмудических мудрецов, восхваляющих страну Израиля, его собственные оригинальные интерпретации привязывались с этой целью к Писанию. Это обширная тема, и она в общем-то выходит за рамки нашего обсуждения[36]. Раши старается выстроить связь с Писанием, но среди этих комментариев есть такие, которые имеют к языку Писания весьма отдаленное отношение, и их единственной целью является воспитание в читателях любви к Земле Израиля и ознакомление их с ее достоинствами. Ограничусь двумя краткими примерами.

Сказанное в благословении Моисея, данном Иосифу: «Роги его, как роги буйвола; ими избодет он народы все до пределов земли» (Втор 33:17), Раши истолковал следующим образом:

> Тридцать один царь — может ли быть так, что все они происходили из страны Израиля? Но ведь нет такого царя и такого правителя, которые бы не приобрели бы себе дворца и имения в стране Израиля, ибо она важна для всех, как сказано: «прекраснейшее наследие множества народов» (Иер 3:19).

Раши выбрал свой комментарий из *Сифре* на это место. Однако в самой Торе нет никакого намека на тридцать одного царя, которых

победил Иисус Навин, и нет никакой особенности в словах «народы» или «до пределов земли», которая бы на них указывала. Задача составителя *Сифре*, как и задача Раши ясна: прославить Землю Израиля, в которой якобы все хотят иметь знак своего присутствия. Сходный комментарий с аналогичной тенденцией Раши предложил к словам: «Сидоняне Ермон называют Сирионом» (Втор 3:9) — «дабы вознести хвалу земле Израиля, поскольку было четыре царства, похвалявшихся этим. Одно царство заявляет: моим именем будет называться эта земля. А другое говорит: моим». Особый интерес представляет комментарий Раши к словам: «И погибнете между народами, и пожрет вас земля врагов ваших» (Лев 26:38) — «вы будет рассеяны и потеряете друг друга. И пожрет вас — имеются в виду умершие в изгнании». Концовка комментария требует разъяснения. Почему это «умершие в изгнании» считаются пожранными? Ведь и те, кто умер в стране Израиля, ушли из этого мира! А если Раши хотел сказать, что они будут блуждать в изгнании до дня смерти своей, то он должен был бы написать «пока вы не умрете в изгнании», а не «имеются в виду умершие в изгнании». Возможно, Раши намекает здесь на слова Талмуда в конце трактата Кетуббот (111а–б) о том, что умершие в стране Израиля имеют самые разнообразные преимущества перед умершими в изгнании. Они первыми воскреснут, они будут освобождены от искупительных реинкарнаций и т.д. Апогеем являются здесь слова амора р. Элазара: «Тем, кто умер на чужбине, не суждено воскреснуть, ибо сказано: «и явлю Я славу на земле живых» (Иез 26:20) — на земле, в которой и мертвые живут». Талмуд, разъясняя его слова, смягчает их смысл. Очень похоже, что именно это имел в виду Раши. Евреи не только будут изгнаны из своей страны и погибнут среди народов, но и в смерти их, и в погребении их на чужбине присутствуют дополнительные беды, и земля изгнания как бы «пожирает» их.

Превосходство Земли Израиля, таким образом, дополнительно подчеркивается в комментарии Раши, который здесь не имеет параллелей в *Сифре* или в литературе мидраша, есть лишь косвенный намек на него в Таргуме Ионатана. И в этом тоже можно усмотреть свидетельство важности данной темы для Раши.

## Заключение

Великолепно смоделированная теория, выстроенная Нехамой Лейбович относительно связи между комментарием Раши на Тору и языком Писания, сохраняет свою значимость. Но она думала, что это единственная модель, характерная для комментария Раши к Торе, в то время как, по моему мнению и по мнению других исследователей, ее следует дополнить еще двумя тенденциями: противостояние

христианской пропаганде и христологической библейской экзегезе, с одной стороны, и явная нравоучительная тенденция — с другой. Раши считал своим долгом защищать евреев от христианской пропаганды и воспитывать изучающих Тору в любви к Господу, к Торе, к стране Израиля, в любви к заповедям, в любви к людям, в избежании злоязычия и др. Знаменитая декларация Раши: «Я намереваюсь разъяснить лишь прямой смысл Писания и прибегаю к агаде лишь в той мере, в которой она помогает этому» (комментарий на Быт 3:8), была осуществлена им лишь частично, а во многих случаях он от нее явно отклонялся. Основополагающее убеждение Раши состоит в том, что, поскольку задачей Торы является укрепление веры во Всевышнего и воспитание приверженности к исполнению заповедей, комментатор должен внести вклад в достижение этих целей и не ограничиваться собственно комментарием к тексту. Во многих случаях можно достичь этой цели — воспитывать в вере и укреплять ослабевших духом — путем использования мидрашей, которые можно сопоставить со словами Писания и тем самым одновременно и комментировать, и воспитывать. Однако, когда поучение представляется необходимым с воспитательной точки зрения, его следует привести, даже если связь между ним и текстом Писания весьма сомнительная. Знаменитый вопрос, который так любила Нехама, «что в тексте сложно для Раши?» действительно объясняет многие его комментарии, но не все.

На любопытный вопрос: каково количественное соотношение между двумя этими направлениями (экзегетическим и нравоучительным), мне трудно дать ясный ответ. Для этого необходимо систематическое и всеобъемлющее исследование, учитывающее и проблему доли оригинального вклада Раши в его комментариях к Торе, и возможность более поздних добавлений, внесенные его учениками и переписчиками[37]. Мир идей Раши и его отражение в оставленных Раши комментариях является одним из самых «горячих» исследовательских тем на сегодняшний день[38]. Надо надеяться, что будущие исследования внесут реальный вклад и в вопрос о сравнительном объеме интерпретаций Раши, имевших своей целью не столько разъяснение библейского текста, сколько укрепление читателя в вере и его воспитание.

---

[1] *Leibowitz N., Arend M.* Perush Rashi le-Tora, Iyunim be-shitato (Комментарий Раши к Торе: Исследование метода) Т. 2. Тель-Авив, 1990. С. 460.

[2] Там же. С. 363–364. Там же, в прим. 35 Лейбович и Аренд указали на разногласия по этому вопросу между теми, кто комментировал Раши. Полагаю, что сам Аренд не разделял этого однозначного утверждения. Ссылки, приводимые там, все без исключения касаются статей Нехамы по этому вопросу. См. также его высказывание в статье, упомянутой ниже, в примеча-

нии 10; *Leibowitz N.* Iyunim be-sefer Shemot (Исследования книги Шмот), с. 125–127.

[3] Лейбович Н., Аренд М. (см. выше, прим. 1). С. 460, прим. 6. Доктор Рут Бен-Меир любезно передала нам материалы экзамена, который проводила Нехама в Туро-колледже в 1995–1996 гг., и от экзаменуемых требовалось привести примеры, подтверждающие мнение И. Бэра, что в комментарии Раши есть и «намек на события, происходившие в его времена». Возможно, в свои последние годы она придавала большее значение возможности связи между комментарием Раши и исторической реальностью.

[4] Подобное обсуждение комментария Раши к Талмуду с детальным рассмотрением всех его деталей при анализе предполагаемых трудностей, стоявших перед автором, сделал р. Ицхак Канпантон, один из крупнейших мудрецов Испании начала XV в. См. *Boyarin D.* Ha-Iyun ha-sfaradi (Испанская экзегеза). Jerusalem, 1989. С. 6: «Он всегда старался объяснить все слова комментатора или автора, а также все ссылки. Почему он выразился так и что он имел в виду под этой ссылкой: просто толкование, цитату из другого комментатора или объяснение какой-нибудь проблемы или трудного места. Он стремится сократить ссылки и внедрить их в основной текст, чтобы не оставалось ни одного лишнего слова». См. также там же, с. 43, о его особой связи с Раши.

[5] Среди этих исследователей следует назвать Дова Раппеля, Йосефу Рахман, Элазара Твито и Авраама Гроссмана. Их мнения будут приведены ниже.

[6] См. его статью: *Baer Y.* Rashi ve-ha-metziut ha-historit shel zmano (Раши и историческая реальность его времени) // Sefer Rashi. Ed. Y.L. Maimon. Jerusalem, 1980. С. 489–502. См. также в том же сборнике введение к обсуждению комментария Раши к Псалмам.

[7] *Rappel D.* Rashi, Tmunat olamo ha-yehudit (Раши: Его еврейская картина мира). Jerusalem, 1995. С. 7.

[8] *Rahman Y.* Agadat Rashi (Сказание Раши). Tel Aviv, 1991. Обсуждение этой книги см. в *Grossman A.* Hakhame Tzarfat ha-rishonim (Первые мудрецы Франции). Jerusalem, 1995. С. 163–166.

[9] *Touitou E.* Ben parshanut le-ethika: Hashkafat ha-olam shel ha-Tora lefi perush Rashi (Между экзегезой и этикой: Мировоззрение Торы согласно комментарию Раши) // Ha-Mikra be-rei mefarshav. Sefer zikaron le-Sarah Kamin. Ed. S. Yaphet. Jerusalem, 1994. С. 316. См. также его статью Ha-reqa ha-histori shel perush Rashi le-pharashat Bereshit (Историческая основа комментария Раши к главе Берешит) // Rashi, Iyunim be-yetzirato. Ed. Tz.-A. Steinfeld. Ramat-Gan, 1993. С. 97–105.

[10] Эту точку зрения разделяет и М. Аренд. См. *Arend M.* Perush Rashi la-Tora (Комментарий Раши к Торе) // Machanaim. 68 (3). С. 92–108.

[11] О еврейских выкрестах в рассматриваемый период и ущербе, который христианская пропаганда наносила еврейскому обществу, см. *Grossman A.* Shorashav shel kiddush ha-Shem be-Ashkenaz ha-qduma. (Корни явления мученичества («киддуш ха-Шем») в раннесредневековой Германии) // Qdushat ha-haim ve-heruf ha-nephesh/ Sefer zikaron le-Amir Yekutiel. Ed. Y. Gafni and A. Ravitzky. Jerusalem, 1993. С. 99–130, в особенности с. 119–127.

[12] Первым, кто обратил внимание на глубокую связь между комментарием Раши к Писанию и религиозной полемикой, был И. Бэр в статье Rashi

ve-ha-metziut ha-historit shel zmano (Раши и историческая реальность его времени) // Tarbitz 20 (1949). С. 320–332. Однако он не привел достаточно примеров для подтверждения своих утверждений, в частности, он полностью проигнорировал комментарий Раши к Торе. И. Розенталь также анализировал это явление в статье Ha-pulmus ha-anti notzri be-Rashi al Tanach (Антихристианская полемика в комментарии Раши к Библии) // Rashi. Torato ve-shiyuto. Ed. S. Federbusch. New York, 1958. С. 45–59. Но и он не коснулся комментария Раши к Торе. По мнению Э. Твито, религиозная полемика повлияла на комментарий Раши к разделу «Берешит». Он опубликовал важное исследование о связи между комментарием Рашбама и этой полемикой в статье Shitato ha–parshanit shel Rashbam al reqa ha-metziut ha-historit shel zmano (Комментаторский подход Рашбама на фоне исторической реальности его времени) // Iyunim be-sifrut Hazal ba-Miqra u-ve-toldot Israel. Dedicated to Prof. A.Tz. Melamed. Ed. Y.D. Gilat, H.Y. Levin and Tz.M. Rabinovitz. Ramat-Gan, 1982. С. 48–74. См. также A. Grossman. Hakhame Tzarfat ha-rishonim... (см. выше, сноска 8), с. 475–505.

[13] *Grossman A.* Perush Rashi le-Tehillim ve-ha-pulmus ha-yehudi — ha-notzri (Комментарий Раши на Псалмы и иудео-христианская полемика) // Mehqarim be-Miqra u-ve-hinukh. Sefer yovel le-Moshe Arend. Ed. D. Rappel. Jerusalem, 1996. С. 59–74.

[14] О многочисленных расхождениях между комментариями Раши в рукописях и в печатных книгах см. *Gvaryahu G.Y.* Nushaot Rashi le-Tehilim ve-ha-tzenzura (Версии комментария Раши на Псалмы и цензура) // Mehqarim be-Miqra u-ve-mahshevet Israel. Sefer yovel le-H.Y.M. Gvaryahu. Ed. B.-Tz. Luria. Jerusalem, 1989. С. 248–261; A. Grossman. Sefer ha-yovel le-Moshe Arend (см. выше, сноска 13). О комментарии Раши к Псалмам по рукописным изданиям см. *Marshen Y.* Parshandata — Perush Rashi al tehillim (Толкование — комментарий Раши к Псалмам). Jerusalem, 1936.

[15] См. Hakhame Tzarfat ha-rishonim (см. выше, прим. 8), стр. 162. («И трудно для меня сказать, чтобы раввин изрек слова лжи», комментарий к трактату Песахим 4а, из чего следует, что такое в принципе возможно).

[16] Иевамот 65б: «Позволительно человеку уклониться (от правды) в словах своих ради мира... Р. Натан говорит, что это заповедь». См. также Берешит рабба 48:18, стр. 494–495 в издании Теодора–Альбека. Раши привел эти слова в своем комментарии к Быт. 18:13: «*Когда я состарилась* — ее слова изменены в Писании, чтобы не нарушать мира».

[17] По мнению И. Бэра и других, Раши написал бóльшую часть своих комментариев к Писанию после гонений 1096 г. На мой взгляд, это очень сомнительно, тем не менее, по моему мнению, его комментарий к книге Псалмов был написан после этого года, что находит свое отражение в этом сочинении. В целом по данному вопросу см. Hakhame Tzarfat ha-rishonim (см. прим. 8), с. 460 и мою статью в сборнике к юбилею Аренда (см. прим. 13).

[18] R. Menahem ben rabbi Shlomo. Midrash «Sekhel tov» (Добрый разум). Ed. of Sh. Buber. Reprint. Tel Aviv, 1984.

[19] «Сефер Хасидим», издание Вистинецкого, Берлин, 1891. С. 223. Правда, после этого рассматривается другая возможность, что Иаков не лгал, как сказано в мидраше и у Раши.

[20] О больших трудностях комментаторов из-за мощи христианской пропаганды и ее успехов см. мою вышеупомянутую статью (выше, прим. 11) — там перечислена дополнительная литература по этому вопросу.

[21] См., например, Yoseph ha-Mekane le-rabbi Yoseph ben rabbi Nathan Ofitzial (Иосиф Зелот Иосифу бен р. Натан Официал). Ed. Y. Rosenthal. Jerusalem, 1970. С. 41–42: «Ваш праотец Иаков был вор... Иаков — смошенничал перед Лаваном... Сыновья Иакова слукавили перед сыновьями Сихема» и пр.; Sefer Nitzahon Yashan. Ed. D. Berger. Philadelphia, 1969. С. 8, 18, 27, 32 и его статья *Berger D.* On the Morality of the Patriarchs // Jewish Polemic and Exegesis. Understanding Scripture. Eds. C. Thoma and M. Wyschogrod. New York, 1987. P. 19–48. См. также Hakhame Tzarfat ha-rishonim (см. выше, сноска 8), с. 488–493.

[22] Как то: «*А руки, руки Исавовы*... — это царство нечестия (т.е. Рим), которое разрушило дома наши и сожгло Храм наш и изгнало нас из нашей страны... *А руки, руки Исавовы* — нет войны, в которой ты был побежден, к которой не причастно было бы семя Исава». (Гитин 57б). См. также: *Cohen G.D.* Esau as Symbol in Early Medieval Thought // Jewish Medieval and Renaissance Studies. Ed. A. Altmann. Cambridge (Mass.), 1967. P. 19–48.

[23] См. в моей статье, упомянутой выше, в прим. 13. Там я привел много примеров этому положению. Приведу здесь лишь один из них. Слова Писания: «Все роги нечестивых сломлю, и вознесутся роги праведника» (Пс 74:11) Раши истолковал, согласно тексту, встречающемуся в ряде рукописей: «*И все роги нечестивцев*» — Исава «*сломлю*» — как сказано: «И совершу мщение Мое над Едомом рукою народа Моего, Израиля» (Иез 25:14), Израиль сломит рог Исава и поднимутся роги праведников, Израиль, который восхвалял Всевышнего». В самом тексте Пс 74 нет никакого намека на Исава. Раши произвольно истолковал слово «*нечестивцев*» как относящееся к Исаву и связал избавление Израиля с «переломом рога» христианства. Тот факт, что можно найти опору для подобных комментариев в Таргуме или мидрашах, ничего не прибавляет и ничего не убавляет. См. сказанное мною на эту тему там же.

[24] См. в моей книге Hakhame Tzarfat ha-rishonim (выше, прим. 8), с. 475–488 и источники, упомянутые там.

[25] Sefer Hasidim (см. выше, прим. 19), 945. С. 232.

[26] *Сифре* Дварим. Издание Финкельштейна. Нью-Йорк, 1969. С. 367.

[27] Цитата по изданию Берлинера, то же самое в Лейпцигском издании 1, лишь с легкими изменениями. Это касается и приведенного выше пассажа из Раши к разделу «Зот ха-браха».

[28] Параллельный комментарий находится в *Берешит рабба*, раздел 52, стр. 544–547 в издании Теодора–Альбека. См. там о других параллелях и об альтернативных вариантах.

[29] *Танхума*, Хукат, 12–13.

[30] Богатейшая литература существует по этому вопросу. Тенденция эта нашла свое яркое выражение в христианской библейской экзегезе. См. об этом в последнее время в: *Signer M.* Ha-pulmus ha-anti yehudi shel Andreas mi-Sent Victor (Антииудейская полемика Андрея Сен-Викторского) // Sefer Zikaron le-Sarah Kamin (см. выше, сноска 9), С. 412–420; *Saltman A.* Aleksander Nekkam — perusho le-Shir ha shirim ve-ha-parshanut ha-yehudit (Александр Неккам — его комментарий на Песнь Песней и еврейская экзегеза) // Там же. С. 421–452.

[31] Как то: Лев 13:46; Числ 12:1, 13:2, 21:6, 33:18; Втор 22:13, 24:9, 27:24.

[32] *Сифре* Бемидбар, издание Меира Иш-шалом, Вена, 5624 (1874). Отрывок 99, лист 27а.

[33] Как то: Быт 19:22, 22:1; Лев 4:4, 14:35, 16:34; Числ 19:22, 27:22.

[34] Tshuvot hakhame Tzarfat ve-Lotir (Респонсы мудрецов Франции и Лотарингии). Издание И. Миллера. Вена, 1991. Раздел 23, с. 13а. Tshuvot Rashi.

[35] По этому вопросу см. *Shapiro A.* Ha-perush ha-kaful etzel Rashi: netiya le-dualizm? (Двойной комментарий у Раши: склонность к дуализму?) // Ha-Miqra be-rei mefarshav. Sefer zikaron le-Sarah Kamin. Ed. Sh. Yaphet. Jerusalem, 1994. С. 287–311. См. там дополнительную литературу по этому вопросу. М. Аренд разъяснил мне, что, возможно, имеющийся здесь в тексте Писания повтор «никто не преследует... никто не преследует» (Лев 26:36–37) подтолкнул Раши прибавить слова из мидраша. Первый комментарий разъясняет проблему, а мидраш — это просто его вариация.

[36] Месту страны Израиля в учении Раши я посвятил отдельную работу, надеюсь, что она будет опубликована в ближайшее время.

[37] Нехама Лейбович почти не касалась текстуальных проблем комментария Раши к Торе и позднейших добавлений, внесенных его учениками и комментаторами. Иногда она даже не пользовалась вариантом, фигурирующим в издании Берлинера. Когда была опубликована моя статья Hagahot r. Shmaya ve-nusah perush Rashi le-Tora (Корректура р. Шмайи и текст комментария Раши к Торе) // Tarbiz 60 (1993). С. 67–98, она поблагодарила меня с большим чувством. Вывод статьи, опирающейся на Лейпцигскую рукопись 1, состоит в том, что подавляющее большинство комментариев Раши (около 90%) действительно сделаны им самим. В отличие от этого Твито пришел к выводу, что только 75% комментариев Раши были написаны им самим (*Touitou E.* Gilgule ha-nusah shel perush Rashi le-Tora (Изменения текста комментария Раши к Торе) // Tarbiz. 56 (1987). С. 211–242.). См. также мою книгу «Hakhame Tzarfat ha-rishonim (см. выше, прим. 8), с. 184–193. Если действительно около четверти толкований Раши не принадлежат ему, мановением руки становятся неактуальными многие споры и рассуждения касательно его комментариев к тем или иным местам Торы — и особенно те, что имели своей целью уточнить характерные для Раши формулировки и выбор слов, дабы через них выйти на на определяющие линии его метода. Сюда относится и целый ряд уточнений, предложенных Нехамой. В этом — объяснение ее большой по этому поводу взволнованности. Но, по правде говоря, даже если позднейших вставок меньше, их все же необходимо всерьез учитывать при изучении метода Раши. Выявление исходной версии — насколько это возможно — должно и в этом случае быть основой любого исследования.

[38] См. в упомянутой выше литературе, прим. 6–10.

*Перевод с иврита Любови Черниной*

*Уриэль Симон*

# Прямое истолкование библейской истории — между историей, догматикой и духом Средневековья*

Благословение «Иди с этой силою твоею» да пребудет с исследователем Писания, любящим Тору, дерзающим приблизиться к сумраку, в котором Бог.

Все Писание, от первых слов «В начале» до последних «И пусть он туда идет» (2 Хрон 36:23), можно рассматривать как историографическое повествование с вкраплением законодательных установлений и пророческих текстов. Лишь т.н. книги Премудрости и бóльшая часть библейской поэзии не имеют привязки к течению исторического времени. Вообще создание истории, подчеркивающей чередование времен и смену эпох и по самой природе своей осознающей относительность времени, с трудом согласуется с системой верований и воззрений, стремящейся к вневременной абсолютности. Еврейская догматика в отношении святости Писания и вечности заповедей была сформирована мудрецами времен Мишны и Талмуда с помощью мидрашистского [т.е. непрямого] толкования, позволившего им в существенной степени оторвать Библию от ее очевидного историзма[1]. Однако в Средние века, когда комментаторы, придерживавшиеся буквального толкования (*пшата*), стремились понимать Библию в соответствии с простым смыслом, при этом принимая догматический авторитет мудрецов раввинистического периода, вновь усиливалось напряжение между историзмом и догматизмом. Более того, неприятие относитель-

---

* Первоначальная версия этой статьи прозвучала в виде доклада на конференции «Еврейские концепции истории», состоявшейся в Гарвардском университете в октябре 1994 г. Впервые статья была опубликована в сборнике: *Cogan M., Eichler B., Tigay J. (Eds.)* Tehillah le-Moshe. Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg. Eisenbrauns: Winona Lake, 1997. P. 171–203.

ности, присущей исторической обусловленности, было существенно не только для раввинистической мысли, но и для разнообразных течений средневекового рационализма, также стремящегося к постижению истины абстрактной, абсолютной и неизменной. Возникает вопрос, в какой мере средневековые толкователи прямого смысла Писания (от р. Саадии Гаона до дона Ицхака Абарбанеля) обращались к исторической перспективе Писания и в какой мере они избегали ее в силу присущих им верований и воззрений — в том числе и отличающих свойственный им средневековый образ мыслей.

## 1. При отсутствии современного им историографического творчества — недоумение средневековых комментаторов относительно природы библейской историографии

*Р. Моше ибн Эзра*[2] объясняет тяготами изгнания два тяжелых культурно-интеллектуальных провала современного ему еврейства: первый — то, что евреи перестали говорить на иврите и создавать на нем литературные произведения, и второй — что евреи перестали создавать сочинения исторического плана. В условиях длительного отсутствия суверенитета, рассеяния среди других народов и культурной ассимиляции — вольной или невольной — «удержалось» лишь соблюдение заповедей Торы и религиозных законов: «И впали наши отцы в небрежение — нет, пожалуй, что и в грех, — ведь они не пеклись о поддержании своего языка и о сохранении своего еврейства и не возвысились до оттачивания языка и упорядочивания [на нем] своей истории и памяти о событиях своего прошлого и о своих преданиях». Интересно, что этот призыв к возобновлению историографического творчества сопровождается утверждением, игнорирующим предшествующее обвинение в подражании путям народов и усвоении их языков: «Ведь они видели — и нет возражающего и нет говорящего против, — что все народы старались записать свою историю и прославиться ею». Амбивалентное отношение к культуре иноверцев в качестве образца для Израиля обязывает автора не удовольствоваться этим и подкрепить свой призыв прочной опорой Священного Писания. Моше ибн Эзра приводит тому четыре свидетельства:

1. Самим Всевышним нам несколько раз было заповедано стремиться к фиксации нашей истории: «Напиши сие для памяти» (Исх 17:14); «Теперь пойди, начертай это на доске у них и впиши это в книгу, чтобы осталось на будущее время, навсегда, навеки» (Ис 30:**8**); «Итак, напишите тебе слова [песни] сей» (Втор 31:19).
2. Иов высказал желание написать собственную морализаторскую автобиографию: «О если бы записаны были слова мои» (Иов 19:23).

3. Писание подтверждает, что назначение историографии состоит в сохранении событий прошлого ради грядущих поколений: «И поведай о них сынам твоим и сынам сынов твоих» (Втор 4:9); «Что слышали мы и узнали» (Пс 77:3).
4. В библейскую эпоху созданием исторических хроник занимались наши цари («Все, что он сделал, описано в летописи царей Иудейских» — 1/3 Цар 15:7) и наши пророки («Описаны в записях… Нафана пророка» — 1 Хрон 29:29), а также цари Персии и Мидии (Есф 10:2).

Моше ибн Эзра не приводит сходной аргументации относительно первого упоминаемого им «провала», поскольку здесь положение уже было исправлено за несколько поколений до него, когда евреи Испании проделали большую работу в области древнееврейского языка, а также религиозной и светской поэзии на нем, со всей очевидностью усвоив арабские образцы. Но вот второе упущение было по-прежнему актуально — вплоть до изгнания из Испании евреи избегали фиксировать еврейскую историю, как это делали арабы и христиане. Исключением из этого правила служат две *культурные хроники*. Первая принадлежит перу самого Моше ибн Эзры, который посвятил следующую главу цитируемой книги (с. 54–87) истории ивритоязычных поэтов Испании от ее начала в 30-е гг. IX в. и до его собственного времени. Вторая написана примерно двумя десятилетиями позже р. Авраамом ибн Даудом, который в своей «Сефер хакаббала» поместил обзор истории института раввината в Израиле от Моисея и до мудрецов Испании и придворных евреев его дней. Эти два исключения, сочинения, имевшие своей целью придать историческую силу социальным, духовным и культурным достижениям испанского еврейства, парадоксальным образом подкрепляют одно из распространенных объяснений отсутствия еврейской средневековой историографии — у рассеянного и разбросанного по разным странам народа нет политических, военных и государственных достижений, которыми он мог бы гордиться и передавать память о них потомкам. В качестве противовеса продолжительному существованию в диаспоре евреи могли апеллировать только к своему славному прошлому, увековеченному библейской историографией, и сияющему будущему, гарантированному библейским пророчеством. Так Библия укрепляет в среде «униженного народа» осознание того, что он является «народом избранным»[3].

Неудивительно, таким образом, что я не нашел среди комментаторов, ориентирующихся на прямой смысл, ни одного экзегета, который, подобно Моше ибн Эзре, уделил бы внимание многочисленным пассажам, которые тот привел в качестве обоснования необходимости писать историю во все времена. И действительно, тому, кто не ставит

библейскую эпоху и эпоху изгнания на принципиально единый уровень, не придет в голову истолковать стих «Напиши сие для памяти» (Исх 17:14) как заповедь для грядущих поколений. Вместо этого он свяжет это предписание с его конкретным контекстом (война против Амалека) — как и подобает комментатору, нацеленному на прямой смысл (*пшат*). Это касается и других подобных текстов.

Более того, среди экзегетов, толковавших *пшат*, заметна растерянность в отношении религиозного значения библейской истории как таковой. Актуальность законов, с которых должна была бы начаться Тора — по словам мидраша, которым Раши начинает свой комментарий, — ясна, поскольку сохраняется и по сей день. Актуальность пророчеств о грядущем избавлении тоже ясна, поскольку они осуществятся в будущем. Но вот актуальность книги Бытия и других исторических книг (а также уже осуществившихся пророчеств) требует обоснования и объяснения, поскольку они описывают события, считающиеся уже минувшими и осуществившимися. Правда, эти сомнения не переносятся на сам факт необходимости сохранения исторической памяти, поскольку в Писании неоднократно повторяется заповедь помнить такие основополагающие события, как египетское рабство, исход на свободу, странствие по пустыне и переход Иордана, и даже два события, поучительный смысл которых приводится вместе с их описаниям, а именно война с Амалеком и проказа Мариам[4]. Трудности начинаются, когда Писание обращается к частной истории праотцев или царей, и в особенности — к родословным спискам других народов, в отношении которых, казалось бы, можно сказать: «было и было» (Йома 5б; Кетуббот 3а)[5].

Обобщая, можно сказать, что приемлемое для комментаторов решение состоит в теологическом и морализаторском осмыслении исторических нарративов книги Бытия и Библии в целом, при этом характерно стремление избежать метафоризации, лишающей эти рассказы их исторического смысла[6]. Это основной метод талмудических мудрецов в мидрашах[7], а комментаторам *пшата* здесь указал путь Саадия Гаон. Во введении к своему пространному комментарию к книге Бытия[8] Саадия утверждает, что заповеди действительно составляют суть Торы, однако ради достижения максимального воспитательного эффекта они не представлены в собранном и упорядоченном виде, а сопровождаются, с одной стороны, предостережениями и обещаниями, а с другой — иллюстративными рассказами, описывающими происходившее с исполнителями и нарушителями этих заповедей[9]. В соответствии с этим в тексте комментария обычно содержится последовательное перечисление тех уроков, которые необходимо извлечь из того или иного повествования (например, с. 225, 226, 236, 251, 277, 356, 390, 399). Этот подход доведен до совершенства в концепции многочисленных «польз» Герсонида, которые делятся на

три типа: «польза в заповедях» (которые являются первейшей сутью Торы), «польза в мерах» (то есть этическое наставление, наглядно показанное в рассказе) и «польза в познании» (то есть познании мира и познании Творца, содержащихся в рассказе)[10]. В противоположность всему этому р. Иехуда Хасид не успокоился, пока не преуспел в сведении всей Торы исключительно к галахе, о чем свидетельствует его сын: «Мой отец спрашивал: Почему мы произносим благословение читающего Тору на три стиха; разве нет стихов, в которых нет Торы (т.е. галахот)? И он говорил, что от первого стиха «В начале» до последнего «пред глазами всего Израиля» нет трех последовательных стихов, из которых нельзя вывести правовое заключение или же запрет или позволение. Я приводил ему много примеров, и он объяснял все их»[11].

Но и те комментаторы, которые в отличие от Иехуды Хасида не ограничивали содержание понятия Тора только галахой, а включали туда и указания религиозно-морального плана, и даже расширение научных и философских познаний, не считали знание истории как таковой частью того, чему Тора должна научить нас. Несмотря на это Саадия Гаон не мог проигнорировать исторический характер, бросающийся в глаза в некоторых главах Торы, и вместо того чтобы постараться «извлечь их из *пшата*», он предпочел сделать вывод, что в Торе действительно есть место (пусть даже второстепенное) для расширения исторических познаний. И поэтому далее в своем введении он говорит, что в Торе выделяются также три типа тем, которые заведомо относятся к «нижнему уровню, но и в них есть польза, ибо невозможно, чтобы в Торе содержались бесполезные вещи» (с. 175). Вот они:

1. Хронология и периодизация — «чтобы возрадовались им (датам) люди и ободрялись, узнавая число лет, прошедших от сотворения мира и человека до их времени. И вместе с этим Он сообщил нам деление времени на части и эпохи: столько-то и столько-то лет прошло от одного поколения до другого, чтобы в нашем сознании была как бы горящая свеча, отмечающая рубеж между одним периодом времени и другим, подобно тому как каждый из людей Торы ощущает это в душе своей» (с. 180)[12].
2. Генеалогия, этнография и география — «чтобы мы обрели возвышение духа в познании этих родословных, ибо наша душа требует от знания об этом, чтобы человек (т.е. человечество) был в глазах наших подобен дереву, которое Господь посадил на земле, и распустились ветви его, и распространились на восток и на запад, на север и на юг в заселенные края земли. И чтобы мы увидели многих в образе одного и одного в образах многих (т.е. намерение Его состояло в этнической типологии), и поэтому обратит человек свое внимание и на названия стран и городов» (там же).

3. Демография — «чтобы ты узнал, как умножился народ, который был когда-то малочисленным… и чтобы мы знали, сколь велика была масса людей, которые увидели чудеса посланника и услышали слово Господне на горе…» (там же)[13].

Рашбам не был знаком с толкованием Саадии Гаона, написанным по-арабски, и влияние на него этого автора было в лучшем случае косвенным. Но он также не мог проигнорировать той важности, которую Писание придает знанию хронологии. Относительно стиха «Всех же дней Ламеха было» (Быт 5:31) он спрашивает: «Зачем нам считать [возраст] двух злодеев, описанных в этом недельном разделе?» И объясняет:

> Таково обыкновение пророческих текстов: одно следует за другим, чтобы знать количество лет от сотворения мира до их времен. Не иначе, как из лет и сроков, описанных там, и от подсчета лет поколений, записанных до учителя нашего Моисея, и из срока исхода из Египта, о чем сказано: «Времени же, в которое сыны Израилевы обитали в Египте, и т.д.» (Исх 12:40), и из подсчета сорока [т.е. сорока лет скитания по пустыне] мы узнали количество лет от сотворения мира до вступления сынов Израиля в Землю [обетованную]. Уже у пророков истолкован счет лет от исхода из Египта до строительства Первого Храма (см. 1/3 Цар 6:1) и от его строительства до его разрушения. А из слов Даниила мы узнали число лет, прошедших от разрушения Первого Храма до разрушения Второго Храма, и сказано об этом: «Семьдесят седмин определены для народа твоего» (Дан 9:24), в семьдесят раз больше, чем Вавилонское пленение, и еще четыреста двадцать лет существования Второго Храма, что составляет семижды семьдесят лет, то есть «семьдесят седмин» (см. также его комментарий к Исх 6:16).

С другой стороны, р. Авраам ибн Эзра, находившийся под большим влиянием трудов Саадии Гаона, в вопросе духовно-религиозного оправдания исторической составляющей Писания не пошел по его стопам. В целях всеобъемлющего понимания слов пророков он использовал сдержанный и осторожный путь исторического комментария р. Моше ха-Коэна ибн Гикатилы, связывавшего пророчество о будущем с известными или предполагаемыми историческими событиями. Авраам ибн Эзра, в свою очередь, приводит много подобных объяснений от его имени, а в тех случаях, когда он не согласен с ними, он приводит тому экзегетическую, а не принципиальную причину. Как и его предшественник, он без колебаний извлекает из самого пророчества факт того, что оно осуществилось — в случае, когда об этом событии нет исторически достоверных сведений (как в комментарии к Ис 11:11–12; 35:3–10)[14]. Исторические сведения особенно полезны для понимания пророчеств, не касающихся будущего (т.е. уже исполнив-

шихся в прошлом), поскольку позволяют с уверенностью отличить их от пророчеств о будущем, на скорое осуществление которых вправе рассчитывать сыны нынешнего изгнания. Но когда мы не располагаем подобной информацией, лучше признаться в этом открыто (как он и поступает в своем толковании стиха «как плач Гададриммона в долине Мегиддонской» (Зах 12:11): «Мы не знаем всего произошедшего, а то, что здесь содержится намек на Ахава и Иосию — это [уже не *пшат*, а] *драш* (отходящее от прямого смысла истолкование)», ср. комм. на Быт 49:19). Авраам ибн Эзра поступает так как для того, чтобы не допустить заполнения недостающей информации мидрашом, так и отвечая скептикам, склонным пренебрегать актуальностью пророчеств, которые должны были осуществиться в скором времени, но о которых мы не знаем точно из Писания, осуществились они или нет. Несогласие с принятым в обществе пониманием этих пророчеств на основе мидрашей и утверждение, что за основу здесь следует принять *пшат,* появляется, к примеру, в его толковании на Иоил 1:1 или Авд 1; решительный ответ сомневающимся находится в комментарии к Агг 2:22, где он признает, что у нас нет сведений о грандиозном всемирном восстании, которое Аггей предрекает во времена персидских царей Дария и Артаксеркса и их современника Зоровавеля, сына Салафиилева. Его вывод таков: такое отсутствие информации (библейской или постбиблейской) не должно подрывать нашу веру в то, что слова пророка осуществляются (о чем ибн Эзра с еще большей определенностью говорит в комментарии к Ам 7:11: «Несмотря на то что мы не находим в Писании, что Иеровоам умер от меча, мы знаем, что слово Господне истинно…»). Ведь отсутствие в наших источниках каких бы то ни было сведений о некоем конкретном событии ни в коей мере не означает, что оно не имело место — особенно ввиду утраты постбиблейской историографической литературы (произошедшей параллельно с утратой внебиблейских историографических сочинений вроде «Сефер милхамот ха-Шем» [«Книги войн Господних»] и «Сефер ха-Йашар» [«Книги праведного»], к которым он обращается в пространном комментарии к Исх 17:14, а также к Числ. 21:14. Он суммирует это следующим образом:

> Ибо многие войны были предсказаны в дни пророка, и он предвещал их (т.е. в то время, когда он пророчествовал о войнах, они были еще делом далекого будущего). *И мы знали, что так и было,* только не нашли древних книг (т.е. книг, написанных авторами периода Второго Храма), чтобы узнать об этих войнах, которые были в дни этого перса Дария (в отличие от Дария Мидийского) и в эпоху Артаксеркса, царствовавшего за ним (в отличие от предшественника Дария Артаксеркса I). Но в то время Зоровавель был князем Иудейским, потому что он и есть Шешбацар, о чем неопровержимо свидетельствует Писание[15].

Тот, кто абсолютно убежден в способности пророчества предвидеть грядущее, не нуждается в подтверждении со стороны записанной истории, что так все и было на самом деле. Однако историография может помочь в прояснении смысла неясного пророчества. И действительно, в кратком введении к комментарию на книгу Захарии Авраам ибн Эзра рассуждает об ограниченной пользе, которую можно было бы извлечь для понимания пророчества о возвращении в Сион из утраченных исторических сочинений периода Второго Храма. Прежде чем приступить к собственно комментированию, он считает нужным разъяснить читателю, насколько книга Захарии отличается — из-за оскудения пророческой силы в Израиле — от прочих, более ранних пророческих книг. Во времена Первого Храма пророчество было изобильным, а сила восприятия, данная пророкам, — чрезвычайно значительной, в результате чего предсказания были ясными и очевидными, то есть и сам провидец, и внимающий ему народ понимали, что в них имеется в виду. А во времена Второго Храма, когда все уже было не так, как прежде (о чем он говорит также и в своем комментарии к Зах 11:12: «Потому что в эпоху Второго Храма Слава [Господня] уже отошла от них»), пророчество оскудело. Это заметно в книгах Даниила и Захарии, получавших пророческое откровение через неясные и загадочные ночные видения, которые они сами не в силах были расшифровать без помощи ангела. А то, что ангел оставил без объяснения, остается скрытым как для провидца, так и для «просвещенных» (т.е. мудрецов, которых слушают и читают пророчества и по сей день). В поколениях, близких к времени пророка, на долю которых выпало исполнение краткосрочных пророчеств, люди могли понять видения Захарии, поскольку они исполнились (а вот, скажем, эсхатологическое пророчество Даниила будет адекватно понято лишь во времена Мессии: «Ибо с приближением конца просвещенные поймут намеки ангела» [пространный комментарий к Дан 12:8–9]). Более поздний же толкователь не имеет такой возможности, поскольку не располагает историческим источником о войнах Израиля во времена Второго Храма (которые дополнили бы то немногое, что известно из рассказов Ездры и Неемии и из внебиблейских источников, вроде «Сефер Йосеф бен Горион» и «Сефер малхе Парас» («Книга царей Персидских», на которые Авраам ибн Эзра периодически ссылается[16]). Более того, даже если подобная книга и сохранилась бы, содержание ее все равно оставалось бы темным и непонятным, поскольку связать пророчество с событием, описанным во внешнем источнике, несомненно, можно только в рамках гипотезы. Из этого следует, что, поскольку поздние пророчества обычно нечетки, а видения Захарии касаются главным образом военных и политических событий, память о которых утрачена, комментатор не может осветить темные места книги на том же уровне, как он это делает для книг ранних пророков. Вот что говорит по этому поводу Ибн Эзра:

Достоинства пророчества многочисленны, и нет способа рассказать о них [всех]. Ибо мощь праведных душ, получающих силу святого духа для пророчества, движется не по единому пути. И поскольку Слава [Господня] пребывала с Израилем до изгнания, нет нужды толковать такие пророчества, как «Вот, родится сын дому Давидову, имя ему Иосия» (1/3 Цар 13:2), потому что это ясно само собой. А после изгнания были «видения», и они нуждаются в толковании, как видение Даниила. Ведь если бы ангел не истолковал его, Даниил не понял бы его, тем более и другие; это же касается и видений Захарии. И то, что растолковал ангел, говоривший с ними в ночных видениях, это факты, а то, что он не растолковал, осталось тайным и скрытым от глаз просвещенных. Но если бы мы и нашли древнюю книгу, которая рассказывала бы, какие войны случились в те дни, *мы могли бы только догадываться*, говоря: Может быть, относительно этого было пророчество. А теперь нам не на что опереться.

Осознание практической и принципиальной ограниченности историографической экзегезы не остановило Авраама ибн Эзру от попыток подкрепить пророчество Захарии тем немногим, что было ему известно из истории Второго Храма (например, в отношении времен Ездры и Неемии [в комментарии к Зах 9:1; 11:7] и царства Хасмонеев [там же, 9:9, 11:14–15; 10:1–2, 11–12; 11:2–4, 7])[17]. Вместе с тем несмотря на некоторый, хотя и ограниченный интерес, который он проявлял к истории в качестве инструмента экзегезы, он не пришел к признанию самостоятельной значимости исторических сведений[18]. Он прямо говорит об этом, когда объясняет (в пространном толковании к Дан 11:4), почему он ограничится языковым и смысловым объяснением пророчества Даниила, которое уже осуществилось, но даст подробное объяснение развитию событий, описанных в пророчестве о будущем, которое еще только должно осуществиться:

И вот, я скажу тебе правило: от слов «усилится южный царь» (11:5) до слов «И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества» (11:31) — все это истолковывается как разрушение Второго Храма — войны, которые уже были. И [если мы будем помнить] детали (т.е. перечислить их одну за другой) и искать древние книги в книге (Бодлейская рукопись 301: «как эта книга») «Йосеф бен Горион» — [то даже] если все ее слова известны (т.е. даже если бы мы правильно понимали все, сказанное в ней[19]), это *не поможет нам сейчас познать прошлое* (т.е. то, что случилось в прошлом). И поэтому я буду толковать слова и смыслы через общее, а после разрушения Храма я буду толковать через частное до стиха «Под конец же (*ке-эт*) времени» (11:40; в Масоретской Библии — *у-ва-эт* [«во время], та же версия в первом печатном издании комментария, Венеция, 1526) — оттуда остаются только пророчества о будущем, которые я и буду комментировать.

Если бы нам удалось найти утерянный комментарий Авраама ибн Эзры к ранним пророкам, мы бы могли увидеть, каким образом он работает с очевидными историческими фактами, религиозно-моральный урок которых не всегда ясен и которые не всегда необходимы для понимания смысла Торы и пророчеств. Но поскольку мы не располагаем этим комментарием, нам приходится удовлетвориться косвенными сведениями по этому вопросу, появляющимися на первой странице его книги «Йесод мора» («Основание трепета»), созданной в ходе полемики с караимами. Он критикует их за то, что они отказались от изучения Устной Торы в отношении правил исполнения заповедей Письменной Торы, а вместо этого претендуют на то, что узнают это из книг Пророков и Писаний. Он готов признать, что в этих книгах есть информация, насущно необходимая для понимания заповедей, но настаивает, что ее недостаточно для того, чтобы оправдать такую сосредоточенность на изучении книг ранних пророков, в которых содержится обширная географическая, историческая и, скажем, архитектурная информация, а также книг поздних пророков, пророчества которых частично уже осуществились, а частично настолько туманны, что невозможно прийти к согласию относительно их смысла, причем лишь часть из них относятся к будущему и могут открыть, что именно нас ожидает. Также книги Иова, Притчей и Псалмов, пять свитков и книги Ездры, Неемии и Даниила не выдерживают серьезного испытания на способность дать четкие указания о конце света, а также сведения о заповеди, дарующей жизнь в грядущем мире. Все это завершается неожиданным высказыванием, степень серьезности которого трудно оценить: он утверждает, что по крайней мере одну пользу можно с уверенностью вынести из изучения Пророков и Писаний — исчерпывающее владение святым языком, необходимое для понимания Торы! Даже учитывая полемический контекст, в котором были произнесены эти слова, невозможно не услышать отзвук неподдельного замешательства перед тем огромным значением, которое имеет знание прошлого не только для историографии, но и для толкования пророчества. Процитируем здесь основную часть этого высказывания, приводя в скобках слова, необходимые для прояснения мысли ибн Эзры:

> Также хорошо знать Писание (т.е. книги Пророков и Писаний), потому что многие заповеди ясны из слов Писания, например заповедь «Не ешьте с кровью» (Лев 19:26) из слов Саула (см. 1 Сам / 1 Цар14:32–35) и «Отцы не должны быть наказываемы смертью за детей» (Втор 24:16) из слов Амасии (2/4 Цар 14:5–6). Однако польза невелика на фоне усилий, которые требуются, чтобы уразуметь названия городов Израиля (из книги Иисуса Навина), и слова судей и царей (из других книг ранних пророков), и [детали] строительства Первого Храма и грядущего (в начале Первой

книги Царей / Третьей книги Царств и в конце книги Иезекииля), и слова пророчеств, некоторые из которых уже осуществились, а есть среди них такие, которые мы в состоянии постигнуть, но есть и такие, в которых мы будем подобны слепцам, ощупывающим стены, — одно говорит так, а другое говорит эдак. [...] Поэтому наши предшественники говорили об изучении Писания: «Измерили, и нет меры» (Бава меция, 33а). Но хорошо для просвещенного постичь тайну святого языка из Писания, потому что это поможет постичь основания Торы и тайны благоговения [...][20].

Если для Авраама ибн Эзры (и вслед за ним для р. Йосефа ибн Каспи[21]) библейская история, излагаемая в книгах Пророков и Писаний, представляет собой материал, из которого нельзя извлечь урока в вопросах веры, морали или галахи, — таким образом, эта информация попадает под определение «было и было», — то для Нахманида по крайней мере история праотцев имеет статус основополагающей истории. Посредством систематического применения типологической экзегезы он истолковывает деяния праотцев как предсказание того, что должно случиться в будущем с их потомками, начиная с египетского рабства и заканчивая мессианскими временами. В комментарии к Быт 12:6 (то есть в самом начале истории праотцев в земле Ханаанской) Нахманид обосновывает этот экзегетический метод, ссылаясь на авторитет мудрецов Талмуда, не преуменьшая, однако, значения своего нововведения:

Скажу тебе правило, по которому ты поймешь все следующие главы об Аврааме, Исааке и Иакове, и это важная вещь, которую кратко упомянули наши мудрецы: «Все, что случается с праотцами, — знак для потомков». Поэтому так подробно описываются путешествия, рытье колодцев и прочие события. Кто-то может посчитать, что это все излишние вещи, в которых нет пользы, но на самом деле *во всех них содержится знание о будущем*. Ведь когда что-то происходит с одним из праотцев, из этого видно, что предназначено для его потомков[22].

Дон Ицхак Абарбанель тоже видел самостоятельную ценность в библейской истории, но не такую, как Нахманид, для которого эта ценность заключалась в способности предсказывать будущее, являя собой его предначертание, а такую, как Саадия Гаон, полагавший, что библейская история необходима для понимания настоящего, поскольку дает нам возможность увидеть свое место в цепи времен. Во введении к комментарию к книгам ранних пророков он, подобно Моше ибн Эзре, соотносится с хронографией, имеющейся у народов Европы эпохи Ренессанса, для того чтобы продемонстрировать — по принципу «каль ва-хомер» — необходимость библейской хронологии. Все народы изучают свою историю ради формирования устойчивой

хронологической структуры, разделенной на эпохи, — тем более это обязательно для народа Израиля с его священной библейской историей и мессианскими чаяниями. Еврейская религия исторична по своей сущности, поскольку базируется на вере, что мир не предвечен, а создан в определенное время и что ситуация настоящего времени не продлится вечно, но будущее принесет — с приходом Мессии — принципиальные изменения. Вместе с тем он, как и все его предшественники, подчеркивает, что первая и главная цель библейской историографии — богословская и нравственная[23]:

> А что касается цели, я скажу, что первая цель, общая для этих четырех книг, — преподать нам полезные уроки, [и это] полезные уроки в постижении истин и в изучении похвальных качеств и свойств, как об этом доносят повествования о них. А другая цель, объединяющая их, состоит в познании дней мира и лет каждого поколения. Потому что у нас нет иного способа узнать о количестве прошедших лет, кроме как из времени [правления] судей и царей, которые следовали друг за другом без перерыва, как я покажу после этого, и об это рассказывается, с Божьей помощью, в книге Судей. И если многое написано было в каждой области письменами ее и у каждого народа на языке его, ради того чтобы приблизиться и познать первые годы от истока мира, поколение за поколением, и познать временные эпохи и число их лет, то тем более сынам Израилевым, утвердившимся в вере в желанное всеобщее обновление мира, со всей очевидностью необходимо познать и понять разветвление поколений от начала творения до изгнания из Иерусалима и до тех пор, пока придет Примиритель, и ему покорность народов.

И несмотря на то что в формулировке первейшей пользы усматривается усвоение системы Герсонида и даже его терминологии, Абарбанель находит нужным отгородиться от предшественника, подчеркивая, как сильно он страшился не подорвать морализаторством и теологизированием литературной жизненности повествований, содержащихся в книгах ранних пророков: «И я не озаботился [исключительно] извлечением пользы из повествования, как поступал Герсонид, поскольку этот метод кажется мне недейственным, *ведь слова пророков сами по себе полезны свойствами и мнениями*» (Ам 13). Благодаря силе литературного чутья и исторического сознания Абарбанеля от него не ускользнуло, что авторы книг ранних пророков не напрасно предпочли рассказать историю народа и его великих людей, вместо того чтобы постулировать абстрактные аксиомы, и поэтому само по себе повествование правдивее и богаче смыслами, чем извлекаемый из него урок.

## 2. Прямой смысл Писания не согласуется с антиисторичным видением мудрецов раввинистического периода

Приверженность мудрецов Талмуда идее вечности, цельности и единства Торы (и в существенной степени всего Священного Писания) стала причиной ярко выраженного антиисторичного видения прошлого. Так укрепляется вечность заповедей, морали и даже всего еврейского образа жизни в мидрашах, которые описывают праотцев исполняющими все предписания иудаизма. Так информационная ценность Торы обогащается мидрашами, расширяющими фоновую картину, лишь намеченную Писанием, а безымянные образы нарратива оживляются с помощью «творческой историографии». И так подчеркивается глубинное единство Писания (все слова которого были даны одним Пастырем) в мидрашах, соединяющих далекие друг от друга книги и тем самым разрушающих связь между событием и его конкретным контекстом, между пророчеством и обстоятельствами произнесшего его пророка. В упоре на вечность и неизменность заповедей налицо значительный вклад духовной и экзегетической позиции мудрецов Талмуда; безусловно, сказались здесь и нужды полемики, а именно необходимость отстаивать навсегда установленную обязательность заповедей в качестве отповеди христианским и мусульманским утверждениям об их «упразднении». «Историзация» заповедей (опирающаяся прежде всего на буквальный смысл Писания) и периодизация истории (в которой различаются главным образом эпоха до дарования Торы и эпоха, последовавшая за этим событием) могут сослужить хорошую службу двум дочерним религиям, претендующим на преемственность по отношению к иудаизму и в то же время отвергающих его. В отличие от этого экзегеза с помощью антиисторичного мидраша придает существенное теологическое преимущество иудаизму и служит прочным заслоном против всех требований признать, что действие заповедей отнюдь не вневременное, раз они обладают своей историей. И похоже, что только глубокая убежденность в актуальности метода толкования по прямому смыслу и в истинности его выводов может побороть эту связь устоявшейся экзегетической традиции с нуждами момента.

Идея соблюдения заповедей праотцами еще до дарования Торы на Синае обсуждается в Мишне (Кидушин 4:14): «Мы заключили, что праотец Авраам исполнял всю Тору еще до того, как она была дана, как сказано: “За то, что Авраам послушался гласа Моего и соблюдал, что Мною [заповедано] было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои” (Быт. 26:5)». А амораи (Йома 28б) добавляют к этому еще и соблюдение Устной Торы: «Праотец Авраам соблюдал даже законы о приготовлении пищи в праздник перед субботой, ибо сказано “законы Мои” (*торотай*, букв. «Торы мои») — одна Тора Пись-

менная, а другая Тора Устная». Опираясь на эти и другие источники, Раши в своем толковании на Быт 26:5 предложил наиболее широкое возможное тут объяснение: «*Соблюдал, что Мною заповедано было соблюдать* — т.е. [доролнительные] веления [введенные мудрецами], предотвращающие нарушение запретов Торы, как, например, запрет кровосмешения и запреты, связанные с соблюдением субботы». По сей день большинство читателей Раши уверены, что прямой смысл множественного числа слова «повеления Мои» состоит в «ссылке на Устную Тору и галаху, данную Моисею на Синае». Они не допускают и мысли о том, что праотцы, служащие Израилю образцом и моделью, не изучали Тору и не освящали праздников[24]. И именно в рамках этой антиисторичной концепции Раши делает вывод, что «Ной изучал Тору» (его комментарий к Быт 7:2). Аналогичным образом ему ясно, что праотец Иаков был изгнан в то место, где он в юности изучал Тору: «*Человеком кротким, живущим в шатрах* — речь идет о шатре Сима и шатре Евера» (комментарий к Быт 25:27, см. также комментарий к Быт 25:22 и Быт 35:27), и даже Лот в Содоме выполнял заповедь празднования Пасхи: «*Испек пресные хлебы* — был Песах» (комментарий к Быт 19:3, см. также к Быт 18:10).

Однако наряду с осмыслением эпохи праотцев в рамках идеологии, согласно которой соблюдение Торы предшествует по времени ее дарованию, у мудрецов Талмуда, а вслед за ними и в комментарии Раши к Писанию обнаруживается принципиальное галахическое различение между периодом до дарования Торы и последующим: «До момента дарования Торы даже сынов Израиля называют сынами Ноя» (комментарий Раши относительно выражения «сыны Ноевы», Авода зара 51а; см. также: Хулин 7:6, Санхедрин 55б, и комментарий Раши к Быт 5:32; Исх 24:3; Ис 5:7; Иер 2:21). Опора на такую периодизацию позволяет толкователям не смущаться тем, что Иаков женился на двух сестрах при жизни обеих (Раши не говорит об этом ни слова); они также не стестняются говорить, что сыны Иакова брали себе в жены собственных сестер-близнецов или хананеянок (Берешит рабба 84.21 и комментарий Раши к Быт 37:35; 50:13); и даже доходят до утверждения, что Симеон избавил свою сестру Дину от позора изнасилования, взяв ее в жены (Берешит рабба 80.11 и комментарий Раши к Быт 45:10). Однако, несмотря на то что, будучи «сыном Ноевым», даже Авраам имел право жениться на своей сестре, подобная мысль все-таки кажется невозможной в отношении праотца народа — «Да разве она была его сестрой? Она дочь его брата!» (Санхедрин 55б и комментарий Раши к Быт 11:29 и 20:12).

Довольно трудно признать в связи с этим, что есть расхождение между прямым смыслом Писания и торжественной декларацией молитвы Амида, входящей в состав субботнего дневного богослужения: «Авраам ликует, Исаак торжествует, Иаков и сыновья его обретают

покой». Несмотря на это антиисторичный ответ Раши на вопрос о соблюдении заповедей праотцами — это почти единственный подобный пример среди экзегетов, придерживавшихся метода *пшат*[25]. Первым из отвергших версию мидраша был р. Саадия Гаон. В своем пространном толковании на Быт 26:5 (в переводе Цукера с. 427) он обращает внимание в связи с этим стихом на различие между заповедями, которые Авраам несомненно соблюдал (например, обрезание и десятина), и теми, которые он предположительно соблюдал (например, запрет прелюбодеяния и устрожающие заповеди). В «Тафсире» он переводит–толкует слова «и соблюдал, что Мною [заповедано] было соблюдать»[26]. Свою принципиальную позицию по поводу этого стиха, который был предметом острых споров и в среде караимов[27], он проясняет в пространном комментарии к Быт 4:4 (там же, с. 304–306) в ходе рассуждения о жертвоприношениях Каина и Авеля. Он начинает с утверждения, что не считает себя обязанным принимать мнение мудрецов Талмуда относительно раннего исполнения заповедей в силу того факта, что полемика между мудрецами по поводу количества заповедей, которые были даны двадцати шести поколениям от первого человека до учителя нашего Моисея (см. Санхедрин 56а и Хулин 92а), свидетельствует о том, что у них не существовало по этому поводу какой бы то ни было обязывающей традиции. Свои самостоятельные выводы по этому поводу он делит на три категории:

а) «заповеди, относительно которых из прямого текста явствует, что они их соблюдали» (как то: жертвоприношения, описанные в 4-й главе книги Бытия, и отделение десятины — в 14-й).

б) «заповеди, относительно которых я обнаружил прямое указание, что их не было» (как то: Пасха, маца, кущи — исторические заповеди!).

в) «заповеди, относительно которых я не обнаружил ни того, ни другого, как то: скверна от истечений и неподобающие смешения, возможно, они знали о них, а возможно, не знали, по поводу них я не буду решать ничего — и это верное мнение».

Хотя *Рашбам* не отвергает напрямую буквальный комментарий Раши к Быт 26:5, но его негативная позиция находит однозначное выражение в методической характеристике, которой он открывает свое толкование слов «повеления Мои, уставы Мои»: «По главному прямому смыслу…», давая понять, что общепринятое толкование, опирающееся на авторитет мудрецов, является ничем иным, как мидрашом. Альтернативное толкование, которое Рашбам предлагает ко всем компонентам стиха, не только историческое, но и филологическое — оно касается того, что мог соблюдать Авраам в его времена, и описывает это с помощью выражений, употребленных в Торе в связи

с Авраамом. Приведем его толкования, подчеркивая указанные языковые связи:

> *За то, что Авраам послушался гласа Моего* (*экев ашер шама' Аврахам бе-коли*) — это о жертвоприношении, как сказано: «За то, что ты послушался гласа Моего (*экев ашер шама'та бе-коли*)» (Быт 22:18).
>
> *И соблюдал (ва-йишмор) то, что Мною [заповедано] было соблюдать* — имеется в виду, к примеру, обрезание, как в стихе: «Ты же соблюди завет Мой (*брити тишмор*)» (Быт 17:9).
>
> *Повеления мои* (*мицвотай*) — например, заповедь о восьми днях, о чем сказано: «Как заповедал (*цива*) ему Бог» (Быт 22:4).
>
> *Уставы Мои и законы Мои* — по основному прямому смыслу речь идет о всех тех хорошо известных заповедях (это рационализм в стиле Саадии Гаона), касающихся, например, грабежа, прелюбодеяния, вожделения, судопроизводства и гостеприимства, которые были введены до дарования Торы; при заключении же завета они были обновлены и объяснены Израилю, и евреи обязались выполнять их (т.е. во время дарования Торы они были даны заново в более подробном виде и с более высоким уровнем ответственности за исполнение, как говорили мудрецы относительно заповедей сыновей Ноевых, — Санхедрин 59а).

Это объяснение Рашбама принял Хизкуни, который даже пытался усовершенствовать его, проведя различие между «уставами Моими» и «законами Моими», вооружившись для этого все тем же филологическим подходом к Писанию. Однако за пределами северофранцузского региона он практически не был известен, и все толкования к этому стиху, данные испанскими и провансальскими экзегетами, представляли собой параллельное развитие по пути *пшата.* Толкование, которое дал Авраам ибн Эзра, также имело характер исторический и филологический; но, как станет ясно ниже, его историческое видение эпохи праотцев сильно отличается от видения Рашбама и Хизкуни, да и использованный им филологический метод совершенно иной. Он не расшифровывает, как другие комментаторы, компоненты стиха с помощью стилистических связей, а следует в русле семантически-категориального подхода. Таков его комментарий к Быт 26:5 (в скобках приводятся разъяснения):

> *И соблюдал, что Мною [заповедано] было соблюдать* — общее (обобщающее) наименование для всех повелений, уставов и законов, которые он обязан был соблюдать (т.е. это не какой-то отдельный вид религиозного обязательства, а исчерпывающая категория, включающая в себя три вида норм, описанные в конце стиха, которые Авраам обязан был соблюдать). Возможно, *повеления Мои* — это «Пойди» (Быт 12:1), а также «Возьми сына своего» (Быт 22:2; т.е. два приказания частного характера, получен-

ные Авраамом в соответствии с прямым смыслом повествования Торы). *Уставы Мои* — это уставы (законы) Господа, которым человек должен следовать в своих поступках (т.е. чтобы исполнилось то, чему Господь повелел исполниться во время творения); это я [подробнее] объясню в стихе о смешении тканей (в комментарии к Лев 19:18 он поясняет: «Также не позволяй животному изменять деяния Господни, о чем сказано "Уставы Мои соблюдайте" — следует сохранять всякий вид, чтобы он не смешался с другим видом»). Это уставы, укорененные в сердце (т.е. логичные заповеди, как он поясняет в пространном комментарии к Исх 20:1, см. толкование первой заповеди «Я, Господь...»: «Знай, что все заповеди делятся на два типа, первый тип — это заповеди, укорененные Господом в сердце каждого сведущего человека. Их много, и среди десяти заповедей только заповедь о соблюдении субботы не является вопросом выбора. Поэтому всякий просвещенный из любого народа и языка подчиняется им, ведь они подчинены выбору, и к ним нельзя ничего прибавить и отнять от них, и их соблюдал Авраам вместе с другими дополнительными заповедями...»). *И законы* — обрезаться самому и обрезать сыновей своих и рабов своих, а в стихе «и закон и заповеди» (Исх 24:12) я получше объясню вам это (вот объяснение, данное этому стиху в кратком комментарии: «*И законы* — ведь это первая заповедь о проказе и скверне», т.е. в тени расширительного значения слова «закон» [*тора*], указывающего на Пятикнижие, присутствует также более узкое значение, указывающее на специфическую норму, как в стихах: «закон о язве проказы» [Лев 13:59] и «закон о родившей» [Лев. 12:7]).

С одной стороны, Аврааму ибн Эзре очевидно, что не может быть такого, чтобы Авраам соблюдал заповеди, которые еще не были открыты (например, заповедь о соблюдении субботы), и что не может быть такого, чтобы он изучал Тору, которая еще не была дана. А с другой стороны, для него очевидно, что Авраам соблюдал многочисленные «уставы» (девять других заповедей!), до которых человек в состоянии дойти собственными разумением. Праотец прилагал усилия к тому, чтобы постичь их с помощью углубленного созерцания тварного мира[28] (в том числе самого человека, который представляет собой микрокосм) и методического разъяснения всего того, что проистекает из «взвешивания знания» (т.е. в действие вступали первичные соображения, а также интуитивная способность различения между истинным и ошибочным и между разрешенным и запретным[29]). Эта уверенность Авраама ибн Эзры в непременной взаимосвязи между исчерпывающим знанием и идеальным поведением проистекает из религиозно-нравственного рационализма, который он последовательно прославлял. В комментарии на рассматриваемый стих он объясняет совершенство поступков Авраама — о чем свидетельствует Писание — полнотой познания, достигнутого праотцем, а в своем

комментарии к Лев 19:19 (после слов о рациональности запрета на скрещивание животных, приведенных выше), он говорит, что цельность знания Авраама в любом случае подразумевала цельность его поступков: «А теперь я намекну тебе на тайну: знай, что совершенный — совершенен весьма, поэтому сказано об Аврааме: “И соблюдал, что Мною [заповедано] было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои”». Краткую формулировку ибн Эзры разъясняет его интепретатор р. Йосеф бен Элиезер: «Знай, что тот, кто будет совершенен разумом, несомненно, будет совершенен и деяниями [...] А если ты найдешь просвещенного мужа, совершающего дурные поступки, знай, что он не просвещенный, а невежда и глупец»[30].

Образ Авраама как талмудического мудреца, исполняющего обе Торы, Устную и Письменную, был заменен образом Авраама — средневекового ученого, сведущего во всех науках и исполняющего (вдобавок к немногим заповедям, данным ему вполне определенно) всю совокупность запрещающих и разрешающих заповедей, открывшихся ему в ходе самостоятельного изучения. С точки зрения сегодняшнего исторического подхода к прогрессу знания, нет существенной разницы между проекцией на праотцев традиционного иудейского образа праведности и «наложения» на них идеала сефардского ученого-философа. Но, по мнению Авраама ибн Эзры, первое есть не что иное как анахронистический мидраш, в то время как второе открывает прямой смысл Писания! Так происходит, поскольку в соответствии со своим антиисторичным представлением о сугубой древности греко-арабской науки[31] он счел само собой разумеющимся, что то, что не написано напрямую относительно объема знаний праотцев, по умолчанию включает упомянутую науку, тем более что, по его представлению, все сказанное им по этому поводу прекрасно согласуется — в рамках примененного филологического анализа — с прямым смыслом Писания. Ту же самую ловушку северофранцузские экзегеты, сторонники *пшата*, имели возможность преодолеть иначе — благодаря незнанию наук. И действительно, стилитистически-контекстный комментарий Рашбама логичнее семантически-категориальной интерпретации Ибн Эзры, хотя это относительное преимущество ни в коей мере не ставит под сомнение оправданность подхода последнего. Действительно, похоже, что легкое колебание, выраженное в употребленном Авраамом ибн Эзрой выражении «может быть», не отменяет, с его точки зрения, правомочности используемого экзегетического метода (т.е. что в стихе перечислены различные виды заповедей), но лишь указывает на ограниченную степень точности, к которой можно прийти, разъясняя библейскую терминологию типов заповедей[32].

Толкователь, идущий по пути прямого смысла (пшат), в принципе свободен от необходимости объяснять, почему праотцы нарушали те запреты, которые были наложены только с дарованием Торы. Не-

смотря на это Авраам ибн Эзра счел необходимым сделать это в отношении отдельных запретов, которые проистекают, в соответствии с его методом, из «взвешивания мнений» — это, в частности, запрет жениться на двух сестрах при жизни обеих и запрет вступать в брак со своей теткой. Оба эти запрета были явным образом наложены в книге Лев 18:12–13, но поскольку в том же недельном разделе говорится, что из–за «всех этих мерзостей» извергла земля ханаанеян (Лев 18:26), очевидно, что Иаков и Амрам (см. Исх 6:20) после этих событий должны были понять, что это мерзость! На это Авраам ибн Эзра в пятом разделе своей книги «Йесод Мора» возражает, опираясь на различие между «очень близким кровосмешением», которое нельзя терпеть, и более легкими кровосмешениями, которыми не следует так уж гнушаться — «потому что если бы было известно о запрете всех недозволенных связей, праотец наш Иаков не стал бы брать одновременно двух сестер. Так мы толкуем "всех этих мерзостей" — большую часть их»[33]. Несомненно, что Иаков (то же самое можно сказать и про Амрама) не совершил бы никакой мерзости, а значит, он не знал и даже не мог знать, что его поступок в будущем будет запрещен как нечто непристойное. Но ибн Эзре все-таки мешал объективный статус запрета, и он чувствовал необходимость обелить Иакова и Амрама также и от нечистоты совершившего недолжное, пусть даже по незнанию. Вот что он говорит в своем толковании на Лев 18:26:

> А смысл повторения слов «и не делайте всех этих мерзостей» (т.е. причина повтора предостережения, уже данного выше, в стихах 3–5) состоит в том, чтобы уведомить пришельца (о котором упоминается в этом стихе), что эта заповедь относится как к туземцу, так и к пришельцу, поскольку он обитает в Земле Израиля. *А если у тебя есть сердце, то ты сможешь понять*, что во времена Иакова, взявшего двух сестер в Харане, и после него, во времена Амрама, женившегося на своей тетке в Египте, они не осквернились этим.

Следовательно, все дело в том, что не все места на земле равны, о чем свидетельствует очевидная связь между усилением запрета и местом, к которому такое усиление относится, — с одной стороны, на Землю Израиля распространяются все запреты, касающиеся кровосмешения, даже в отношении пришельца, а с другой стороны, за пределами Земли Израиля до дарования Торы отдельные запреты не действовали, даже когда речь шла о Иакове и Амраме. Обычного читателя должна впечатлить и эта связь, и то, как она влияет на концепцию святости Земли Израиля, с одной стороны, и на освобождение предков от нечистоты запрещенного брачного союза — с другой. Но если читатель «бессердечен» (т.е. если он не обладает всеобъемлющим знанием Торы и прочих наук), ему не дано постичь сущностное

основание, на котором эта связь базируется. Просвещенному читателю уже был дан намек в конце полемики с анонимным толкователем, пытавшимся снять с Иакова обвинение в нарушении запрета связывать себя с двумя сестрами одновременно с помощью отговорки, что Рахиль и Лия не были сестрами в полном смысле слова (см. выше, комментарий к стиху 18[34]). Там было сказано, что ключ к пониманию этой тайны из тайн Торы находится в другом месте: «И узнайте мнение мое — в недельном разделе "И пошел Моисей"». Ибн Эзра имел здесь в виду — осознавая, что сие остается неясным и сокрытым для всякого несведущего читателя, — свое понимание непонятного словосочетания «чужих богов той земли» (Втор 31:16):

> Мы знали, что Господь един, а принимающие Его вносят различия. И Господь не изменит Своих деяний, ибо все они мудры. И от служащего Господу требуется хранить принятое на своем месте, и поэтому сказано: «закона Бога (*элохей*, букв. «богов») той земли» (2/4 Цар 17:26). Также и Иаков говорил: «бросьте богов чужих» (Быт 35:2). И стало это место заражено запретными связями, А при изменении места слово осквернится. И разумеющий поймет.

Из единства и уникальности Бога вытекает то, что его правда абсолютна, вечна и неизменна, в то время как ограниченность всех творений выражается в том, что они отличаются друг от друга, как свойственно конкретным сущностям (описываемым в «Хохмат ха-толадот» и «Хохмат ха-нефеш»), а также изменяются под властью обстоятельств места (о которых идет речь в учении о климатах и в особенности в астрологической науке). Это сущностное расхождение между Богом и миром порождает два следствия: во-первых, деяния Бога в мире обязательно соответствуют ограничениям «воспринимающих», а во-вторых, служение Богу обязательно должно соответствовать изменениям в уровне святости места. Авраам ибн Эзра приводит этому два доказательства из Писания: кутийцев, которых царь Ассирии поселил в городах Самарии, пожирали львы за то, что они не вели себя в соответствии с особыми требованиями «богов той земли» (которые ни к чему не обязывали их за границей); и еще — когда Иаков пришел в Землю Израиля, он потребовал у своих домочадцев удалить «богов чужих» (которые не были, однако, запретны для них за границей[35]). Если «боги той земли» означают астральную силу, правящую страной Израиля, а «боги чужие» — астральную силу, правящую чужими странами, тогда использованное во Втор 31:16 выражение «чужие боги той земли» относится к астральной силе, чуждой для Земли Израиля и поэтому не способной править ею и противной ее природе[36]. Из всего этого напрашивается вывод относительно брака Иакова с двумя сестрами — то, что было безоговорочно разрешено в

Харане, будет запрещено сынам Израиля после прихода в Землю обетованную, поскольку даже плотская приверженность к связям, осуждаемым не так строго — тем, что упоминаются в соответствующем разделе в рубрике «ни к какой родственнице по плоти» (Лев 18:6), — противоречит особой «силе восприятия» **этого места** (см. комментарий к Быт 25:16–17)[37].

Толкование Ибн Эзры относительно «чужих богов той земли» заканчивается словами «и разумеющий поймет». Их цель — указать, что комментарий загадочен и обращен только к тем, кто обладает необходимыми астрологическими познаниями (эти сведения приводятся комментаторами Ибн Эзры в соответствии с различными системами), а также достиг богословской мудрости, требуемой для понимания, что такого рода относительность заповедей не ослабляет их действенности[38].

Раши укрепил концепцию вневременного характера Торы и статуса праотцев в качестве соблюдавших заповеди, заплатив за это немалую экзегетическую цену — ему пришлось зачастую выдавать мидраши за прямой смысл Писания. Рашбам предпочитал придерживаться прямого смысла библейского текста и заплатил за это цену богословского рода — ему пришлось подписаться под неизбежным здесь историческим релятивизмом — то, что было позволено праотцам, запрещено потомкам. А Ибн Эзра старался сохранить верность прямому толкованию Библии, не отрицая при этом вечности рационального различения между добром и злом, — и для этого ему пришлось в существенной степени смягчить исторический релятивизм[39] и дополнить его релятивизмом локации: то, что было позволено за границей, запрещено в Земле Израиля. Исторический релятивизм Рашбама — «библейский» как потому, что не опирается на внешние источники, так и потому, что был разработан с опорой на то, что прямо и ясно сказано в Библии. А релятивизм места Ибн Эзры — сугубо средневековый и потому, что он порожден непоколебимой уверенностью в вечности решений разума и потому, что основан на учении о климатах и астрологии, и потому, что может опираться только на спрятанные между строк намеки. Непоколебимая вера Ибн Эзры в то, что кроме открытого лика у Торы есть еще и лик скрытый, который открывается сведущему читателю, владеющему известным филологическим инструментарием, позволяет ему совершать все это, не осознавая экзегетической цены, которую приходится за это платить.

Р. *Давид Кимхи*, по своему обыкновению, смягчает и делает более умеренной новаторскую концепцию Ибн Эзры. В своем комментарии к Быт 26:5 он подкрепляет семантическо-категориальное толкование своего предшественника, добавляя к «каждой заповеди разума» семь заповедей сыновей Ноевых в их галахической формулировке[40]. Но в отличие от Ибн Эзры Кимхи не игнорирует талмудический мидраш и

стремится перебросить мостик между ним и прямым смыслом путем искоренения из него фактического смысла и понимания его в качестве абстрактного высказывания ,:

> И сказали (Йома 28б), что Авраам исполнял всю Тору, и даже заповедь о приготовлении пищи в праздник перед субботой (*эрув тавшилин*). Они имели в виду, что именно на это указывает текст (Писания), говоря [не только «повеления Мои», но и] «уставы Мои», а правила касательно *эрув тавшилин* — это и есть «уставы», касающиеся работы в праздничные дни: Авраам же делал множество вещей для выполнения уставов заповедей.

Такое видение Авраама как человека, соблюдавшего многочисленные заповеди по собственному разумению, не связано с преодолением принципиальных трудностей, смущавших Ибн Эзру. Наоборот, оно помогало Кимхи уменьшить расхождение между идеалистически-библейским и рационально-историческим образом праотцев. Как Авраам ставил рационалистические ограды вокруг заповедей на основе разума, так и Иаков назначил Леви (Левия) служить Богу в большей степени, нежели его братья, «и обучил его в уединении и передал ему тайны мудрости и Торы» (из комментария Давида Кимхи к Быт 28:21–22). Он уверен, что мудрость предшествует Торе, ведь Тора еще была мала по объему. В противоположность Ибн Эзре, Кимхи не видел ничего затруднительного в возведении жертвенника в Вифиле и женитьбе на Рахили и Лии вместе, и его совершенно не смущают «чужие боги», которых Иаков повелел выбросить из своего дома, потому что речь идет о различных языческих изображениях, отчеканенных на носовых кольцах и украшениях, которые только что были захвачены в Сихеме (см. комментарий Кимхи к Быт 35:2). Поскольку опора на идеал сефардского рационализма была не вполне надежна, Кимхи мог ограничиться открытым историческим релятивизмом, не нуждаясь в эзотерическом «релятивизме места».

Подобный подход как в отношении талмудических мидрашей, так и в отношении преувеличений Ибн Эзры, обнаруживается у р. Йосефа ибн Каспи. В книге «Мацреф ле-кесеф»[41] по поводу Быт 26:5 он ограничивается высказыванием, что не следует воспринимать буквально слова мудрецов Талмуда по этому поводу: «Что сказать вслед за нашими благословенной памяти учителями относительно их толкования: “Авраам соблюдал всю Тору”? Раскрой глаза и узри!». Но вот в книге «Тират кесеф» («Филигрань серебряная», которая представляет собой эссе по методологии экзегезы, и по замыслу автора ее изучение должно было сопровождаться чтением «Мацреф ле-кесеф») он прямо выступает против мудрецов — и вместе с ними против слов Ибн Эзры! — принимая библейскую периодизацию в буквальном ее смысле. Он утверждает, что не следует в излишнем

рвении защитить честь праотцев пренебрегать хронологией и связанным с ней контекстом:

> И я дивлюсь словам наших благословенной памяти учителей, а также Ибн Эзры, ведь они уклонились (т.е. отошли от прямого смысла), если же они хотели обелить Авраама от этого позора, то ведь ему (т.е., Амраму) можно было брать в жены и свою сестру (а не только тетку). И разумеющим известно, что это не считалось тогда грехом, так же как и Иакову не было грешно жениться на двух сестрах. Или, может, они заботятся о чести потомства его (т.е. «объективных» следствий этих браков) — [но] что [посмотрите, каково] потомство Иакова (т.е. почему мы должны беспокоиться о чести его потомков), и нет сомнения, что мы не найдем сыновей более почтенных, чем сыновья Амрама от его тетки! Но все это было до дарования Торы, поэтому мне нечего сказать кроме того, что написано (с. 96).

Таким образом, он без опаски говорит в своем комментарии, что историческому буквализму следует отдать предпочтение перед антиисторичным мидрашом. Вместе с тем в другой связи он пытается выстроить правильную историческую реконструкцию, именно опираясь на образный язык мидраша, и через мидраш найти ему опору в Писании. Так он прославляет и восхваляет Авраама за то, что тот до дарования Торы взял себе единственную жену, воздержавшись от многоженства, принятого в его время и которое сама Тора в будущем разрешит. Это восхищение величием Авраама, опередившего свое время, он берет из мидраша, с пылом прославляющего Авраама как хранителя Торы:

> И я отвечу и скажу, что, как известно, обычаем той земли было брать одному мужчине многих женщин, как и наша Тора разрешила это нашему народу. И этим увеличивается святость Авраама. Несмотря на то что его желание иметь детей было велико, он сочетался только со своей уважаемой женой, которая помогала ему в трудные дни, и даже не взял рабынь, находившихся у него в доме. И хорошо сказано нашими мудрецами-философами: «Авраам соблюдал всю Тору целиком». И этого достаточно, чтобы мы помнили об этом идеальном человеке, который ограничивал себя даже в том, что позволит Тора в будущем, и передал это всему еврейскому народу. И Писание поясняет, что Авраам сам не просил об этом (взять в жены Агарь) у Сарры, но прислушался к словам ее, когда она просила его об этом, и из-за этого был у них мир в доме, что является важным руководящим принципом для каждого, стремящегося к совершенству (с. 83).

Единственным в своем роде был р. Моше бен Нахман (Нахманид), который дерзнул одновременно отнестись к мидрашу с не меньшим

доверием, чем Раши, и следовать путем *пшата* с не меньшей искусностью и добросовестностью, чем Ибн Эзра; более того, он стремился усовершентствовать методы предшественников и привести их к подлинному синтезу[42]. Он свидетельствует о том, что его цель именно такова, в рифмованном начале введения к его толкованию Торы: «Что мне делать, когда душа моя жаждет Торы / И это желание в сердце моем горит как огонь всепожирающий, / В чреве моем заключен он. / Пойти вслед за первыми, которые были львами среди других. / Мудрецы поколений, обладавшие мощью. / Войти с ними в самые глубины. / Находить, как они, простые смыслы в Писании и *мидраши* в заповедях и аггаде, [огонь] *готов всегда и сберегаем*». Несмотря на то что Нахманид обходит молчанием все содержащиеся в комментарии Ибн Эзры к Торе намеки, касающиеся критического анализа текста Торы (по всей видимости, потому, что он не мог судить обсуждать их, не открывая содержащейся в них тайны, а возможно, и из уважения, которое он испытывал по отношению к размышлениям их автора), он тем не менее резко критикует Ибн Эзру, когда ему кажется, что тот из-за недопонимания пренебрегает экзегетическим статусом талмудических мидрашей. Так, например, в комментарии к Быт 1:1, отвечая на резкие аргументы, выдвинутые Ибн Эзрой (во введении к его обычному толкованию Торы «Четвертый путь») против восприятия мидрашей в качестве прямого смысла Писания, он говорит: «Я напомнил об этом, чтобы замкнуть уста маловеров, коим не хватает мудрости, насмехающихся над словами учителей наших». Также и в комментарии к Быт 24:1, в конце ответа на толкование Ибн Эзры, подрывающее языковую опору мидраша «Дочь была у него (у Авраама), а имя ее Бехоль (во всем)», Нахманид пишет: «О, если бы ведал сие похваляющийся своими тайнами, дабы онемели бы уста его, чтобы не насмехался над словами наших учителей! Для того я и написал это — чтобы остановить поток речей против праведников»[43].

Ибн Эзра вообще не касается тех «максималистских» мидрашей, которые утверждают, что Авраам соблюдал все заповеди (которые будут позднее даны на Синае). Он не выражает к ним недоверия открыто и недвусмысленно, хотя его объяснения по этому вопросу основаны на абсолютно иных предположениях. Нахманид, во всяком случае, считает себя свободным от полемики на эту тему, и в комментарии к Быт 26:5 он позволяет себе «войти с ними (т.е. с предшественниками) в самые глубины», а именно заняться сутью дела, опираясь на доброжелательно-критический анализ противоречащих друг другу комментариев Раши и Ибн Эзры в поискее разрешения противоречия между антиисторичной позицией мидрашистской экзегезы и необходимостью признания исторического контекста дарования заповедей, диктуемой прямым смыслом Писания.

Исходный пункт Нахманида — это опирающееся на мидраши толкование Раши, которое исходит «из мнения, что Авраам исполнял все заповеди и соблюдал Тору, которая еще не была дана». В связи с этим он ставит вопрос об очевидном уклонении Иакова, Амрама и Моисея от некоторых заповедей Торы, которые, согласно этому утверждению, Авраам не только исполнял сам, но и завещал своим потомкам их придерживаться:

> Возникает вопрос: если все это так, как же Иаков воздвиг камень-памятник, и как женился на двух сестрах — а по мнению наших учителей, и вовсе на четырех (согласно мидрашу, наложницы тоже были дочерьми Лавана), — и как Амрам женился на своей тетке, а учитель наш Моисей воздвиг двенадцать камней-памятников? Как могли они позволять себе такие вещи, которых Авраам, их праотец, себе не позволял, и Всевышний наградил его за это? Ведь Авраам учил своих детей и домочадцев следовать его примеру (как сказано в Быт 18:19)?

В комментарии Раши к данному стиху нет ответа на этот обескураживающий вопрос, нет его, по-видимому, и в неисторичных мидрашах, на которые он опирается. Но на самом деле мудрецы Талмуда, и вслед за ними сам Раши, не упустили из внимания особенности эпохи, предшествовавшей дарованию Торы, когда сыны Израиля, с галахической точки зрения, имели статус «сыновей Ноевых» (см. выше). Поэтому Нахманид считает своей обязанностью показать, что систематический анализ галахических и аггадических высказываний мудрецов Талмуда касательно этой проблемы показывает, что у них можно найти удовлетворительный ответ на указанный вопрос и что предлагаемый ими подход к истолкованию рассматриваемого стиха есть подход ответственный и вызывающий уважение.

В первой части комментария (открывающейся словами «возникает вопрос») он предлагает минималистское галахическое толкование библейского пассажа. Согласно этому толкованию, четыре типа заповедей, упомянутых там, относятся к тем нормам, которые Авраам обязан был выполнять именно в качестве одного из «сынов Ноевых». Отсюда следует, что особая праведность праотца народа выражается не в увеличении числа заповедей, которые он соблюдал, а в качестве и глубине их исполнения: «А он блюститель и исполнитель воли Творца и хранит даже самые тончайшие и строжайшие из его заповедей, и как было сказано (тр. Авода зара 14б) “ Трактат *Авода зара* [об идолопоклонстве], который изучал праотец Авраам, насчитывал четыреста разделов” (т.е. в отличие от всего пяти разделов в этом трактате в Мишне). И в книге “Меа шеарим” толковали, что ее [эту книгу] измеряли десятинами, ибо праотцы были благороднейшими среди народов…» Исходя из этого прямого комментария, адекватно отражающего галахический статус

сыновей Израиля в эпоху, предшествующую дарованию Торы, Нахманид предлагает далее (во второй части комментария, начинающейся осторожными словами «А мне кажется») логичное объяснение далеко идущих толкований, которые приписывают Аврааму соблюдение заповедей как Письменной, так и Устной Торы:

> А мне кажется, что, согласно мнению мудрецов (выраженному в аггаде), праотец наш Авраам научился всей Торе от Святого Духа (духа Божия), и он изучал ее, объяснения смысла ее заветов и ее тайны, и соблюдал ее всю, подобно тому, кто исполняет, хотя ему и не предписано.

Нахманид обнаруживает, таким образом, поучительную корреляцию методологического различия (между простым смыслом Писания и мидрашом) и галахического различия (между исполняющим, которому заповедано, и исполняющим, которому не заповедано). Согласно такому пониманию методики мудрецов Талмуда, Авраам фактически соблюдал все заповеди, однако *обязан* он был придерживаться только тех из них, о соблюдении которых говорит прямое значение библейского текста, тогда как заповеди, обязательность которых выводится из того или иного стиха путем аллегорического толкования, он соблюдал по собственному свободному выбору. Таким способом Нахманид включает аггадический мидраш (который является характерной формой выражения мнения мудрецов) в строгие рамки галахи, а также в известной степени «усмиряет» содержащееся в нем экзегетическое преувеличение. И подобно тому, как, по мнению рационалистов (вроде Ибн Эзры), Авраам сам догадался о многих заповедях, так, по мнению мудрецов, Авраам научился им от Святого Духа.

Таким образом, разница между двумя описанными подходами происходит от расхождения во мнениях об источнике истинного знания, а не в иной оценке исторического вероятия. Правда, Нахманид не проводит этого сравнения явно, но на фоне критериев экзегетического и исторического вероятия Ибн Эзры легко предположить, что Нахманид мог сказать себе: разве дочь жреца может уподобиться трактирщице? И действительно, Нахманид воздержался от утверждения, что праотец Авраам будто бы занимался изучением «двух Тор», Письменной и Устной, как это, казалось бы, явствует из мидраша. Вместо этого он описывает Авраама постигающим Тору (с очевидностью имеется в виду Тора Письменная) с помощью духа Божия, тогда как его экзегетическое изучение Торы и значения ее заповедей (в том числе, разумеется, и способы их исполнения на практике) — это, по всей видимости, Устная Тора, о которой говорят мудрецы в мидрашах[44].

По мнению Нахманида, убедительная защита аггадического мидраша должна продемонстрировать не только то, что этот мидраш выдерживает двойную проверку экзегетической логики и галахиче-

ского соответствия, но также и то, что он согласуется со сведениями других текстов. Поэтому теперь он обращается к объяснению проблемы, возникшей в начале обсуждения: если Авраам все же знал всю Тору и соблюдал все ее заповеди, почему этот факт не отразился на поведении его потомков, придерживавшихся истинной веры? Чтобы ответить на это, Нахманиду, как это ни странно, понадобилась концепция локального релятивизма, в стиле школы Ибн Эзры. Поэтому он утверждает, что потомки Авраама поступали так не потому, что не знали, что это запрещено, а потому, что за пределами Земли Израиля это было разрешено:

> Но его соблюдение (т.е. соблюдение Авраамом всей Торы) было ограничено страной Израиля, а Иаков женился на сестрах за ее пределами, и Амрам тоже. Ибо заповеди — это «закон Бога той земли» (намек на 2[4] Цар. 17:26), хотя в других случаях узаконения, регулирующие поведение человека, как правило, остаются в силе независимо от места. Об этой тайне уже говорили наши мудрецы, и я еще ее истолкую с Божьей помощью.

Тайна связи между святостью страны Израиля и действенностью заповедей стала краеугольным камнем в учении Нахманида, и он возвращается к ее обсуждению еще по крайней мере четырежды: в комментарии к Быт 24:3; Лев 18:25 (в этом месте он целиком воспроизводит комментарий Ибн Эзры к Втор 31:16); Втор 11:18 и 31:16. Из совокупности его высказываний можно заключить, что в разгадке этой тайны три составляющих: а) географическая составляющая — положение Земли Израиля в центре ойкумены; б) астрологическая составляющая — у Израиля нет своего созвездия; в) мистическая составляющая — Храм горний находится в точности над Храмом дольним. В связи с этим нет никаких сомнений в том, что эта идея, появляющаяся здесь в качестве подтверждения аггадического мидраша, представляется Нахманиду (так же как и Ибн Эзре) хорошо подкрепленной прямым смыслом Писания. Нахманид даже ей находит очевидное подтверждение в жизни Иакова и с восторгом комментирует его в толковании на Лев 18:25:

> Вот заповедь праотца Иакова, данная его домочадцам и всем, кто был с ним во время вступления в Землю Израиля: «Бросьте богов чужих, находящихся у вас, и очиститесь» (Быт 35:2). Из-за этого ему одному открылось будущее [и он узнал], что Рахиль умерла по дороге, едва вступив в Землю Израиля. Благодаря заслугам Рахили она не умерла за пределами Израиля, а благодаря заслугам Иакова он не жил там с двумя сестрами, потому что это был бы запрещенный брак. И, видимо, она забеременела Вениамином до прихода в Сихем, и он (Иаков) совсем не касался ее в Земле Израиля из-за упомянутого обстоятельства.

Брак Иакова и Рахили был законным, потому что заключался в Харане, но продолжение интимной связи после возвращения в Землю Израиля было невозможным из-за вечной святости страны. Иакову это было известно, и поэтому он избегал прикасаться к Рахили с момента прибытия туда (и также сразу по прибытии заповедал своим домочадцам очиститься от скверны чужих богов). Но даже формальное продолжение брака с двумя сестрами было ему позором, и поэтому Господь избавил их от этого ради праведности Иакова! Чудесное стечение обстоятельств — тот факт, что Рахиль была второй женой, и поэтому запрет относился именно к ней, и ее внезапная смерть во время рождения Вениамина при вступлении в Землю Израиля — представляется Нахманиду очевидным доказательством того, что более низкий статус земель других народов служит верным объяснением неисполнения Иаковом и Амрамом всех запретов Торы в отношении браков. Концепция, которую мы назвали локальным релятивизмом, приводит к тому, что Нахманид считал необходимым пояснить, почему мудрецы утверждали, что «Иосиф соблюдал субботу даже в Египте». Его ответ состоит в том, что, по их мнению, Иосиф соблюдал субботу за пределами Израиля исключительно в силу особых соображений педагогического характера: «Потому что это равноценно всем заповедям, ибо свидетельствует о сотворении мира, и он поступал таким образом, чтобы научить своих сыновей верить в сотворение мира и не допустить в их сердцах склонности к идолопоклонству и вере египтян, а у них была такая склонность».

Несмотря на это, его объяснение установлению камней-памятников — Иаковом в Вифиле или Моисеем в Синайской пустыне — очевидным образом имеет не локальный, а временной характер: «Это заповедь, обновленная в известное время, как объясняли стих «что ненавидит Господь Бог твой» (Втор 16:22), говоря, что Он возненавидел памятники, а во времена праотцев любил их». Также и Раши в комментарии к этому стиху обращает внимание на фактор времени, учтенный в мидраше (Сифре Дварим, раздел 146), согласно которому возведение указанных камней (столбов) было запрещено только во время дарования Торы, поскольку «таков был закон ханаанеев». И Нахманид в своем толковании принимает как мотивировку запрета (состоящую в том, что Господь ненавидит не «столбы» вообще, а то значение, которое они приобретают у идолопоклонников), так и периодизацию, на которую он опирается, но добавляет следующее замечание: «Но во времена Иакова еще не говорили “И по установлениям их не ходите” (Лев 18:2), и поэтому он, как это было принято у идолопоклонников (т.е. ханаанеев), воздвигал камни-памятники, но во имя небес»[45].

Тем самым устраняются все препятствия. Вначале приводится галахическое толкование всех видов заповедей, упомянутых в стихе;

затем аггадические мидраши приспосабливаются к галахической периодизации (с помощью категории «соблюдал, хотя ему это не было заповедано») и заключаются в рамки логики (с помощью предположения, что все заповеди были открыты Аврааму Божественным духом); а в третьей части проблемы поведения Иакова, Амрама и Моисея разрешаются на базе аггадических мидрашей[46] с помощью впечатляющего переплетения ограниченного временного релятивизма, который обнаруживается и у самих мудрецов Талмуда, с локальным релятивизмом, заимствоанным у Ибн Эзры. Но, как это ни удивительно, комментарий на этом не заканчивается. Нахманид добавляет к рассуждению часть четвертую, которая представляется читателю не только излишней, но и неожиданной — там предлагается толкование прямого смысла библейского текста, которое с трудом согласуется с защитой мидраша. Вот что говорит Нахманид:

> По прямому же значению Писания — «*что Мною заповедано было соблюдать*» означает веру в Божественность, то есть что Авраам верил во Всевышнего и был верен Ему одному, этим отличаясь от идолопоклонников, и называл Его по имени, чтобы привлечь многих к служению Ему (Быт 12:8). «*Повеления Мои*» относится ко всему тому, что Он ему приказал: уйти из страны отцов (12:1), принести в жертву сына (22:1), изгнать рабыню и ее сына (21:12). «*Уставы Мои*» — к хождению путями Господа, то есть чтобы он был мягкосердечным и добродетельным, милосердным и справедливым, и обучал тому же своих детей и родственников (18:18). А «*законы Мои*» — к обрезанию его самого и сыновей и рабов (17:10–14), а также к заповедям сынов Ноя, которые были для них законом (9:4–6).

Ссылки, которыми мы снабдили слова Нахманида, указывают, что его отправная точка в данном случае была не галахической (как в первой части), а текстуальной — четыре типа заповедей, перечисленные в нашем стихе, получают веское подтверждение в рассказах об Аврааме (в дополнение к «заповедям сыновей Ноевых», т.е. согласно определению пространного комментария мудрецов Талмуда). На самом деле Нахманид анализирует компоненты стиха не с помощью метода стилистических связей (который является высочайшим экзегетическим достижением Рашбама), а лишь семантически-категориальным образом (подобно Ибн Эзре). Поэтому можно сказать, что если в первых трех частях он проясняет, углубляет и подкрепляет комментарий Раши к этому стиху, то в четвертой части он предлагает усовершенствованную версию толкования Ибн Эзры, приспособив его к своей концепции.

Ведь если Ибн Эзра истолковывал оборот «что Мною [заповедано] было соблюдать» (*мишмартай*) как обобщающее наименование трех типов указаний, перечисленных за этим, то Нахманид предпочитает

объяснять его (по всей вероятности, опираясь на Лев 22:3, см. также его комментарий к Числ 9:19) в специфическом смысле — приверженность Авраама вере в единого Бога и его открытое призывание имени Господа. «Повеления Мои» (*мицвотай*) он понимает точно так же, как Ибн Эзра, только добавляет к повелениям о переходе в Землю Израиля и о принесении в жертву Исаака повеление «выгони эту рабыню и сына ее». Однако в их понимании выражения «уставы Мои» (*хукотай*) есть существенная разница — по мнению Ибн Эзры, речь идет о целом комплексе «законов, укорененных в сердце», тогда как Нахманид предпочитает толкование, подразумевающее духовное превосходство Авраама. Его версия опирается на слова мудрецов о том, что прямо не упомянутые в Торе моральные обязательства имеют своей основой стремление подражать определенным качествам самого Всевышнего. В отношении же выражения «законы Мои» (*торотай*) Нахманид соглашается с Ибн Эзрой, что речь идет о разнообразных заповедях, связанных с обрезанием, но добавляет к ним заповеди сыновей Ноевых.

В плоскости исторических фактов толкования Раши и Ибн Эзры не согласуются друг с другом, и усовершенствованная версия их обоих, предложенная Нахманидом, не предназначена для того, чтобы их примирить. В соответствии с методом Раши источником знаний о том, насколько Авраам соблюдал заповеди, служит мидраш, а в соответствии с методом Ибн Эзры в этом отношении следует полагаться исключительно на прямой смысл и на «предание» (т.е. не экзегетическую историческую традицию в той мере, как она сохранена в трудах мудрецов Талмуда, см. его комментарий к Быт 22:4). Принятая у Нахманида терминология, а также порядок его изложения и истолкования рассматриваемого стиха свидетельствуют о том, что в «методике пшата» он видел минимальное «фактическое» объяснение, в то время как мидраши передают «мнение» мудрецов в отношении исторического образа Авраама (т.е. их толкование не является обязывающим и не свидетельствует о наличии у них достоверной исторической традиции). Три первые части его истолкования призваны показать, что сам библейский текст никоим образом не опровергает «максималистской» позиции мудрецов, и поэтому она правомерна с исторической точки зрения. В четвертой же части, завершающей толкование Нахманида, он поясняет, что несмотря на все вышесказанное это мнение *не подкреплено* библейским текстом, из чего следует, что образ Авраама в мидрашах менее достоверен с исторической точки зрения, чем образ Авраама в прямом смысле.

В этом случае Нахманид разделял с Ибн Эзрой не только уверенность в силе «методики пшата» в выявлении истины Писания, но и признание вечной истинности знания, которое должно — ввиду вневременности «релятивизма места» — ограничить сферу действия исто-

рического релятивизма. А вот Абарбанель, истолковывая Быт 26:5, принимает во внимание исторический буквализм Ибн Эзры, Давида Кимхи и Нахманида (с добавлением различных вариаций, не отличающихся принципиальными нововведениями) и также признает астрологический аспект избранности Израиля и святости Земли Израиля (см. его комментарий к Втор 31:16–18), но при этом полностью отрицает локальный релятивизм заповедей:

> Р. Авраам ибн Эзра писал, что запрет недозволенных браков зависел от места. Ведь Иаков женился на двух сестрах в Харане, а потом Амрам взял в жены свою тетку Иохаведу в Египте, и они не осквернились от этого, но скверна наступала от недозволенных смешений в земле Ханаанской. В его словах нет смысла, ведь они, т.е. Иаков и Амрам, не соблюдали этого [запрета], поскольку Тора еще не была дана и такие связи еще не были запрещены. Ведь несомненно, что скверна и дурные деяния одинаковы как в Харане и в Египте, так и в земле Ханаанской. И также в доме Иакова была размолвка и ссора из-за его брака с Лией и Рахилью. И Господь, желая наградить Израиль, наставлял его на стезю закона и на путь праведности, о которых его предки не имели представления! (конец его комментария к недельному разделу «Ахарей мот»).

Абарбанель отрицает не только локальный релятивизм, который умаляет действие заповедей Торы, но и временной релятивизм, который ущемляет праведность и подчинение закону. Ссора и конфликт в доме Иакова возникли из-за того, что еще не было запрета брать в жены двух сестер при жизни обеих, и даже предки (т.е. праотцы) не могли сами по себе узнать, что это делать запрещено. Не следует упускать того факта, что праотцы не исполняли заповедей, поскольку он указывает, насколько великим было благодеяние дарования Торы. Библейская периодизация не нуждается в оправдании, наоборот, ее следует вознести как знамя — величие Торы состоит в ее новаторстве! Для предшествующих Абарбанелю комментаторов, сторонников пшата, историзация заповедей не выходила за пределы экзегетической необходимости, с которой приходится в большей или меньшей степени мириться, а для Абарбанеля уникальность дарования Торы стала выражением Божьей воли, без понимания которой, по его мнению, невозможно полностью оценить заповеди и осознать их смысл.

## 3. Средневековый реализм и его цена

Реалистическое отношение к библейской эпохе существенно для экзегетики *пшата*. С точки зрения авторов мидрашей, Тора написана святым языком, сверхчеловеческим и сверхъестественным, и эта свя-

тость относится ко всему библейскому прошлому, воспринимаемому как своего рода мифическая эпоха; великие герои этой эпохи — это фигуры сверхчеловеческого масштаба, и царящая в ней законность существенно выше обыкновенных законов природы и общества. С точки же зрения комментаторов, ищущих прямого смысла, Тора написана языком людей, и воплощенная в ней реальность во многом подобна той, которая известна из нашего опыта. Первый подход внеисторичен, поскольку считает эпоху библейского расцвета совершенно особым периодом, не включенным в последующую историю. А второй подход историчен, так как предполагает, что с момента сотворения все проистекает естественным путем, а поэтому и библейская эпоха представляет собой не последовательность чудес, а обыкновенные события, о которых ясно и открыто рассказывает Писание[47].

Раши и здесь с очевидностью следует по стопам мудрецов Талмуда — он разделяет как их нереалистический подход, так и их методику непрямого толкования, позволяющую подкрепить отказ от реализма библейским текстом. Так, например, он утверждает (в комментарии к Быт 25:20), что, в соответствии с хронологическими подсчетами, якобы не уклоняющимися от прямого смысла, Ревекке было три года, когда она вступила в брак с Исааком, и расценивает как реальный факт мидраш о том, что вода поднялась из источника ей навстречу (в комментарии к Быт 24:17). Однако все комментаторы *пшата* понимали в ином, совершенно реалистическом ключе слова о том, что добрая отроковица, приятная обликом и добрая сердцем, набирала воду и поила верблюдов. В рамках мидрашистского подхода экзегетов поражает, что маленькая девочка ведет себя как праведница, в соответствии с чем окружающая реальность выходит за рамки обыденного, в то время как в рамках *пшата* изумляются тому, что достигшая зрелости отроковица умудряется вести себя как праведница в рамках знакомой нам обыденной реальности[48].

В Средние века не было известно никаких внебиблейских исторических источников по эпохе Первого Храма, и поэтому исторический реализм комментаторов *пшата* был свободен от необходимости проверки «внешней» исторической информации — им приходилось довольствоваться аналогиями из современной реальности (этот метод был назван Рашбамом «дерех эрец»). А поскольку средневековое отношение к истории статично и различия между различными эпохами представлялись людям Средневековья минимальными, то они не колебались приписать библейскому прошлому то, что было известно им из настоящего. Так, Ибн Эзра в пространном комментарии к Исх 19:23 рассказывает, что Саадия Гаон «много лет размышлял над этим стихом и не понимал его смысла (т.е. он не понимал, почему Моисей только сейчас говорит Господу, что он исполнил Его заповедь и предостерег народ от поднятия на гору), до тех пор пока не прочел

в книге “Мусарей малхей Парас”, что посланец не имеет права говорить царю “Я исполнил твое приказание”, но лишь когда его пошлют сделать что-то другое, тогда пусть скажет». Правда, ниже Ибн Эзра отвергает это толкование по экзегетическим соображениям, но из его слов ясно, что его впечатлило, как Саадия Гаон пользовался сторонними источниками об этикете современного персидского двора, чтобы лучше понять поведение Моисея перед Царем Небесным.

В этом пункте у Авраама ибн Эзры было относительное преимущество перед другими комментаторами *пшата*: вследствие того, что он много скитался по разным странам исламского и христианского мира, он хорошо представлял себе принципиальные различия между двумя этими культурами и понимал, что в толковании по прямому смыслу не следует бездумно переносить местные реалии на библейские времена. В пространном комментарии к Исх 12:7 он воспользовался двумя характеристиками исламской архитектуры для доказательства того, что кровь, намазанная на притолоку и два косяка, служит «знаком для ангела-губителя чтобы он увидел нас [и миновал]», и вовсе не очевидно толкование многих, что ее назначение — продемонстрировать Египту, что Израиль не боится больше публично поразить египетскую мерзость. По его мнению, кровью было помазано в потаенном месте, поскольку притолока — это не балка, соединяющая два косяка, а окно, пробитое на фасаде дома, которое выходит не на улицу, а во двор, огражденный стеной. «И таков обычай всей страны Измаила, ибо обычай необрезанных не был обычаем египтян (т.е. христианские обычаи не являются продолжением обычаев Египта), и это касается даже их пищи, о которой сказано: «разломи ее на куски» (Лев 2:6; т.е. Писание свидетельствует о том, что в Израиле ели кусочками, как принято в арабских странах, а не целым куском, как христиане). Это относится и к женским украшениям, таким как кольца в носу и в ушах, о которых упоминает Исайя, говоря о дщерях Сионских (Ис 3:18–24). Реалии исламские отражают библейские реалии, поскольку страны измаильтян — это и есть библейские страны, а значит, и Эрец Исраэль, — «и я уже указывал тебе, что обычай Земли Израиля и украшения их зависят не от традиций, а от места» (пространный комментарий Ибн Эзры к Исх 28:36, написанный в Северной Франции).

Однако Ибн Эзра избегает выдвигать на базе простого смысла Писания общее предположение, что в странах ислама во всем поддерживается непрерывная древняя традиция. В комментарии к Быт 49:33 он указывает, вопреки ожидаемому, что постель Иакова была высокая, именно как постели в христианских странах: «И положил ноги свои на постель — потому что сначала он сидел на постели, а ноги его свешивались вниз, как принято сейчас в землях Едома, в отличие от того, как сидят на постели измаильтяне». А в комментарии к Быт 46:34 он даже объясняет, что для понимания того, почему «мерзость для Егип-

тян всякий пастух овец», необходимо понять разницу между древними египтянами и современными жителями Египта: «это свидетельство того, что в те времена египтяне не ели мяса и не позволяли (т.е. не разрешали) никому резать и приносить в жертву овец –— подобно нынешним индусам. Пастухи же овец были мерзостью, поскольку пили молоко. А индусы до сего дня не едят и не пьют ничего, что происходит от животных». Внимательное отношение к истории, подпитываемое знанием, что Египет был завоеван арабами-мусульманами, которым разрешено есть мясо, идет рука об руку с антропологической наивностью, которая позволяет из обычаев жителей Индии «до сего дня» узнать, что было принято в Древнем Египте[49]. А вот в отношении идентификации некоторых библейских музыкальных инструментов возобладала осторожность, и было выработано общее правило: нет возможности узнать о них, поскольку как в странах Измаила имеются многочисленные музыкальные инструменты, а эдомитяне не видели их, также и в Эдоме есть такие, о которых не слышали мудрецы Измаила» (комментарий к Пс 150:5). Путешествия позволили Аврааму ибн Эзре больше чем кому-либо другому составить впечатление о существенных отличиях между музыкальными инструментами разных культур, и из этого смущающего изобилия он сделал вывод, насколько необоснованной должна быть перенесение реалий настоящего в прошлое, а также реалий одной страны в другую. Но это редкостное наблюдение не относится к другим сферам повседневной жизни, в которых и Ибн Эзра не мог избавиться от ограничений средневекового реализма.

Ярким примером этого служит его подход к рассказу о дочери Иеффая. Если в талмудических мидрашах жесткое непрятие поступка Иеффая позволило понимать жертвоприношение его дочери буквально (см. Берешит рабба 60:3; Ваикра рабба 37:4; Кохелет рабба 10:17), то Ибн Эзра извлекает и Писание и мидраш из контекста: «А те, кто подумает, что всякий, кто ест и пьет в это время (т.е. смены времен года), пострадает и опухнет, и таково толкование согласно мидрашу. [...] А в толковании жертвоприношения Исаака и дочери Иеффая (во время периода, когда следует воздерживаться от еды и питья) есть тайна, потому что они не были умерщвлены, о чем я сказал в книге (издатель исправляет по двум рукописях: «в моей книге»)[50]. Также в комментарии к Втор 29:19 он очень кратко напоминает об обете Иеффая в качестве доказательства того, что в Писании союз «и» (*ве*) может выступать в значении «или» (*о*, ср. пространный комментарий к Исх 40:35): «И подобно этому: “будет Господу, и/или вознесу сие на всесожжение” (Суд 11:31), как я истолковал». Два эти замечания наверняка относятся и к его толкованию ранних пророков (или одной из утерянных книг), которую напрямую или косвенно цитирует Нахманид в своем комментарии к Лев 27:29: «“И не соблаз-

няйся бессмыслицей", т.е. не верь говорящему, что смысл слов «и вознесу сие на всесожжение» таков: если Господь выпустит из ворот дома моего мужчину или женщину, то "будет это жертвой Господу" — на самом деле это надо понимать в связи с обычаем людей взывать к помощи Господа в молитве и благодарить Бога, а если будет уместно, то и возносить *подобающие* жертвы. И он сделал дом для своей дочери за пределами города, и она уединилась там, и содержал ее постоянно, и муж не познал ее, и дочь его не могла выйти замуж. Таковы слова Духа…» Р. Давид Кимхи (в комментарии к Суд 11:31) от имени своего отца, р. Йосефа Кимхи, приводит очень похожее толкование, хотя и в иной формулировке (из чего следует, что комментарий Ибн Эзры дошел до Йосефа Кимхи через устную традицию). Давид Кимхи счел этот комментарий вполне приемлемым, а через него это мнение унаследуют Герсонид и Абарбанель. Нам неизвестно, что заставило Ибн Эзру истолковать этот обет столь далеко от прямого смысла, но можно предположить, что он, наряду с другими толкователями *пшата* (за исключением Нахманида), не желал примириться с идеей, что судья Израилев может быть замешан в человеческом жертвоприношении, и предпочел высказать мнение, что тот обрек дочь на отшельническую жизнь, как это принято в христианских странах[51]. Абарбанель обрисовывает проблему аналогичным образом: «Пятый вопрос […] в этом было бы преступление против религии и такой обет не был обетом, и как мог он его выполнить в противоречие с судом Торы? И почему нет в Писании осуждения этому поступку?». По-видимому, Абарбанель тоже проводит параллель с женскими монастырями своей эпохи: «И я полагаю, что от этого народ Едома научился созданию домов отшельничества (*клойстер*) для женщин, которые приходят туда и не выходят оттуда всю жизнь и больше никогда не видят мужчину». Резкая критика, которой Нахманид (продолжая мысль, приведенную выше) подвергает комментарий Ибн Эзры, имеет главным образом, традиционно-религиозное основание: «…а если так, то его дочь оплакивала бы свою девственность, и вместе с ней ее подруги, подобно блудницам, которые отвергают подарки, и не дай Бог, чтобы был закон в Израиле оплакивать дочь Иеффая четыре дня в году, поскольку она не вступила в брак с мужчиной, а служила в чистоте Господу!..» Похоже, что между строк и здесь различима связь (хотя и полемическая) с христианским опытом — разве придет в голову мысль, что в Израиле скорбели о женщине, которая посвятила себя служению Богу в полной непорочности, если [даже] христиане прославляют и восхваляют такой поступок?!

Нахманид понимал жертвоприношение дочери в прямом смысле, но находился в глубоком затруднении от необходимости включить тяжелую ошибку Иеффая в галахическое рассуждение. Также Раши и р. Йосеф Кара понимали этот рассказ буквально, но они пришли к

этому, руководствуясь методом чистого пшата и не затрудняясь противоречием между деянием Иеффая и мнениями мудрецов Испании и Прованса о поведении, которого ожидают от спасителя народа. А Ибн Эзра отверг возможность того, что дочь Иеффая была принесена в жертву своим отцом, с той же уверенностью, с которой он отвергает мидраш, согласно которому Исаак был действительно зарезан (см. Берешит рабба 56:11). Он мог дать такое толкование только потому, что нашел убедительное (хотя и натянутое) подтверждение своему объяснению в синтаксисе библейской формулировки обета, а также потому, что условия жизни в христианских странах придали его комментарию реалистичность. Таким образом, и тут, разумеется, заключена немалая ирония. Филология и реалистичность, два самых ярких метода *пшата*, дают возможность комментаторам, ищущим прямого смысла, но связанным характерным для своего времени видением мира, с еще большей уверенностью цепляться за придуманную ими якобы реальную картину.

## 4. От временно́й перспективы в Писании к временно́й перспективе в отношении Писания

Различение временных вех, касающихся прошлого, и временных вех, касающихся будущего, имеет значение только в связи с местом говорящего на оси времени. Ведь события сегодняшнего «завтра» послезавтра превратятся во «вчера», а то, что для более раннего автора было будущим, для более позднего непременно станет прошлым. В методике *пшата* непременно должно присутствовать осознание хронологической точки отсчета пишущего, поскольку иначе толкование лишено возможности проинтепретировать уже явно имевшее место событие в рамках пророчества о будущем (разве что в том случае, когда Писание явно использует прием «пророческого прошлого»). Рашбам рассуждает на эту тему в своем толковании стиха «Он отец Моавитян доныне» (Быт 19:37): «*Доныне* — до дней Моисея, также и во всех случаях употребления слова “доныне” — речь идет о временах рассказчика, повествующего об этом». Однако если мы применим это правило к стиху: «Посему ныне говорится: на горе Господней усмотрится» (Быт 22:14), то будем вынуждены сказать, что слово «ныне» относится здесь не ко временам Моисея, а ко временам Соломона, потому что тогда еще можно было отнести повеление «весь мужеский пол должен являться» (Втор 16:16) к Иерусалимскому Храму.

Раши в комментарии к этому стиху заранее подготовил свое решение проблемы, сформулировав обратное правило, согласно которому все анахронизмы в Библии мнимые и их необходимо трактовать как высказывания пророческого типа: «*И ныне говорится* — имеется

в виду будущее, подобно словам “до нынешнего дня” во всем тексте Писания. Все будущие поколения, читающие этот стих, говорят “до нынешнего дня”, имея в виду свое время». Это решение абсолютно логично, но не слишком убедительно. С точки зрения логики, ничто не препятствует тому, чтобы в пророческом тексте, таком как Тора, Писание приводило высказывания будущих поколений. Но с точки зрения комментаторов пшата, такое объяснение не представляется резонным, потому что, если бы Писание имело в виду именно это, было бы сказано: «и завтра будет говориться».

Таким образом, Рашбам в своем толковании указанного стиха избегает уклоняться от метода *пшата*, но он вынужден придать ему существенно большую гибкость. Его комментарий выглядит парафразой сказанного в Писании: «*И ныне говорится* — и завтра (смелое дополнение сказанного в Писании) *на горе Господней усмотрится* — на горе Господней Господь явился Аврааму (замена вечного настоящего на историческое прошлое и восстановление упущенного в высказывании)».

В отличие от него Авраам ибн Эзра воспользовался абсолютно иным способом, по всей вероятности потому, что его религиозные обязательства по отношению к прямому смыслу Писания возобладали над лояльностью по отношению к традиции, считающей Моисея автором всей Торы целиком. Поэтому он довольствовался анахронистическим прямым значением этого стиха, но был вынужден приспособить к нему высказывания мудрецов Талмуда о восьми последних стихах Торы, написанных Иисусом Навином (Бава батра 15а). Ибн Эзра расширяет эту лазейку за счет нашего стиха. С помощью тщательно скрытых намеков он говорит, что этот стих, подобно нескольким другим анахронистическим стихам, включен в Тору одним из поздних пророков (это прояснится в связи с его комментариями к Быт 12:6; 22:14; Втор 1:2; 34:1,6)[52].

Влияние «Сефер ха-йашар», комментария Авраама ибн Эзры к Торе, хорошо видно в комментариях к Торе р. Авраама, сына Маймонида, р. Давида Кимхи, Нахманида, р. Йосефа ибн Каспи, Герсонида и Абарбанеля. Несмотря на это Нахманид и Ибн Каспи вообще не касаются сложной проблемы указанного стиха, а остальные четверо явно избегают в своих толкованиях следовать по пути Ибн Эзры — несомненно потому, что его догматическая гибкость не казалась им позволительной. Поэтому они предпочитали воспользоваться подходом, аналогичным подходу Рашбама (толкование которого не было им известно), при этом до крайности расшатывая скрепы метода прямого истолкования. Наиболее яркий пример — р. Авраам, сын Маймонида, который объясняет стих «Посему ныне говорится: на горе Господней усмотрится» как обетование Аврааму, что в будущем на месте жертвоприношения Исаака «увидят [еврейского паломника,] поднимаю-

щегося для принесения праздничного жертвоприношения». Он подкрепляет эту идею тем фактом, что Авраам уже получил в прошлом два обетования (Быт 12:2; 16:18), и уходит от объяснения трудного слова «ныне», но похоже, что он имеет в виду именно его, откровенно заявляя, что: «И в отношении всего этого речь наша затруднена из–за недостатка понимания».

Как и Рашбаму, Давиду Кимхи также приходится сверх меры прибегать к упору на предполагаемую лапидарность текста Писания (прием этот является ярким признаком методики пшата, но тот, кто злоупотребляет им, теряет связь с языком Писания). Он считает конец рассматриваемого стиха словами Авраама, пророчествующего о связи между жертвоприношением Исаака и строительством на этой же горе Храма. Чтобы истолковать библейский текст таким образом, Давид Кимхи не может объяснить слово «ныне» как временную отметку, отвечающую на вопрос «Когда будет сказано?», а вынужден считать его предсказанием, отвечающим на вопрос «Что будет сказано?». Ответ таков: [события] нынешнего дня, т.е. жертвоприношение. Также он не может истолковать фрагмент «на горе Господней усмотрится» по прямому смыслу, как главное предложение, содержащее указание места, и ему приходится толковать его как придаточное предложение времени. Таким образом он искажает порядок слов, дабы можно было добавить к сказуемому подразумеваемое обстоятельство времени — [когда] усмотрит Господь там. Вот его комментарий:

> *Посему и ныне говорится* — это день, о котором будет сказано, когда усмотрит Господь на горе, когда выстроят там жертвенник и Храм, и тогда скажут — и рассказано будет в этот день, что вознес я сына моего Исаака на всесожжение. Ибо сказано ему в пророчестве, почему Бог избрал именно эту гору — потому что в будущем его потомки будут приносить там жертвы.

В отличие от Давида Кимхи, Герсониду ясно, что конец стиха — это слова не героя (т.е. Авраама), а повествователя (т.е. Моисея). Поэтому он относит временную отметку «ныне» к поколению говорящего, когда люди именно так называли эту гору: «на горе Господней усмотрится». Они поступали так не в рамках пророческого предвидения того, что случится в будущем, во времена Соломона, когда будет воздвигнут Храм, а потому что знали, что произошло во времена Авраама, — ведь начало стиха сообщает о том, что «Авраам уже присвоил это имя той горе, чтобы указать на достоинства этого места и на то, что оно весьма готово к принятию божественного изобилия там, это и есть гора Мория, на которой стоял Храм». Это толкование вполне приемлемо с языковой и синтаксической точки зрения, но проблематично с точки зрения содержательной — что особенного в том факте, что не только

Авраам называл так место жертвоприношения, но и поколение сынов Израиля времен странствия по пустыне?

Абарбанель предлагает здесь наиболее смелое истолкование — как по методу, так и по содержанию. По его мнению, в словах «И нарек/воззвал Авраам имя месту тому» речь идет не о присвоении названия месту жертвоприношения, а о крике и вопле, обращенном к Богу, которого Авраам именует «имя месту сему». Это описано очень сжато, так что читателю приходится восполнить все пропущенное: «И воззвал (*ва*-йикра, может также пониматься как «и нарек») Авраам [к] Имени [Достопочтенному] (так именуется Бог во Втор 28:58) [провидение которого властвует и благодатное влияние которого особенно сильно] в месте сем». Процитируем дословно первую часть этого толкования:

> ...Ибо мы не обнаружили, чтобы это место называлось когда бы то ни было «Господь усмотрит» или «на горе Господней усмотрится». И поэтому мне кажется, что следует толковать «И нарек Авраам имя месту тому» не как наречение имени, а, следуя Таргуму, как молитву и плач, с которыми воззвал Авраам к Богу, ибо Он Бог славный, властвующий в этом месте и управляющий им, а это значит, что в будущем именно там будет место Его Присутствия (*Шехины*).

Далее в Писании следует молитва Авраама, где слово «ныне» служит временной привязкой, указывающей на дни создания текста, и ею следует дополнить связанные дефисом слова: «“Адонай-ире”, т.е. “Господь обратит внимание” (ср. 2 Сам/2 Цар 16:12) [на] то, что ныне говорят (все люди): “на горе Господней усмотрится/прояснилось” [что там заклан был агнец, а не Исаак]». В милости Божьей, выразившейся в том, что жертвоприношение было отменено, будет усмотрено и поношение Аврааму, поэтому в его словах подспудно прослеживается просьба позволить ему поступить с Исааком так, как было заповедано сначала:

> И такова была его молитва и восклицание после жертвоприношения агнца: «Усмотрит Господь, что будет сказано ныне, что на горе Господней проянилось», что означает: Господь Бог, по милости Своей дай повеление, чтобы не говорили все люди, что я не принес в жертву своего сына и что все мое устремление было пустым и лживым, и они будут приводить это в качестве доказательства, говоря «на горе Господней прояснится», ибо там заклан только агнец, а вовсе не Исаак»! И цель этой его молитвы и стенания — чтобы не препятствовали ему принести в жертву Исаака после агнца, потому что иначе никто не поверил бы в истинность его желания и служения. И поэтому было ему другое слово от ангела, который сказал ему: «что так, как ты сделал сие дело» [...] И за это Господь клянется, что благословил тебя...

Похоже, что Абарбанель зашел так далеко по пути комментария по прямому смыслу, поскольку ему приходилось решать две серьезные проблемы. Первая — снять с конца стиха тень анахронизма (на который намекает Ибн Эзра, а р. Авраам, сын Маймонида, признается, что не смог найти здесь достойного решения); а вторая — дать буквальный ответ на возражение христианских полемистов, утверждавших, что распятие имеет более высокий статус, нежели жертвоприношение Исаака, поскольку последнее так и не совершилось[53]. И он с большой уверенностью перенес испанский полемический опыт на эпоху патриархов, предположив, что праотец заранее предвидел, что враги его народа будут в настоящем и будущем использовать в полемике против него отмену повеления о жертвоприношении, и молил Бога позволить ему принести в жертву Исаака не потому, что на него была возложена такая обязанность, а потому, что это необходимо для укрепления веры его потомков во всех грядущих поколениях.

Совсем иначе подошел Абарбанель к анахронизмам, содержащимся в книгах ранних пророков. Во введении к толкованию книги Иисуса Навина он утверждает, что выражение «доныне» (чрезвычайно распространенное здесь, как и в двух книгах Самуила / 1 и 2 Царств) свидетельствует, вдобавок к прочим доказательствам, о том, что Иисус Навин и Самуил не писали этих книг. В этом он видит различие между Торой, где напрямую написано, что ее написал Моисей (Втор 31:9, 24), а поэтому невозможно отнести ее создание к более позднему времени, и книгами Иисуса Навина и Самуила, в которых не сказано, кто написал их. Отметив это различие в вопросе об авторстве, он отвечает на ожидаемое замечание читателя: «И не удивляйся тому, что я уклонился здесь (т.е. в вопросе авторства книг ранних пророков) от путей мудрецов Талмуда, потому что и они не во всем были согласны по этому вопросу и спорили о том, написал ли Моисей книгу Иова и написал ли Иисус Навин восемь [последних] стихов Торы. А раз мудрецы Талмуда усомнились в этом, то не возбраняется и мне избрать более прямой и разумный путь, *в соответствии с природой и прямым смыслом стихов*».

Уже в XI в. р. Йосеф Кара на севере Франции пришел к тому же выводу, опираясь на историческую перспективу в отношении происхождения пророческой терминологии, встречающейся в Писании: «Прежде у Израиля, когда кто-нибудь шел вопрошать Бога, говорили так: “пойдем к прозорливцу”; ибо тот, кого [называют] ныне пророком, прежде назывался прозорливцем» (1 Сам/1 Цар 9:9). Вот как он резюмирует свое историко-филологическое исследование пророчеств:

> Отсюда [следует], что эта книга не была написана во времена Самуила, ведь если ты обратишься ко всему Писанию, то не найдешь нигде, чтобы пророка называли «прозорливцем», кроме этого места, где сказано еще:

«где дом прозорливца» (стих 18). Ты ведь узнал, что поколение Самуила описывается словами «прежде у Израиля», что же до более позднего поколения, о нем он говорит: «ибо тот, кого [называют] ныне пророком…». А учителя наши, благословенной памяти, говорили, что Самуил написал свою книгу, *и Освещающий землю превратит тьму в свет и кривое в прямое* (т.е. поможет нам прояснить тайну противоречия между прямым смыслом Писания и словами мудрецов).

Так два толкователя пшата независимо друг от друга пришли от исторической перспективы, скрытой в самом Писании, к исторической перспективе относительно времени создания библейской книги и личности ее автора. Раши же, который явно осознавал серьезность имеющейся здесь проблемы, не сделал такого вывода по двум взаимосвязанным причинам: излишнее доверие к словам мудрецов Талмуда и излишняя приверженность их экзегетическим методам. Поэтому, если руководствоваться методом непрямого толкования, нет никаких препятствий толковать 1 Сам / 1 Цар 9:9 как пророческое высказывание автора содержащихся в книге пророчеств, говорящего от имени и с точки зрения более поздних поколений: «Писец написал это, и это не из слов самого отрока Саула».

Давид Кимхи предпочитал и здесь делать пшат более гибким и объяснял слово «прежде» (благодаря которому различаются время героя и время автора) как если бы было написано «еще до того» (тогда различаются время героя и предшествующая ей эпоха). И несомненно, что он шел по такому пути не из-за филологической неспособности или исторического непонимания[54], но лишь потому, что его приверженность словам мудрецов Талмуда не позволяла ему прислушиваться к «природе стихов и их прямому смыслу».

Это не относится к р. Исааку Абарбанелю. То, что он решился применить подход Ибн Эзры в отношении Торы к книгам Пророков и к Писаниям (в том числе восприняв и его метод по выявлению позднейших вставок[55]), открыло перед ним широкие возможности объяснить их — с большим талантом и размахом — в рамках исторической мысли эпохи Возрождения[56]. В продолжении введения к книге Иисуса Навина (во фрагменте, начинающемся словами «И говорит, что это вид пророческих книг») он утверждает, что пророческий характер исторических книг зиждется на трех непременных характеристиках: а) автор такой книги — пророк; б) книга написана по повелению Бога; в) в книге содержится скрытая информация (вроде «мыслей народов и их царей» или «что смилостивится Господь в отношении зла, которое он повелел совершить»), которую автор мог получить исключительно через откровение. Тем не менее «характер написания этих книг» целиком и полностью естественно-человеческий: в них нет дословного откровения, а есть пророческая обработка уже существующих светских

текстов, проходящих тщательный анализ и строгий отбор, к которым прибавляется все, что автору становится известно через пророчество. Результатом является библейская историография, которая есть полная противоположность светским историческим книгам: ее верность фактам не подлежит сомнению, и она обладает непререкаемым богословским авторитетом.

Таким образом, еврейская библейская экзегеза на пороге Нового времени выработала «пресовременную» концепцию пророчествующего автора-редактора. Абарбанель пришел к этому, потому что оказался способным сочетать историческое сознание с литературным чутьем и потому что методика *пшата* предоставила ему возможность толковать книги ранних пророков не только в свете окружавшей его исторической реальности, но и путем сопоставления с современной ему историографией.

* * *

Итак, наше исследование показало, что во всех без исключения вопросах толкование Раши отличается от всех прочих толкований комментаторов *пшата* как с содержательной, так и с методической точки зрения. В этом можно усмотреть дополнительное подтверждение все более утверждающейся сегодня точке зрения, что не следует считать Раши первопроходцем прямого толкования Писания — он предстает скорее как собиратель традиций мидрашистской экзегезы. Методика *пшата* рациональна в той же степени, в какой она опирается на филологический анализ; опора на собственный здравый смысл вместе со способностью вникнуть в содержание и характер библейской историографии привели комментаторов *пшата* к различным степеням исторической рефлексии и критического мышления. Но если на севере Франции пытались всего-навсего добавить составляющую *пшата* к существующей системе изучения Писания, то в Вавилоне, Испании и Провансе склонялись к отрицанию экзегетической эффективности мидрашистского метода. Умеренный, нацеленный на коррекцию подход первых позволил им признать новаторскую ценность *пшата* и рассматривать его наряду с общепринятым драшем, в то время как радикальная приверженность последних *пшату* как единственно верному методу заставила их считать его, а также рационально-научную мысль в целом отражающими более древнюю стадию еврейской мысли. В результате недостатка исторической рефлексии они приписали методику *пшата* мудрецам Талмуда и перенесли на Писание представления средневековой науки. Так чрезмерная приверженность стремлению к *пшату* стала препятствием к его реализации.

[1] См. Moshe David Her. Tfisat ha-historia shel hazal (Концепция истории у мудрецов Талмуда) // Divre ha-qongres ha-olami ha-shishi le-mad'e ha-yahadut, vol. 3, part 3, 1977. С. 129–142.

[2] Sefer ha-iyunim ve-ha diyunim (Книга мыслей и суждений), ed. and trans. Avraham Shlomo Halkin. Jerusalem, 1975. С. 49–53.

[3] Все это хорошо описал Арнальдо Момильяно: «С одной стороны, евреи постбиблейской эпохи действительно думали, что в Библии содержится вся история, имеющая какое-то значение: переоценка одного типа истории влекла за собой недооценку всех остальных событий. С другой стороны, все развитие иудаизма вело к чему-то внеисторическому, вечному, к Закону, Торе . Значение, которое евреи стали придавать Торе, убило их интерес к общей историографии (Arnaldo Momigliano, *The Classical Foundation of Modern Historiography,* Berkeley — Los Angeles — Oxford, 1990, p. 23). Смотри подробнее глубокий анализ у Йосефа-Хаима Йерушалми: Йерушалми Й.Х. Захор. Еврейская история и еврейская память. М., Иерусалим. 2004. , С. 5–58.

[4] См. существенное различие, которое Иерушалми (там же) видит между исторической памятью, сохраняемой с помощью праздников, церемоний и молитв, и созданием исторических трактатов.

[5] Показательно свидетельство Давида Кимхи в предисловии к его комментарию к кн. Хроник: «И поскольку эта книга повествует об истории, то изучать ее не привыкли, и я не видел ни одного интерпретатора, который бы пытался истолковать ее. Разве что здесь, в Нарбонне я обнаружил ее толкования, авторы которых мне не известны, и увидел, что они шли главным образом по пути непрямого толкования (*драша*)».

[6] Полемизируя против караимской метафоризации некоторых заповедей, Саадия Гаон утверждает, что подобно тому, как такая радикальная экзегеза может привести к аннулированию обязательной силы тех или иных конкретных заповедей, она может привести и к сомнению в реальности описываемых в Библии чудес (см. Книга верований и мнений 7, 2). Подобным образом р. Авраам ибн Эзра защищает действенность заповедей и историчность рассказов книги Бытия, оспаривая христианский путь аллегоризации, оставляющий и тем и другим лишь тайный духовный смысл: «Один [путь] — это путь мудрецов необрезанных / Говорящих, что вся Тора — загадки и притчи. / Это касается всех речений, / содержащихся в книге Бытия, / А также заповедей и справедливых законов» (Предисловие к трактату «Ха-шита ха-ахерет» к Торе, в «Микраот гдолот Торат хаим», т. 1. Иерусалим, 1986, с. 299.) Когда же он сам берется за аллегорическое разъяснение рассказа об Эдемском саде, то он опережает возможные возражения и провозглашает, что в этом нет ничего, что могло бы поколебать в какой бы то ни было форме фактическую историческую составляющую рассказа: «Знай, что все, что мы нашли в Писании, истинно, также и это, и здесь нет сомнения, и есть в этом тайна» (комментарий к Быт 3:24).

[7] В этом отношении типичны ответы на резкое суждение, высказанное Реш Лакишем: «Множество писаний заслуживают сожжения, но они суть тело Торы» (см. Хулин 60б) и «порочные сказания», приписываемые Манассии, самому нечестивому из царей Иудеи: «И что Моисею не о чем было

писать, кроме как: "А сестра у Лотана: Фамна, Фамна же была наложница Елифаза" (Быт 36:22, 12)?». (См. Санхедрин 99б).

[8] Perush rav Saadya Gaon le-Bereshit (Комментарий р. Саадии Гаона к книге Бытия). Ed. and trans. Moshe Zucker. New York, 1984. P. 171–175.

[9] Также караим Йефет бен Эли находит нужным подчеркнуть в своем толковании Быт 3:1 (по-арабски), что повествовательные пассажи Писания являются частью Торы, которую люди обязаны основательно изучать: «И несмотря на то, что нет (там ни слова) о заповедях, обязательно знать (также исторические) факты, нужные для их обоснования, и в будущем человек получит воздаяние за свои достижения в их изучении и в (правильном) постижении веры (Введение Хаггая бен Шаммая, Shitot ha-mahsheva ha-datit shel Abu Yakov Alkirkissani ve-Yefet ben Eli" (Методы богословской мысли Абу Яакова аль-Киркиссани и Йефета бен Эли»), Ph.D. thesis, Hebrew University. Jerusalem, 1978. Vo.l. 2, p. 118–120, suppl. 2/21; Hebrew trans.: vol. 1, p. 24).

[10] Также р. Йосеф ибн Каспи (старший соотечественник Герсонида) многократно повторяет, что из повествовательных фрагментов следует извлекать «большие и многочисленные пользы». Но обычно он не конкретизирует, а лишь излагает основную их суть. См. Mishne Kesef. Ed. Yitzhak ha-Levi Last, vol. 1. Presburg, 1905. (Reprint ed.: Jerusalem, 1970), p. 95, 97, 100.

[11] Perush ha-Tora le-rabbi Yehuda he-Hasid (Комментарий к Торе р. Иехуды Хасида), ed. Yitzhak Shimshon Lange. Jerusalem, 1975, p. 55.

[12] Саадия Гаон не только занимался библейской и постбиблейской хронологией, но и видел в ней путь борьбы с недостаточной заинтересованностью в истории со стороны мудрецов своего поколения. Он свидетельствует об этом в сохранившемся отрывке из введения к утраченной «Сефер ха-галуй» (Книга явного), из которого становится ясно содержание всей книги: «А вторая часть [будет содержать] счет лет. Сколько времени продлилось пророчество нашей веры. И я выяснил, что это было на протяжении тысячи лет. И сколько времени заняло составление Мишны. И я узнал, что это произошло через 500 лет после этого. И за сколько лет был закончен Талмуд. Ведь все эти [тексты] перестали бытовать через передачу традиции (т.е. устно), когда они были записаны. А причина, по которой я обратился к этому, состоит в том, что люди, именуемые *раввинами*, теперь не будут держаться старины и не пойдут по пути предков, у которых это было на устах (т.е. они всегда помнили это наизусть), и для которых Талмуд был пищей» (Avraham Eliyahu Harkavi, "Ha-sarid ve-ha-palit me-sefer ha-irgun ve-sefer ha-galuy (Уцелевшие остатки Сефер ха-иргун и Сефер ха-галуй) [Zikhron le-rishonim, mahberet hamishit]. St.-Petersburg, 1891, p. 152). Он вновь вернулся к этому вопросу, осознав очевидным образом следующую из Писания обязанность исследовать прошлое: «Я всмотрелся в то, что удалено по времени, и сколько лет прошло согласно счету лет в Писании, в Мишне и в Талмуде и в родословных списках праотцев (из остального я заключил, что в этом состоит намерение литературы, написанной после Талмуда, вроде мидрашей и малых трактатов). Как сказано: "Ибо спроси у прежних родов и вникни в наблюдения отцов их" (Иов 8:8)». (С. 160, см. также с. 194).

[13] Также в предисловии к «Сефер ха-галуй» (упомянутой в предыдущей сноске) Саадия Гаон помещает объяснения — главным образом галахические и моральные — наличия в Торе повествовательных, исторических,

генеалогических и географических сведений, которыми со времен Манассии, царя Иудеи, и до его времени пользуются для демонстрации святости Торы (см. с. 170–176). Но как и во введении к Торе он не боится сказать, что в Торе есть также географические сведения, необходимые для понимания ее сути, например обозначение еврейского названия горы вместе с названиями, которые давали ей соседние народы, подступавшие к ней со своей стороны: «“Сидоняне Ермон называют Сирионом, а Аморреи называют его Сениром” (Втор 3:9). Это написано для того, чтобы сообщить народу названия этих мест на языках двух народов, живущих близко от них. Ведь задняя часть горы (т.е. тот ее склон, который находится за границей) называется на иврите Ермоном, но она известна только под тем именем, которое было открыто этим древним народам — сидонянам и аморреям» (с. 176). Ср. мидрашистское толкование, данное на этот стих Раши, и толкование Нахманида, которые связывают многоязычное наименование этой горы с оправданием израильского завоевания, описываемого во второй и третьей главах книги Второзакония.

[14] Об оригинальности и первенстве историографического комментария р. Моше ибн Гикатилы и о его явной средневековой ограниченности, а также об отношении к нему Авраама ибн Эзры см.: *Simon U.*, “Ibn Ezra between Medievalism and Modernism: The Case of Isaiah xi-lxvi”// Vetus Testamentum Supplements 36 (1985), pp. 257–265.

[15] Текст приведенных здесь, а также в следующей цитате высказываний Авраама ибн Эзры дается по Uriel Simon, “Shne perushe rabbi Avraam ibn Ezra le-tre-asar — mahadura madait mevueret (Два комментария рабби Авраама ибн Эзры на малых пророков — научное комментированное издание), vol. 3 (in print).

[16] Он опирается на «Сефер Йосеф бен Горион» главным образом в хронологических и династических комментариях и в географических и этнографических уточнениях (см. упоминание этого сочинения в книге «Шита ахерет» на Быт 10:4 и в его комментариях к Агг 2: 9; Пс 119:5; в кратком истолковании второго пророчества Даниила [изд. Аарона Мундштейна, с. 26]; в пространном толковании Дан. 2:39) и в меньшей степени для дополнения исторической информации (см.: Ис 2:2; в кратком комментарии к книге Даниила — третье пророчество [там же, с. 58] и в пространном — к Дан 11:4). В своем толковании Быт 37:25 он также цитирует из вторых рук мнение «Сефер Йосеф бен Горион» относительно того, что такое «бальзам», но предпочитает полагаться на идентификацию р. Ишмаэля (должно быть, р. Шимона бен Гамлиэля) в Мишне (Критот 6:1). Авраам ибн Эзра читал «Сефер малхей Парас», находясь в Испании, за десятки лет до создания своего комментария (согласно его собственному свидетельству в пространном комментарии к Дан 7:14). В памяти у него отложились три вещи: (1) что там нет достоверной информации о продолжительном периоде мира, который можно было бы рассматривать как исполнение откровения о мире, данного Исайе (см. его комментарий к Ис 2:2); (2) какова правильная последовательность чередования персидских царей, относительно которой существовал ожесточенный спор (см. краткий комментарий к Дан., второе пророчество [там же, с. 25]; пространное к Дан 6:1; 7:14; 9:25; 11:2); (3) обычаи, принятые в персидском дворце, которые могут прояснить два стиха из книги Есфирь — 1:14 и 7:8. Эти две книги он считал достоверными как исторические свидетельства, зафиксиро-

ванные через небольшой промежуток времени после описываемых событий (в этом его позиция схожа с позицией Раши в отношении книги «Иосифон», см. Sefer Yosippon, ed. David Flusser, vol. 2 [introduction], Jerusalem, 1981, p. 67–69). Поэтому на них не распространяется его принципиальное несогласие использовать неисторические мидраши: «А тому, что написано в «Диврей ха-йамим де-Моше», не верь. И скажу тебе правило: нельзя полагаться ни на какую книгу, не написанную пророками или мудрецами, получившими устную традицию (т.е. мудрецами Талмуда, которые говорят не от своего имени, а опираются на имеющуюся в их распоряжении историческую традицию), хотя бы (т.е. тем более когда) там есть слова, опровергающие верное мнение, и таковы "Сефер Зерубавель", а также "Сефер Эльдад ха-Дани" и подобные им» (в пространном комментарии к Исх 2:22; см. также 4:20).

[17] Маймонид, который, как известно, без колебаний реконструировал по книгам сабеев забытый смысл некоторых заповедей, хотел опереться также и на историческую информацию, намеки на которую содержатся в списке царей Едома из Быт 36:31–39, чтобы объяснить запрет на провозглашение иноплеменного царя на Израилем (Втор 17:15). Подобно Аврааму ибн Эзре, он хорошо осознает скудость имеющихся источников, но в отличие от него не высказывает методологических сомнений относительно их экзегетического использования: «Как я уже напоминал тебе, подобно тому, как далеки от нас сегодня системы сабеев, подобно этому история тех дней ускользает от нас сегодня. А если бы мы знали о событиях, произошедших в те времена, они были ясны нам в больших подробностях, чем упоминается в Торе» (Путеводитель растерянных 3, 50).

[18] Он также не был уверен, что в знании политическо-государственной истории есть практическая польза, что видно из его нерешительности в выборе между астрологическим и историческим толкованием выражения «знающим [прежние] времена» (Есф 1:13) и между развлекательной и душеполезной причиной чтения «памятной книги древних записей» перед царем (там же 6:1). Это не относится к истории культуры, поскольку, по его мнению, рассказ о Вавилонской башне следует понимать не в моралистическо-богословском, а в историческом смысле. Смешение языков было не карой за грех, а естественным следствием географического рассеяния: «*И рассеял их Господь* — некоторые говорят, что они забыли свой первоначальный язык, но написано не так, а «*смешаем язык их*» — то есть что Он обновил всю семью языков. И, возможно, так было в первый год, или книга о прошедших событиях была написана через много поколений после этого, и в этой книге нам объяснено, почему нет одного языка для всех (другое толкование к Быт 11:8).

[19] Сходное по формулировке и по существу утверждение Авраам ибн Эзра высказывает в толковании Быт 4:19, отрицая объяснение собственных имен, данное Саадией Гаоном: «Не обращай внимания на толкования, которые дает именам собственным Саадия Гаон, ибо, если бы мы даже знали весь еврейский язык, откуда мы могли бы узнать обо всех событиях (т.е. обо всех фактах биографии, с которыми связаны имена), ставших причиной появления того или иного имени, как в случае с Моисеем и Иссахаром (о которых нам известно)».

[20] Цитата приведена по версии (эклектичной) издания Исраэля Левина, в книге: Yalkut Avraham ibn Ezra (Сочинения Авраама ибн Эзры), Tel Aviv,

1985, p. 316–318. Подробное обсуждение этого отрывка см. в его книге Arba gishot le-sefer tehilim — me-RaSaG ad RaABA (Четыре подхода к книге Псалмов — от Саадии Гаона до Авраама ибн Эзры), Ramat-Gan, 1983, p. 183–197.

[21] Его позиция выражается в решительном утверждении, что в Торе нет историографии в том виде, как она содержится в книгах Пророков и Писаний: «И вот, уже известно, что многие ошибались в этом свойстве нашей Торы, я имею в виду, что есть там «просто высказывания», поскольку думали, что туда включены некие излишки, или внешние оболочки, или нечто потешное, вроде повествования в Хрониках о царях Израиля или Мидии и Персии. И думают многие, что это как в талмудических агадот (напоминание о словах Авраама ибн Эзры о мидрашах во введении к его пространному комментарию к Торе, способ четвертый), и уже известен рассказ о злодее Манассии. Но так говорил Давид: "Чисто слово Господа; щит Он для всех..." (Пс 17:31), т.е. оно подобно чистому серебру, в котором нет примесей. И поэтому он сказал: "Щит Он для всех, уповающих на Него", а смысл слова "щит" — защищающий и помогающий отразить разнообразный вред, причем как вред для тела, так и вред для души. И в нашей святой Торе нет ни одного рассказа, который не мог бы положить начало совершенствованию ума...» (Тират кесеф (Серебряный замок) // Mishna kesef, ed. Yitzhak Last, part 1, Presburg, 1905, p. 1).

[22] См. об этом подробнее в статье Амоса Финкельштейна, Parshanuto ha-teologit shel Ramban (Богословская экзегеза Нахманида), Zion 45 (1980), p. 35–59 (также опубликована в сборнике его статей Tadmit ve-teuda historit be-yahadut u-ve-svivata ha-tarbutit, Tel Aviv, 1991, p. 157–179).

[23] Don Itzhak Abarbanel, Perush al neviim rishonim (Комментарий к первым пророкам), Yaffa–Jerusalem, 1955, p. 6.

[24] Углубленный анализ постоянного возрождения этой концепции от ее зарождения в кн. Юбилеев (12:27) до хасидизма Хабада, включая также пути ее согласования с прямым толкованием, см. в книге: Arthur Green, *Devotion and Commandment of Abraham in the Hassidic Imagination,* Cincinnati, 1989.

[25] Единственное исключение представляет собой Йосеф Бехор Шор, утверждающий в своем толковании на Быт 18:8: «Масло и молоко, а после них теленок — чтобы не есть молока после мяса, ибо праотец наш Авраам соблюдал заповеди».

[26] Yosef Kafah, Perushe rabenu Saadiya Gaon al ha-Tora (Комментарий Саадии Гаона к Торе), Jerusalem, 1963 на это место (перепечатано в издании Mikraot gdolot Torat haim, Jerusalem, 1987).

[27] См.: Moshe Zuker, Al targum Rasag le-Tora (О переводе Торы Саадии Гаона), New York, 1959, p. 440–442, 448–449, 453, 483.

[28] Так, например, праотцы знали из космологии, что принесение благодарности Богу должно выразиться в отделении десятой части имущества: «А обладающий сердцем для понимания тайны мира познает и тайну первин и десятины (по всей вероятности, имеются в виду десять небесных сфер). Поэтому Авраам давал десятину, а также праотец наш Иаков, мир праху его...» (комментарий к Лев 27:34).

[29] См. Yosef Cohen, Mishnato ha-philosophit-datit shel rabbi Avraham ibn Ezra (Религиозно-философское учение р. Авраама ибн Эзры), Ph.D. diss., University Bar-Ilan, Ramat-Gan, 1983. P. 101–102, 105.

[30] Yosef ben Eliezer, Tzofnat pa'neah (Открывающаяся тайна), ed. David Hertzog, vol.1: Krakow, 1912; vol. 2: Berlin, 1930 (facsimile ed.: Haifa, 1967).

[31] О том, до какой степени Авраам ибн Эзра был убежден в древности наук, свидетельствует тот факт, что он воспринимал в качестве истории традицию (в основном мусульманскую), приписывающую книги по астрономии и астрологии Еноху древнему, или Еноху первому (как именовался библейский Енох в «Сефер ха-олам» [изд. Й.Л. Флейшера, Гуменне, 1937, с. 14, 17] в отличие от «Еноха египетского» [там же, с. 14]. На этом основании он истолковывает представляющийся анахронизмом мидраш на имя Ноя, в час рождения которого было сказано «Он утешит нас в работе нашей и в трудах рук наших при [возделывании] земли, которую проклял Господь» (Быт. 5:29), ссылкой на пророческое или астрологическое ведение будущего, которым обладал его прадед Енох, еще живший в это время: «Возможно, Енох видел путем пророчества, что Ной оживит мир и через него удалится проклятие с земли [...]. Или он увидел это в его звездах [т.е. из его гороскопа], ибо он сочинил множество книг в мудрости своей, и они пребывают с нами и сейчас [...]» (Ha-shita ha-aheret, Быт 5:29). Лишь когда слова книги Еноха противоречили выводам современной ему науки, Авраам ибн Эзра не принял их в своем сочинении: «Сказал Авраам: все мудрецы прошлого и наши современники пользовались взглядом (т.е. они измеряют одновременное влияние планеты и созвездия на гороскоп), и здесь мы обнаружили во взглядах Еноха вещи, относительно которых есть бесспорное доказательство, что они отменены [...]. А по моему мнению, Енох так сказать не может» (Sefer ha-taamim, изд. Й.Л. Флейшера, Иерусалим, 1951, с. 84). Здесь с очевидностью налицо критическое мышление, но оно подчинено антиисторичной концепции науки, неразрывно связанной с уверенностью в ее древности.

[32] И действительно, трудно обнаружить четкую последовательность в этой формулировке — так, например, в своем комментарии к Пс 88:32 он предпочитает объяснять: «*уставы мои* — не соблюдешь мои заповеди» но специальная терминология, подходящая с этимологической точки зрения, к заповедям, укорененным в сердце, — это, по его мнению, «вложенные». Он еще раз говорит об этом в комментариях к Пс 18:10, 106:11, 118:4, 15, 104 и в наиболее полном виде в своей книге о заповедях «Йесод мора», в начале раздела 5: «Основные заповеди, не связанные с местом, временем или чем-либо иным, укоренены в сердце — это "вложенные" — подобные вкладу, данному тем, кто вложил его; и об этом говорил царь Давид: "Повеления Господа праведны, веселят сердце" (Пс 18:9). И они были известны благодаря мышлению самого человека еще до того, как Моисей принял Тору, и число их соответствует десяти заповедям, кроме заповеди соблюдения субботы, и они были повторены Моисеем, о чем сказано: "И соблюдал, что Мною [заповедано] было соблюдать: повеления Мои, уставы Мои и законы Мои" (Быт. 26:5)».

[33] Смягчающее объяснение слова «все» обычно для его комментария, см. например, пространный комментарий к Исх 9:6: «*И вымер весь скот Египетский* — большая его часть, потому что далее сказано: "пошли собрать стада твои" (стих 19) и это же ты найдешь в стихе "и всю траву полевую" (стих 25) и далее — о казни саранчой "и поест у вас оставшееся" (Исх 10:5)». См. также комментарий к Быт 41:45.

[34] Этот комментарий по сути похож на толкование из «Йесод мора», раздел 5, о котором шла речь выше. Ибн Эзра обращается к этому вопросу также в комментарии к Втор 25:5 в связи с рассуждением о связи заповеди о

левирате с добровольным левиратным браком сыновей Иуды. Ход рассуждения несколько отличается от концепции, которую он развивал раньше, поскольку тогда она служила его целям полемики с караимами. Вот его слова: «И всякий разумный человек знает, что заповеди, данные Моисею, это заповеди о том, чего нельзя делать, а до того запретов не существовало. И если человек преступал эти запреты до Моисея, это не было злодейством в глазах Господа, но, с другой стороны, сказано: "Ибо все эти мерзости делали люди сей земли, что пред вами" (Лев 18:27), хотя и не было пророка, который предупредил бы их. И вот об Онане тоже Писание говорит, что он не дал своего семени брату и "зло было пред очами Господа то, что он делал" (Быт 38:10)».

[35] Эти слова Ибн Эзра весьма подробно объясняет в своем комментарии к Быт 35:2 (который даже заканчивается ссылкой на приведенное здесь толкование): «*Бросьте богов чужих* — не приведи Господь, чтобы пророк возлег с женщиной, поклоняющейся чужим богам (т.е. не стоит доверять предположению, что до того момента Иаков осквернялся телесной близостью с женщиной, поклоняющейся чужим богам). Я подробно разъясню этот вопрос в комментарии к фрагменту "И пошел Моисей" (Исх 4:18–20)».

[36] Далее Авраам ибн Эзра предлагает два альтернативных толкования к грамматической конструкции этого стиха. Первое толкование (игнорирующее все сказанное им до того и поэтому не предназначенное для читателя, который не способен понять до конца): «слово "в которую он вступает" (*бекирбо*) означает место, где обитает "чужой" бог, он как бы говорит: и станет блудно ходить вслед богов чужого народа, и это боги той земли». А второе толкование (повторяющее его слова, сказанные выше, и именно его он считает предпочтительным и с грамматической точки зрения, потому что тогда не нужно вставлять слово «народ»): «Но скорее, в земле, "в которую он вступает" обитает бог "той земли", потому что слово *эрец* ("земля") стоит в мужском роде, как в стихах: "И непоместительна была земля для них" (Быт 13:5), "опалит землю" (Ис. 9:19, в этих стихах слово *эрец*, обычно женского рода, также имеет при себе глагол в мужском роде)». Авраам ибн Эзра полагается на просвещенного читателя, который поймет его толкование и без того, чтобы пересказывать альтернативную версию стиха, однако Нахманид (шедший по его стопам как в вопросах сути Писания, так и в вопросах его структуры, но превосходивший его в понимании нужд читателя) восполняет этот пробел: «бог, который является чуждым в этой стране». Дополнительное обращение к этому стиху (также довольно туманное и завуалированное) обнаруживается в комментарии Ибн Эзры к Числ 16:28: «...И сыны Левины убили поклонявшихся тельцу — здесь содержится вопрос, ответ на который — в стихе "И пошел Моисей"». Р. Шмуэль Царца разъяснил как вопрос, так и ответ в своем суперкомментарии «Мекор хаим» (на это место): «И похоже, что вопрос состоит в том, произошло ли все это из-за греха с тельцом, а если да, то Аарон, который сделал тельца [...] как же он не лишился своего священства? А если так, то очевидно, что Моисей предпочел Аарона, поскольку тот был его братом. И ответ дан в толковании благословенной памяти мудрецом раздела "И пошел Моисей" в отношении стиха "и станет народ сей блудно ходить вслед чужих богов той земли" [...] И знай, что Аарон сделал тельца, потому что они шли по пустыне по месту, где властвует Марс [...] А намерение Аарона состояло в том, чтобы сохранить полученную силу, т.е. уберечь ее от

вреда, наносимого Марсом, а не дай Бог, не ради идолопоклонства, и поэтому он не лишился своего священства [...]». Другая версия: создание тельца запрещено в земле Израиля, потому что там оно трактовалось как идолопоклонство (1 Цар 12:28–30), тогда как в пустыне, где правит иная астральная сила, Аарон воздвиг тельца как астрологический оберег, чтобы защититься от этой силы.

[37] Ибн Эзра не намекает, что с приходом в землю Израиля Иакову открылось, что его брак с двумя сестрами недозволен, но в конце седьмого раздела книги «Йесод мора» (написанной через двенадцать лет после краткого комментария к Торе) он утверждает, что Иаков фактически отделился от них, поскольку, придя в Вифиль, он предался интенсивному служению Господу во исполнение обета, который он принес там, когда объявил: «И будет Господь моим Богом» (Быт 28:21): «Ибо по пришествии в Вифиль он сказал: "Бросьте богов чужих, находящихся у вас" (Быт 35:2), и оставил скот, и уединился, чтобы служить Господу, и не входил к жене, поскольку Рахиль умерла, а Вала (Билха) была осквернена, и поэтому он гнушался матерью Рувима и рабыней ее (т.е. Лией и Зелфой). Об этом сказано в другом стихе (см. в стихе, где говорится о поступке Рувима): "Сынов же у Иакова было двенадцать" (Быт 35:22) — это сказано, чтобы сообщить, что он не входил к женщине после этого и поэтому у него не было больше детей.

[38] Иначе полагает Дов Шварц в статье Eretz, makom ve-kohav — maamada shel eretz Israel be-tfisato shel ha-hug ha-neoplatoni ba-mea ha-yud-dalet (Земля, место и звезда — статус земли Израиля в концепции круга неоплатоников XIV в.) // M. Halamish and A. Ravitzky (ed.) Eretz Israel be-hagut ha-yehudit be-yame ha-beinaim. Jerusalem, 1991, p. 138–150. В разделе «Земля Израиля и антиномизм» (с. 146–150) он свел толкования пяти суперкомментариев (созданных Шломо Франко, Ибн Царцей, Эзрой Гитиньо, Ибн Шапрутом и Ибн Майором) по поводу комментария Ибн Эзры к Втор 31:16 и пришел к выводу, что толкователи, кроме всего прочего, сделали крайне антиномистские выводы из слов Ибн Эзры об обусловленности действия некоторых заповедей Торы разными положениями звезд. Д. Шварц готов с осторожностью приписать эту концепцию самому Ибн Эзре, основываясь на «антиномистских намеках» (с. 150), содержащихся в словах последнего. Однако, по моему мнению, в самих этих намеках нет достаточных оснований для такого рода заключений, и следует быть осторожным в расшифровывании их, полагаясь на слова экзегетов–философов, поскольку сами они имели склонность приписывать Ибн Эзре собственные мнения (см. об этом U. Simon, Raaba — ha-mefaresh she-haya le-mefurash (Авраам ибн Эзра — комментатор, который стал комментируемым) // Sarah Yefet (ed.), Ha-Miqra be-rei mefershav — sefer zikaron le-Sarah Kamin, Jerusalem, 1994, p. 397–402).

[39] Дополнительное подтверждение этому содержится в очевидно антиисторичном объяснении, которое он приводит в комментарии к Быт 28:17 по поводу проблемы установки камней-памятников Иаковом: «Некоторые недоумевают, как Иаков мог поставить памятник, забывая, что Моисей поставил двенадцать памятников! Писание ведь не запрещает устанавливать памятники во имя Всевышнего, только (т.е. но) «не ставь себе столба, как ненавидит Господь» (Втор 16:22), и когда я дойду до этого стиха, то разъясню подробнее». И там он толкует — по всей видимости, вслед за «Тафсиром»

Саадии Гаона («*Как ненавидит Господь Бог твой* — в той форме, которая ненавистна Богу»), игнорируя талмудический мидраш (Сифре Дварим 146:1) — что запрещены лишь памятники чужого культа (ср. его комментарий к Иис.Н. 3:3–4 и толкование этого места).

[40] Грин (в своей книге, упомянутой в сноске 24, с. 38) настаивает на том, что Давид Кимхи не вкладывает в выражение «уставы Мои» значения «разумные заповеди» (подобно Ибн Эзре), а считает их заповедями «услышанными/проповеданными» (подобно Раши), для того чтобы включить в них те заповеди сыновей Ноевых — о скрещивании животных, посадке деревьев и поедании мяса животных без предварительного забоя, — смысл которых открылся, по его мнению, только мудрецам Талмуда, а в дни Авраама их не понимали.

[41] В книге: Yosef ibn Kaspi, Mishne kesef (Серебряное учение), ed. Yitzhak Last, part 2, Krakow, 1906.

[42] Глубокий анализ и взвешенная оценка методологии Нахманида и двух его предшественников содержится в статье Bernard Septimus, "«Open Rebuke and Concealed Love»: Nahmanides and Andalusian Tradition", in Isadore Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in his Religious anв Literary Virtuosity*, Cambridge (Mass.), 1983, pp. 16–21.

[43] Нахманид требует сатисфакции за оскорбление мидраша и у Раши, хотя в данном случае делает это без малейшей полемической нотки и с полным пониманием широты познаний этого экзегета в раввинистической литературе. В комментарии к Числ 32:42 Раши приводит мидраш р. Моше Даршана и спрашивает: «Но мне интересно, как бы он истолковал два слова, похожие на это [...] На это отвечает Нахманид: ведь Рав — это сокровищница Торы, галахот и агадот, и по поводу этого сказано в мидраше Рут [...] А также в Гемаре трактата Санхедрин сказали [...]». А когда Раши не проверяет мидраш истиной пшата, это делает Нахманид, опираясь на прецедент, созданный самим Раши: «Но поскольку Раши, исследуя строение мидраша, зачастую старается объяснить прямое значение Писания, это позволено и нам, так как у Торы семьдесят ликов, и во многих мидрашах мудрецы не согласны друг с другом» (комментарий к Быт 8:4).

[44] Грин (в своей книге, упомянутой в сноске 24) связывает это постижение Авраамом Торы через посредство Святого Духа со словами Нахманида во введении к Торе о том, что Тора написана черным огнем на белом огне и что она предшествовала сотворению мира. Эта связь, однако, придает мистическую реальность понятию «Святой Дух», но я сомневаюсь, чтобы Нахманид, говоря о «смысле ее заветов и ее тайнах», приписывал мудрецам Талмуда представление об Аврааме как каббалисте. В любом случае, из комментария к Быт 8:21 ясно, что он видит разницу между конкретными прозрениями, которые предшествовали дарованию Торы, и тем, что было открыто в ней самой «в день, когда Он повелел Моисею записать Тору».

[45] В сноске 39 приведена антиисторичная позиция Саадии Гаона и Авраама ибн Эзры относительно возведения столбов — то, что было позволено в прошлом (возведение столбов Богу), позволено и в настоящем, а то, что было запрещено в прошлом (возведение столбов чужим богам), запрещено и в настоящем.

[46] Обоснованность таких толкований вовсе не очевидна сама по себе, и Нахманид считает себя продолжателем дела Раши, расширяющим сферу

приложения метода последнего: «Но поскольку Раши, исследуя мидраши, зачастую старается объяснить прямое значение Писания, стало быть, это позволено и нам, так как у Торы семьдесят ликов, и во многих мидрашах мудрецы не согласны друг с другом» (комментарий Нахманида к Быт 8:4).

[47] Авраам ибн Эзра хорошо сформулировал этот подход в своем комментарии к Быт 46:23: «Если следовать непрямому толкованию, к ним надо добавить еще Иохаведу, родившуюся «между городских стен». Впрочем, непонятно, почему Писание не упоминает чудо рождения Моисея, которое произошло с Иохаведой в возрасте ста тридцати лет, хотя подобное чудо с Саррой, которой было девяносто, упомянуто». Также в пространном комментарии к Исх 20:1 он пишет: «И это чудо из чудес, что Господь сказал одновременно «помни» и «храни», и подобало бы, чтобы в Торе об этом было написано больше и подробнее, чем о всяких знаках и знамениях, о которых там говорится!»

[48] В связи с этим Раши не считает тяжесть рук Моисея следствием естественной усталости, а вслед за мидрашом объясняет это явление наказанием, «потому что он ленился в выполнении заповеди, а назначил другого вместо себя, и за это отяжелели его руки» (комментарий к Исх 17:12). В отличие от него Ибн Эзра пишет в кратком толковании этого стиха: «И руки его были стары (то есть тяжелы) от старости, и нет в мире героя, который может стоять с поднятыми руками два часа, а тем более "до захождения солнца". А почему это так, известно из причинно-следственных связей (т.е. из природы)». Также Нахманид толкует, что в соответствии с буквальным смыслом нужно объяснять слабость Моисея естественными причинами: «По прямому смыслу — когда он вынужден был опустить руки из-за того, что они отяжелели...», подобным образом истолковывают также р. Авраам, сын Маймонида, и Абарбанель. См. также полемику экзегетов по поводу стихов «Я не могу уже выходить и входить» (Втор 31:2) и «Но зрение его не притупилось, и крепость в нем не истощилась» (Втор 34:7).

[49] Р. Йосеф ибн Каспи, который в отличие от Ибн Эзры бывал в Египте, в своей книге «Тират кесеф» (с. 19–20) настаивал на принципиальной важности знания реалий для понимания Писания и на существенном преимуществе, связанном с принципом «лучше один раз увидеть...» Он подчеркивает это в числе прочего, соглашаясь с одним толкованием Ибн Эзры и отвергая другое. Ибн Каспи ездил в Египет, чтобы ознакомиться с учением Маймонида непосредственно от его потомков, и был разочарован, но утешался тем, что путешествие помогло ему в библейской экзегезе: «Я утешился тем, что сказал мудрец: "Приложивший усилия — невиновен", а также тем, что я постиг знание вещей, ведь я не представлял себе прежде обычаев тех стран, пока я сам не увидел удивительные дела, о которых повествует Тора и книги пророков. Как мы знаем, "слово Торы сказано на языке людей" (Брахот 31б), но не имеется в виду «на языке всех людей», ведь у каждого свой язык и свой обычай, однако первый язык — это язык евреев, язык Израиля, сыны прошлого и обычаи их в стране той (т.е. они соответствуют реалиям библейских стран). И это еще больше прояснится, когда мы дойдем до толкования деталей, но я вспомню притчи об этом. Например, сказано в Торе: "посадил их на осла" (Исх 4:20), и известно, что писал об этом мудрец Ибн Эзра (имеется в виду его пространный комментарий к этому стиху): "И старцам (т.е. составителям Септуагинты) следовало перевести *аль ха-хамор* ('на осла') как

*аль носэ ха-адам* ('на носящего людей'), потому что только в нужде супруга пророка могла ехать на одном осле с двумя сыновьями [...] А в Египте ослы дороги, и их почитают выше мулов...", и я замечал подобное многажды. И есть путаница в его комментарии к стиху "Вот, он выйдет к воде" (Исх 7:15), о котором есть два мнения (два мнения приведены в пространном комментарии, первое на этот стих: «До сих пор обычай царя Египетского выезжать в месяцы таммуз и ав, потому что тогда поднимается Нил и нужно посмотреть, насколько он поднялся», второе — в комментарии к Исх 5:16: «В обычае царя выходить по утрам к реке, ибо зрелище воды приятно для глаз»), а по моему мнению, это не так. В реальности дело в том, что царь Египетский не выходил из ворот своего дома только по вторникам и субботам, поскольку в эти дни по утрам вода разливалась широко, и известно, что он играл на берегу Нила маленьким мячом со своими всадниками и министрами. И сказано: "и встал навстречу ему на берегу Нила", потому что я полагаю, что Моисей двигался на маленькой лодке через Нил и обратился к нему с речью, когда фараон стоял на берегу Нила, а когда он закончил свою речь, то продолжил свой путь...». Слух Ибн Эзры лучше зрения Ибн Каспи, который приписал древним фараонам поведение арабских правителей XIV в.

[50] Sefer ha-ibur, изд. 1874, лист 9а.

[51] Подобный перенос монастырского опыта на Израиль библейской эпохи присутствует в том, как Ибн Эзра расценивает женщин на «изящных изображениях, украшающих вход скинии собрания» (Исх 38:8). Если Онкелос видит в них молельщиц ("Та, кто приходит в тень Храма, во временный Храм"), то Ибн Эзре кажется, что это воинство отшельниц, которые являются членами своего рода монастыря, не обнесенного стенами: «И были в Израиле женщины, служившие Господу, которые отошли от страстей мира сего и отдали свои зеркала в виде милостыни, ибо у них (м.р., в некоторых рукописях — ж.р.) не было больше нужды приукрашиваться, и они ежедневно приходили ко входу в скинию, чтобы молиться и слушать слова заповедей. А слова "украшающими вход в скинию собрания" означают, что их было много» (пространный комментарий к этому стиху).

[52] Р. Йосеф бен Элиезер раскрыл секрет Ибн Эзры в своем комментарии к «В этой земле тогда [жили] Ханаанеи» (Быт 12:6; Цофнат па'неах, ч. 1, с. 91–93) и к «Если поймешь тайну двенадцати» (там же, ч. 2, с. 65–66). Согласно устной традиции, переданной в книге «Мошав зкеним» (Парижская рукопись, 260), Рашбам тоже отнес к более позднему времени один стих из Торы из–за его анахронистичности: «Вот цари (Быт 36:31) — у Рашбама в толковании этого раздела сказано, что он был написан во времена судей. Но как это возможно, если всю Тору записал Моисей, — вопрошает мидраш Сифре. И еще хуже, ведь существует несколько текстов, написанных учителем нашим Моисеем «от имени будущего», как, например, в разделе «Берешит» — Куш и Ассур, которых тогда еще не было, и о них написано как бы из будущего. Что сказать на это? См. Ицхак Ланге. «Сефер Мошав зкеним», раздел 12, лист 4 (тамуз 1972), с. 83 (Я выражаю благодарность д-ру Марку Шапиро за то, что он обратил мое внимание на этот текст). Ср. Israel M. Ta-Shma. *Mashehu al bikoret ha-Miqra be-Ashkenaz be-yame ha-beinaim* (К вопросу о библейской критике в средневековой Германии) // Ha-Miqra be-rei mefarshav — Sefer zikaron le-Sarah Kamin, ed. Sarah Yefet, Jerusalem, 1994, p. 453–459.

[53] Об ответах, данных авторами мидрашей и пиютов, см.: Shalom Spigel, *Me-agadot ha-aqeda* (Из преданий о жертвоприношении Исаака), Sefer ha-yovel le-Alexandr Marx. New York, 1950. P. 471–547.

[54] См. показательный пример исторической критики в его комментарии к Суд 10:14.

[55] Примером этому служат его слова в конце комментария к 1 Сам / 1 Цар 9:9: «И этот стих учит, что написал его не Самуил, а Иеремия или другой пророк, живший через много времени после него, и об этом свидетельствует то, какие имена были распространены во времена первых [пророков], и то, какие имена были распространены во времена написания книги; или же этот стих был добавлен рукой Ездры».

[56] Ср. Yitzhak Baer "Don Yitzhak Abarbanel ve-yahaso el beayot ha-historia ve-ha-medina" (Дон Ицхак Абарбанель и его отношение к проблемам истории и государства) // Tarbiz (1937), p. 245–248 (воспроизведено в сборнике его статей: Mehqarim u-masot be-toldot am Israel (Исследования и очерки по истории еврейского народа), vol. 2. Jerusalem, 1986, p. 402–405).

*Перевод с иврита Любови Черниной*

# А Р Х И В

# «А В КАЗАНИ ЖИДАМ ВЕЛЕНО ГОВОРИТЬ, ЧТОБ ОНИ КРЕСТИЛИСЬ...»:

## Документы об отправке пленных евреев в Поволжье в 1655 г.

Вступительная статья, публикация
и комментарии Д. Фельдмана

В первой трети XVII в. произошло обострение русско–польских отношений. Поскольку польский король Сигизмунд III не признавал прав юного Михаила Федоровича на русский престол, за Речью Посполитой оставалась Смоленщина, захваченная у России после Смуты в начале века, да и польская шляхта не оставляла планов нового похода на Москву, то в этих условиях русское правительство было вынуждено собирать силы для новой войны. В июне 1632 г. Земский собор, воспользовавшись смертью польского монарха и усилением в стране внутриполитической борьбы за власть, принял решение начать войну с Польшей за утраченные смоленские земли. Однако вероятные союзники России — Швеция и Турция не поддержали наступление русской армии, и после первых побед ей, уже сильно ослабленной, пришлось снять осаду Смоленска. По предложению поляков спустя два года, в июне 1634 г., был заключен мир, по которому Россия возвращала все занятые в ходе войны города и земли, а Корона Польская официально отказывалась от претензий на русский трон. Таким образом, кратковременная Смоленская война оказалась неудачной для России и не сняла имевшихся противоречий с соседней Польшей. Начавшаяся после воссоединения Украины с Россией новая русско-польская война длилась с некоторыми перерывами с 1654 по 1667 г., закончившись Андрусовским перемирием, по которому к России отошли Малороссия (Левобережная Украина), западные и юго-западные русские земли — Смоленщина со Смоленском и Северщина с Черниговом, а также Киев с прилегающей территорией (на три года).

В ходе многолетних военных действий в России оказалось значительное число пленных («иманы во языцех»), среди которых находились и польско-литовские евреи, составлявшие у себя на родине одну из крупнейших в мире иудейских религиозных общин (начало интенсивного процесса ее формирования было положено еще в кон-

це XII в., а расцвет пришелся на XIV–XVI вв.)[1]. Находившиеся здесь евреи представляли собой корпорацию с особым юридическим статусом и традиционным образом жизни. Отношения польской иудейской общины с различными государственными органами и шляхтой строились на сложной и запутанной системе соглашений, определявших права и обязанности евреев и создававших легальную базу их хозяйственной и общинной деятельности. Местные иудеи пользовались свободой вероисповедания и правом создания автономных общин, им разрешалось заниматься экономической деятельностью, а также селиться в большинстве регионов страны.

Война нарушила их сложившийся уклад в политических, юридических и экономических рамках Речи Посполитой, а ряд евреев оказался в русском плену. При этом к «старозаконным» полякам (как они сами себя называли) применялись те же правила, которые были установлены и для остальных захваченных в плен мирных жителей. Однако наличие в Московии большого числа иноземцев и иноверцев заставило русское правительство задуматься об урегулировании сложившейся ситуации. Поэтому вскоре после окончания военных действий в Литве встал вопрос о дальнейшей их судьбе, требовавший законодательного разрешения. Среди материалов Разрядного приказа сохранилась административная переписка, касающаяся вопроса о пленных, попавших в период русско-польской (Смоленской) войны 1632–1634 гг. на территорию Московского государства: поляках, литовцах, «немецких людях» (в России той эпохи «немцами» именовали выходцев из Западной Европы), черкасах (так русские источники XVI и XVII вв. называют украинских казаков и жителей Украины) и, наконец, евреях. Как следует из этих документов, в 1634 г. царь Михаил Федорович повелел их «сыскивать и отпущать» за границу в Литву, кроме крестившихся и желающих остаться в России[2].

Как видим, процесс укоренения последних в новой стране имел вполне определенную специфику: практически все осевшие во внутренней России евреи были вынуждены креститься, поскольку проживание иноверцев-иудеев здесь со времен царя Ивана Грозного было строжайше запрещено. Некоторые из них воспользовались сложившейся ситуацией и, приняв православие, постепенно растворились в окружающем населении[3]. Впрочем, имеются документальные свидетельства того, что и в этот период в Великороссию приезжали польские евреи, исполнявшие поручения королевского двора и казны[4].

Надо сказать, что принятие христианства для евреев означало получение весьма обширных льгот вкупе с полным уравниванием в правах с православным населением. Поэтому в вопросе: добровольно или принудительно происходил этот процесс — чаша весов склонялась скорее в сторону первого. Однако эта добровольность на деле

все-таки оказывалась вынужденной — отказ от крещения был равнозначен реальной угрозе высылки за пределы Русского государства. По–видимому, другой альтернативы для пленных евреев не существовало. Но кроме этого существовал еще один, не менее важный фактор: в России того времени принятие иноверцами православия автоматически означало получение ими свободы со всеми вытекающими из этого положительными последствиями. Попутно заметим, что какие-либо попытки выкрестов тайного исполнения иудейских обрядов здесь жестоко пресекались, а склонение к «жидовству» рассматривалось по закону как одно из тягчайших преступлений. Свод российского законодательства XVII столетия — Соборное уложение царя Алексея Михайловича 1649 г. (глава XXII, п. 24) говорит о том, что если «бусурман» совратит православного в свою веру и «по своей бусурманской вере обрежет», того преступника следует казнить: «сжечь огнем безо всякаго милосердия»[5].

В различных частях фонда Разрядного приказа[6], в документах Приказного, Севского и Белгородского столов, отложились три дела, касающиеся по сути одного и того же вопроса — об отсылке пленных литовцев и евреев из г. Брянска[7] в г. Казань[8] в 1655 г. Эти материалы позволяют с высокой степенью точности проследить организационные вопросы операции, маршрут передвижения пленников, трудности, с которыми они столкнулись в пути, и — пожалуй, самое важное — их количество, имена и семейное положение. Судя по сохранившимся документам, в течение года было переправлено несколько таких групп, взятых в плен в разное время. Указанные дела включают в себя наказные памяти из Разрядного приказа воеводам промежуточных городов, в которых останавливались пленники, отписки воевод в приказ о выполнении государева указа или невозможности выполнить его по тем или иным причинам, а также некоторые другие документы, относящиеся к этой операции.

Скорее всего, литовцы и евреи попали в плен под г. Смоленском[9]. Как известно, в военную кампанию лета и осени 1654 г. русские и украинские войска освободили обширную территорию западнорусских и белорусских земель, расположенную по левому берегу Днепра и по Западной Двине (всего было освобождено более 30 городов, в том числе Смоленск, Витебск, Полоцк, Могилев и др.); а в следующем году, во время нового летнего похода, русская армия овладела Минском, Ковно, Гродно и столицей Великого княжества Литовского Вильно. Все эти земли были довольно густо заселены евреями. В наказных памятях из Разряда, отправленных воеводам, упоминается государев указ, по которому им было велено «литовских людей и жидов, которые взяты в языцех и которые в городех в осаде сидели и с государевыми ратными людми бились, з женами и з детми, и с челядю, и со всею их рухлядю» сослать из Брянска в Калугу[10], из Калуги — в Переславль-

Рязанский[11], из Переславля-Рязанского — в Нижний Новгород[12], а из Нижнего Новгорода — в Казань.

Здесь следует отметить, что если состав одной из еврейских групп по документам определяется достаточно точно, то состав группы «литовских людей» не совсем ясен. Дело в том, что в своей отписке в Разряд брянский воевода «литовскими людьми» называет «тюремных сидельцев»: одного смолянина и двух рославцев, которые, в отличие от евреев, направлялись не в Казань, а южнее — в Астрахань[13], где по государеву указу «велено им быть в стрелецкой службе». Между тем другие документы содержат иную трактовку: в Казань высылались именно «литовские люди и жиды» вместе, а троих «тюремных сидельцев» (смоленского и рославльских), к «литовским людям» не относящихся, отправляли служить стрельцами в Астрахань. Тем не менее в данном случае будем придерживаться первой версии, поскольку в приложенной к воеводской отписке росписи перечислены лишь еврейские семьи и трое «тюремных сидельцев» — они же «литовские люди». Кроме того, не у всех документов имеется точная датировка, поэтому мы будем придерживаться принципа очередности населенных пунктов, расположенных вдоль маршрута ссыльных.

Собственно организацию отсылки в Казань литовцев и евреев, взятых в плен в 1654 и 1655 г. «на боех и в посылках в розных», царь Алексей Михайлович, «всеа Великия и Малыя Росии самодержец», поручает думному дьяку Л.Д. Лопухину[14]. Это поручение содержится в наказной памяти, отправленной в Приказ Казанского дворца[15] 31 января 1655 г.[16] Здесь же впервые сформулирован принцип дальнейших действий по отношению к их вероисповедному состоянию: «А по государеву указу в Казани жидом велено говорить, чтоб они крестились; и которые из них крестятца, и тем указал государь быти в посацких людех, а которые креститца не похотят, и тех велено послать быть в яме»[17]. Таким образом, как мы видим, сразу очерчиваются рамки московской политики прежде всего к иудеям — принятие евреями православия означало автоматическое их причисление к казанскому посадскому населению с предоставлением соответствующих прав и льгот; отказ же от крещения влек за собой отдачу в тяжелую ямскую службу.

Первым остановочным пунктом для пленников на русской территории был г. Брянск. Местный воевода князь Ф.Ф. Волконский[18] сообщил в Разрядный приказ, что 6 марта 1655 г. получил грамоту «за приписью» дьяка В.В. Брехова[19], по которой ему следовало евреев и литовцев, присланных в Брянск, отослать дальше, в Калугу, «с отставными дворяны и з детми боярскими, с кем пригоже, и с провожатыми» на ямских подводах. Воевода должен был выдать пленным «кормец, чем им быть сытим», из местных таможенных доходов. Ф.Ф. Волконский отчитался о выполнении указа: уже на следующий

день после получения указа, т.е. 7 марта, он послал пленников в Калугу, выделив им из брянских доходов «кормец». При этом отставному сыну боярскому И.М. Козловскому воевода приказал «накрепко», чтобы тот с провожатыми вез пленных «з болшою крепостью, и сторожа б у них была крепкая, чтоб из них в дороге и на станех нихто не ушол, и дурна какова над ними и над собою не учинили»[20]. К своей отписке брянский воевода приложил «Роспись жидов, что из г. Рославля[21] прислал стольник и воевода И.М. Толочанов[22]». В этом списке фигурируют 17 еврейских семей — родители с детьми (в том числе вдовы и вдовец) числом от 3 до 11 человек, одна бездетная пара, а также несколько одиноких женщин и вдов: «Левонтий Моисеев з женою да з дачерю; Моисей Ильин з женою и з детми — адинатцать человек; Иосиф Ильин з женою и з детми — четыря человека, да с ним челядник Давыдка Офрасов; Самойла Ильин з женою и з детми — шесть человек, да с ним челядник; Авка Левеев з женою и з детми — пять человек; Оврам Исаков з женою и з детми — шесть человек; вдова Гасея з зятим и з детми — шесть человек; Исак Гронов з женою и з детми — пять человек; Ероха Шаулеев з женою и з детми — четыря человека; Иона Юдин з женою и з детми — девять человек; Кива з женою и з детми — пять человек; Салимон Исаков з женою и з детми — четыря человека; жена Девцова сама друга; Товья з женою; жена Якубова сама четверта; жена Пасухава; Онта вдова з дачерю; вдова Марья с сыном; вдова Афинка с матерю и з дачерю; четыря вдовы; Насан з дачерю»[23]. Интересно, что две семьи ехали в сопровождении «челядников», что говорит об их зажиточности. Общее же количество еврейских пленных составило по документу 88 человек. Кроме того, в списке указаны «тюремные сидельцы»: смолянин Якушка Матчевский и рославцы Митка Ланков и Максимка Максимов. Судя по всему, указанные лица были взяты в плен в начале 1655 г.

Пожалуй, наибольшее количество материалов об отправке пленных литовцев и евреев в Поволжье связано с Калугой. Уже 30 января 1655 г. в г. Вязьме[24] была составлена наказная память калужскому воеводе Б.И. Камынину[25], в которой последнему поручалось царским указом (отданным в Разряде стольнику И.И. Ляпунову[26]) принять отправленных из Брянска пленных, «а по весне тех литовских людей и жидов всех велено сослать в Казань по Оке водою»; троих заключенных следовало отправить в Астрахань для стрелецкой службы, о чем был послан соответствующий указ казанским и астраханским боярам и воеводам. Б.И. Камынин должен был принять пленных по росписи, пересмотреть, допросить, переписать и отправить их дальше в Переславль-Рязанский на ямских подводах с отставными дворянами, детьми боярскими и другими сопровождающими лицами, выделив им «кормец». При этом «посылщикам и провожатым» следовало «накрепко» приказать, чтобы они везли евреев и литовцев с большой

«крепостью» и надлежащей охраной, пресекая попытки побега со стороны захваченных людей[27]. Воевода должен был сообщить в Разряд, какого числа, с кем и сколько семей пленников он отправил по маршруту в следующий пункт назначения. Буквально на следующий день, 31 января, из Вязьмы в адрес калужского воеводы направляется еще одна наказная память (также переданная в Разряде И.И. Ляпунову), в которой содержалась новая информация. Во-первых, стало известно, что пленные были посланы из полков боярина князя А.Н. Трубецкого[28] «с товарыщи», находившихся в г. Шклове[29]. Как мы знаем, в конце лета 1654 г. русское войско разгромило под Шкловом 10-тысячную литовскую армию Я. Радзивилла, а юго-западное крыло русских войск под командованием воеводы Трубецкого, наступая из района Брянска, заняло Рославль, Мстиславль, Шклов и другие населенные пункты (летом 1655 г. его войска заняли Клецк, Столовичи и Слоним). Во-вторых, литовцы и евреи обратились к царю с просьбой, «чтоб их ис Колуги до весны в Казань не посылать»[30].

Примерно в это же время, т.е. в конце января, Б.И. Камынин отослал в Разрядный приказ весьма пространный доклад, отражающий результаты проделанной работы в ходе операции по переправке иностранцев, взятых в плен в Шклове, а также ситуацию в Калуге в связи с военной обстановкой в стране. Судя по воеводской отписке, в город прибыла уже другая группа пленных, состоящая из двух поляков и большого количества шкловских евреев (их список отсутствует). Еще 1 ноября 1654 г. А.Н. Трубецкой проинформировал калужского воеводу о том, что отправил к нему в сопровождении З. Дурново и И. Полонского польского драгунского поручика Хриштопа Рейголта (который по прибытии в Калугу умер) с братом Матисом и «шкловских жидов з женами и з детми». Дорога оказалась весьма нелегкой. В Калугу приехал сначала один И. Полонский, сообщив воеводе, что З. Дурново остался с евреями в дворцовой Деминской волости Серпейского уезда, поскольку многие «жиды и жены их, и дети больны, а иныя и померли, да и лошеди… многия у жидов попадоли». 5 декабря воевода встретился в приказной избе с обоими сопровождавшими пленных лицами, которые сообщили, что часть «еврейской» группы прибыла в город, но «иныя остались на заде, для того что лошедми опали, а нанять де им подвод нечим, идут пеши». Как видим, далеко не всегда евреи в пути от западной границы России в Поволжье передвигались на телегах — зачастую приходилось идти пешком, что приводило к болезням и смерти людей. Вскоре Полонский и Дурново покинули Калугу, не дождавшись отставших евреев и не вручив Камынину их именной росписи (составленной при отправке из Шклова князем Трубецким), по которой их должно было быть «сто восмь семей да три вдовы». В результате по прибытии в город остальных евреев воевода велел их всех разместить по дворам, а затем «пересмотреть налицо» и «пере-

писать на роспись». Смотр показал, что прибывшая в Калугу группа насчитывает «жидов з детми и з зятеми» всего 131 человек. Учитывая тот факт, что еврейские семьи были далеко не малочисленными (стоит взглянуть на приведенную выше роспись другой группы), можно констатировать значительную убыль «семьенистых» пленников во время длительного и тяжелого пути по российской территории, а особенно в зимнее время. В 1654 г. Калугу постигло моровое поветрие, истребившее почти половину жителей — 1386 человек. (Кстати, в Казани и ее окрестностях в этом же году от той же смертельной болезни умерло до 48 тысяч человек.) В связи с этим Б.И. Камынин в своем докладе сообщил, что из-за прошедшей эпидемии дальнейшее передвижение евреев без сопровождающих лиц стало невозможным: отставленные от государевой службы дворяне и дети боярские, находившиеся «для береженья и присмотру» у застав, покинули город и жили «по деревням»; озвученный же воеводой царский указ они не выполнили — в город не вернулись и подвод не дали. К тому же во время эпидемии умерли многие ямщики Калужского яма и стрельцы, которых осталось 92 человека («и те многия лежат больны, а жены и дети у многих померли»); последние вынуждены стоять на карауле на заставах, у приказной избы и тюрьмы, поскольку приставы и сторожа умерли, а «охочих людей» на эти должности нет. Наконец, воевода доложил царю о прибытии в Калугу 7 января 1655 г. государева окольничего Б.М. Хитрово[31], к которому шкловские евреи обратились с челобитной на имя царя, чтобы он «их пожаловал для их бедности: ис Колуги в Казань до весны посылать не велел». Окольничий послал это челобитье в столицу с калужским стрельцом, а воеводе указал евреев пока не отсылать и ожидать государева решения[32]. И оно не заставило себя долго ждать. Уже 20 января в Разряде был зафиксирован указ Алексея Михайловича «о жидах» (в виде пометы на воеводской отписке): пересмотреть и послать их в Переславль-Рязанский, а затем в Казань (при этом ни слова об отсрочке до весны); в Переславле их записать в ям, а в Казани предложить им принять православие: которые крестятся, тех записать «в торговые люди», а которые откажутся — тем «быть в яме», т.е. в ямской службе[33].

Спустя некоторое время, во второй половине февраля 1655 г., Б.И. Камынин доложил Алексею Михайловичу (отпиской в Разрядный приказ, принятой 5 марта) о получении 15 февраля «государевой царевой и великого князя» грамоты, в которой содержалось повторное требование «пересмотреть налицо» всех евреев с женами и детьми, присланных из полков А.Н. Трубецкого, переписать их, а перед дальнейшей отправкой допросить — не задержали ли кого и не отдали ли их кому «посылщики» дворяне Дурново и Полонский. (Евреи подтвердили, что «дворяне у себя их никово не задержали и никому никово не отдали».) Прежде всего калужский воевода сообщил, что

еще 20 января отписал царю об отсутствии в городе подходящих лиц, способных быть провожатыми для группы евреев, направленной по указу в Казань. Затем он фактически повторил все тезисы, которые содержались в его первом ответе: о проведении смотра пленных и их количестве, о запустении почти всех ямщицких дворов («осталось было целых толко шесть дворов... а дватцать восмь дворов пусты; а после… и достолные ямщики все разбежались») и смерти многих стрельцов из-за морового поветрия. К сказанному Камынин добавил, что кроме того 35 стрельцов по указу «велено взяти к Москве на годовую службу», а оставшиеся стоят на карауле у городских ворот и приказной избы, «да беспрестани в посылках с твоими государевыми грамотами в ближние и в далние городы и для твоих государевых дел» в Калужский, Медынский, Перемышльский, Воротынский и Оболенский уезды, а также стоят все лето «на заставах по перевозам для твоих государевых изменников». В связи с этим провожатые и ямские подводы для отправки пленных евреев по дальнейшему маршруту в Калуге отсутствуют[34].

5 марта 1655 г. в Разряде была получена еще одна отписка калужского воеводы Камынина, касающаяся уже другой, меньшей численностью, группы пленных евреев и литовцев, оправленной в Калугу из Брянска вместе с тремя вышеупомянутыми «тюремными сидельцами» позднее. Воевода сообщил, что получил государеву грамоту от 15 февраля 1655 г. с приказом принять пленников по росписи и послать их дальше, в Переславль-Рязанский. Одновременно он заметил, что в грамоте отсутствует директива о том, «многим ли… литве и жидом дать корм, и по чему дать человеку корму, и ис каких доходов дати». Поэтому местные таможенный и кружечного двора головы денежные суммы из таможенных и кабацких доходов без грамот из Приказа Большого прихода[35] или Новой четверти[36] выделить на расходы не могут. В заключение воевода вновь обратил внимание на большое количество в городе «старых, увечных и больных» стрельцов, на их отправку в Москву для годовой службы и «посылки беспрестанные» в различные города с царскими грамотами и для «государевых дел» в уезды, а также на вынужденное исполнение ими караульных обязанностей в отсутствие приказных сторожей и приставов. Резюмируя сказанное, Б.И. Камынин попросил Алексея Михайловича прислать указ, чтобы ему от государя «в опале не быть»[37]. И в начале марта в Разрядном приказе фиксируется следующее постановление: «Отписать в Колугу, которые жиды ныне в Колуге и которых пришлют изо Брянска (здесь как раз имеются в виду обе вышеуказанные «еврейские» группы. — *Д.З.*), и тех всех жидов и литовских людей полою водою в Казань на судех всяких чинов людей, которые суды пойдут ис Колуги и вниз. А послати тех жидов до Нижнево с сыном боярским, да для провожаня послать ис Колуги до Нижнево дватцеть человек

стрелцов. А кормец в дорогу дати на месец болшим семьям по алтыну денег, а малым семьям — по грошу на день. И память о том послать в Болшой приход»[38].

Уже через день, 7 марта 1655 г., в Приказ Большого прихода — персонально его дьяку И. Степанову[39] — направляется наказная память. В ней от имени Алексея Михайловича указывалось: «взятых полских и литовских людей и жидов» 121 человек (как сказано выше, согласно смотру в Калуге, их насчитывалось 131) надлежало послать в Казань «по весне по первой полой воде»; выделить им «на корм» из местных таможенных доходов «семьянистым» по шести денег, а одиноким по четыре деньги человеку на день; наконец, дьяку И. Степанову было поручено послать из своего приказа калужскому таможенному голове государеву грамоту о выделении кормовых денег на содержание пленников[40]. В тот же день калужскому воеводе Б.И. Камынину из Разряда также была отправлена наказная память о порядке отправки в Нижний Новгород через Переславль-Рязанский пленных литовцев и евреев, а также заключенных, присланных из Брянска. Речь здесь шла об обеих группах пленных евреев и литовцев, присланных соответственно воеводой князем А.Н. Трубецким «с товарыщи» 108 семьях с тремя вдовами (число которых по дороге в Калугу сильно сократилось) и брянским воеводой князем Ф.Ф. Волконским — 92 человек с тремя «тюремными сидельцами» (в его росписи их было зафиксировано 88). В памяти повторялось указание об отправке пленных с наступлением весны и началом половодья на судах «колужан посадцких и всяких чинов людей», которые пойдут «на низ» до Нижнего в сопровождении «доброго» дворянина или сына боярского, а также 20 калужских стрельцов. «Посылщикам и провожатым» предписывалось тщательно охранять людей в пути, пресекая попытки нападения на караван пленных или их побега. В Нижнем Новгороде ссыльных следовало передать по росписи местному воеводе И.Ф. Бутурлину[41] и дьяку С. Черному[42] с распиской об их доставке и принятии. Сам же калужский воевода обязывался отчитаться о проделанной работе, сообщив в Москву количество отправленных еврейских и литовских семей, имена сопровождающих лиц и время отправки[43].

Представляет интерес отписка переславль-рязанского воеводы князя М.В. Щетинина[44] в Разрядный приказ, написанная в конце февраля — начале марта 1655 г. В ней он пишет, что получил из Разряда грамоту с государевым указом об отсылке взятых «в языцех» литовцев и евреев в Казань, а «тюремных сидельцев» — в Астрахань. После прибытия из Калуги пленных воевода должен был принять их по росписи «и велеть их до весны, до полые воды держать в Переславле в тюрме, а жон их и детей держать на дворех с сторожми; и велеть им давать на корм по денге человеку на день ис переславских доходов». С наступлением же весны — «как вода вскроетца» — пленников следовало от-

править дальше, «в Нижней» с отставными дворянами, детьми боярскими или «с кем пригоже», а в Москву воевода должен был отписать о выполнении указа. Однако ситуация в г. Переславле-Рязанском из–за войны с Польшей оказалась весьма тяжелой. Как писал М.В. Щетинин, пленников в тюрьме и на дворах «беречь некому», поскольку почти все стрельцы, а также казаки по государеву указу были отосланы в столицу в Стрелецкий приказ[45], а в самом Переславле осталось лишь семеро старых и увечных стрельцов. В качестве провожатых до Нижнего Новгорода воеводе послать было некого: отставных дворян и детей боярских также отправили к Москве. Ситуация была усугублена тем, что в съезжей избе отсутствовали какие–либо доходы для выдачи пленным корма, а в городе — струги для их отправки по воде[46]. К сожалению, у нас нет информации, останавливалась ли в Переславле-Рязанском объединенная группа пленных евреев и литовцев и выделялись ли какие-то людские и материальные ресурсы для ее дальнейшего сопровождения. Во всяком случае, как уже известно, обеспечение продвижения группы от Калуги до Нижнего Новгорода было поручено калужанам и исключительно на их средства.

Последний документ, имеющийся в нашем распоряжении, — это наказная память из Разрядного приказа нижегородскому воеводе И.Ф. Бутурлину и дьяку С. Черному от 7 марта 1655 г. (т.е. отправленная одновременно с указами калужскому воеводе и дьяку Приказа Большого прихода). Собственно, никакой новой информации она не содержит. Нижегородским властям следовало принять согласно росписи литовско–еврейскую группу, сопровождаемую калужскими стрельцами, а также троих заключенных. Затем, прикомандировав к ссыльным отставных дворян, детей боярских и провожатых, местная администрация должна была отправить группу с соблюдением строжайшей охраны на судах «всяких чинов людей» далее вниз по Волге — до Казани. По прибытии в конечный пункт маршрута пленных следовало «объявить» по росписи казанскому воеводе боярину М.М. Салтыкову[47] «с товарыщи». Заключенные же направлялись еще дальше — в Астрахань для стрелецкой службы. Соответствующий указ об этом казанским и астраханским боярам и воеводам уже был послан. После отсылки пленников в Казань нижегородский воевода должен был отписать в столицу об их численном составе и сопровождающих лицах[48].

Итак, собранные и проанализированные материалы Разрядного приказа позволяют нам подробно раскрыть еще одну страницу истории евреев в России XVII столетия, а именно вопрос о том, какими путями попадали евреи на территорию Московского государства в правление царя Алексея Михайловича и что происходило здесь с ними дальше. Из исторической литературы уже был известен один из вариантов — взятие литовско–белорусских евреев в плен во время

русско-польской войны 1654–1667 гг. Приведенные здесь документы представляют этот процесс в деталях. Как следует из архивных источников, первая группа евреев была взята в плен в Шклове в конце 1654 г. и насчитывала около 110 семей. Вторую группу пленных составляли уже не только евреи, но и «литовские люди», которые находились в разных городах в осаде или сражались с русскими «государевыми ратными людьми» и попали в плен в начале 1655 г. Количество евреев в этой группе вместе с женами, детьми и челядью составляло около 90 человек. По указу Алексея Михайловича пленные были отосланы в Поволжье — этот регион находился довольно далеко от западных границ России, и иноверцы, по идее, должны были полностью прервать любые возможные связи со своими бывшими соотечественниками и смешаться с окружающим населением. Их маршрут проходил через города Брянск, Калугу, Переславль-Рязанский, Нижний Новгород и заканчивался в Казани. Лицами, ответственными за осуществление данной операции на определенных ее этапах, были назначены, естественно, местные воеводы. Они должны были обеспечить продвижение ссыльных до следующего остановочного пункта за счет территориальных таможенных доходов, выделив им денежную сумму на «корм», и отрядить сопровождающих лиц (отставных дворян или детей боярских), а также — для охраны — стрельцов. В зимнее время группы еврейских пленных на ямских подводах и пешим путем достигли Калуги, где согласно царскому распоряжению задержались до весны и начала половодья, когда уже можно было продолжать движение на судах, реквизированных у местных жителей, по воде — т.е. по рекам Оке и Волге. Во время зимнего перехода, видимо, из-за суровых климатических условий часть пленников погибла, так как в Калугу прибыло из состава первой, шкловской, группы примерно 120 (или 130) человек. К тому же проведению операции препятствовала свирепствовавшая в это время эпидемия «морового поветрия», т.е. чумы, унесшей жизни многих стрельцов, «служилых» казаков, ямщиков и других жителей, привлеченных к пересылке пленных иноземцев. Кроме того, часть стрельцов из городов была направлена в Москву — требование военной обстановки, другая их часть находилась в разъездах с грамотами. Такие тяжелые условия сложились, в частности, в Калуге и Переславле-Рязанском, о чем докладывали в столицу местные воеводы.

Каковы же были перспективы в судьбе пленных евреев на русской земле? У последних, собственно говоря, не было особого выбора. По государевому указу в Казани «жидам» следовало объявить, чтобы они крестились. Новокрещеные евреи зачислялись в сословие посадских и торговых людей (т.е. ремесленников, средних и мелких торговцев), обладавших определенными правами. Как известно, еще с начала XVII в. российские власти начали противодействовать про-

цессу опустения городских посадов. Этому способствовали проводившиеся правительством с середины столетия мероприятия «посадского строения» (конфискация частных владений на посадах; приписка к посадам земли под выгоны и огороды; приписка к посадской общине бывших казенных ремесленников, служилых людей и других категорий горожан; объявление торгово-ремесленной деятельности монополией посадских людей; запрет выходить из общины и переходить из посада в посад). Как видим, посадское население русских городов пополнялось в том числе и за счет пленных жителей Польско-Литовского государства. А вот тех, кто отказался от принятия православия, ждала отправка в тяжелую ямскую службу — на «содержание подводной гоньбы», которая, как нам думается, по расчету властей, до минимума сводила возможность контактов иудеев с окружающим христианским населением. То есть были предприняты все меры к тому, чтобы евреи ушли из иудаизма и сменили свое вероисповедание — такая политика проводилась в Русском государстве начиная со времени появления здесь первых российских подданных-евреев и продолжалась на протяжении еще нескольких столетий.

---

[1] См.: *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 22–29; *Weinryb D.* The Jews of Poland. Philadelphia, 1973. P. 3–5.

[2] Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы Приказного стола. Стб. 102. Ч. 1. Л. 1.

[3] См.: *Гессен Ю.* История еврейского народа в России. Л., 1925. Т. 1. С. 10.

[4] Подробнее об этом см.: *Гессен Ю.* Триста лет назад: Евреи в Московском государстве до и после Смуты // Восход. СПб., 1913. № 9. С. 34–38; *он же.* Евреи в Московском государстве в XV–XVII вв. // Еврейская старина. СПб., 1915. Вып. I (январь–март). С. 1–19; Вып. II (апрель–июнь). С. 153–173.

[5] Полное собрание законов Российской империи, с 1649 года. Собр. 1–е (ПСЗ–1). СПб., 1830. Т. I. № 1. С. 156.

[6] Разрядный приказ (Разряд) — центральное учреждение Русского государства. Возник в начале XVI в. Ведал военным делом и служилыми людьми Московского государства: учетом находящихся на военной и гражданской службе, назначением поместных и денежных окладов, набором ратных людей, а также постройкой крепостных сооружений и засечных черт, организацией пограничной службы, управлением «украинными» городами. Через Разряд проводилось руководство боевыми действиями. При его участии разбирались местнические споры, дела о беглых крестьянах, судные и сыскные. Приказ был упразднен в 1711 г. Приказ делился на столы: Денежный, Московский, Приказный и территориальные — Белгородский, Владимирский, Новгородский, Севский и Киевский (повытье). Материалы Разрядного приказа отложились в отдельном фонде в РГАДА.

[7] Брянск — город на р. Десне. Впервые упоминается в 1146 г. В 1499 г. присоединен к Московскому государству. С 1778 г. уездный центр Орловской губ.

[8] Казань — город у слияния рр. Казанки и Волги. Основан во второй половине XII в. Впервые упоминается в конце XIV в. В 1552 г. присоединен к Московскому государству. С 1708 г. губернский центр.

[9] Смоленск — город на р. Днепре. Впервые упоминается в 882 г. С 1054 г. столица Смоленского княжества. С 1404 г. в составе Великого княжества Литовского. В 1514 г. присоединен к Московскому государству. В 1611 г. отошел к Польше. В 1654 г. окончательно перешел к России, воеводский центр. С 1708 г. губернский центр, с 1719 г. провинциальный центр Рижской губ., с 1776 г. наместнический центр, с 1796 г. губернский центр.

[10] Калуга — город на р. Оке. Впервые упоминается в 1389 г. В 1518 г. присоединен к Московскому государству. С 1719 г. провинциальный центр, с 1777 г. наместнический центр.

[11] Переславль-Рязанский (Переяславль-Рязанский, с 1778 г. Рязань) — город у слияния рр. Трубежа и Оки. Впервые упоминается в 1095 г. С середины XIV в. столица Рязанского княжества. В 1708 г. причислен к Московской губ. С 1719 г. провинциальный центр, с 1778 г. наместнический центр, затем губернский центр.

[12] Нижний Новгород — город у слияния рр. Оки и Волги. Основан в 1221 г. С 1717 г. губернский центр.

[13] Астрахань — город на р. Волге. Во второй половине XVI в. перенесен с правого берега Волги на левый. В 1557 г. присоединен к Московскому государству. С 1717 г. губернский центр, с 1785 г. областной центр Кавказского намест., с 1790 г. центр управления Кавказской губ., с 1802 г. губернский центр.

[14] Лопухин Ларион (Илларион) Дмитриевич — с 1610 г. жилец; в 1630 г. пристав у немецкого и венгерского послов, в 1632 г. у турецкого посла; в 1633/1634 и 1644/1645 гг. стрелецкий голова; в 1649–1650 гг. дьяк, в 1651–1661 и 1662–1666 гг. думный дьяк, в 1667–1669 гг. думный дворянин Приказа Казанского дворца; в 1653–1654 и 1662 гг. думный дьяк Посольского приказа; с 1663 г. одновременно в Новгородской четверти (чети); в 1676 г. ведал Хлебным приказом.

[15] Приказ Казанского дворца — центральное учреждение Русского государства. Существовал с середины XVI в. (именовался также Казанским приказом). Ведал территориями, присоединенными в XVI в. к Русскому государству после завоевания Астраханского, Казанского и Сибирского ханств. В XVII в. часть территории перешла в ведение других приказов. Ликвидирован в 1708 г.

[16] РГАДА. Ф. 210. Разрядный приказ. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Л. 543–543 об.

[17] Там же. Л. 543.

[18] Волконский Федор Федорович (прозв. Шериха), князь — в 1629–1631 гг. тарский воевода; в 1634 г. боровский воевода; в 1641–1643 гг. елецкий воевода; в 1654–1655 гг. брянский воевода. Принимал участие в русско-польской войне 1654–1667 гг. (командовал армией, разгромившей польско-литовские войска в бассейне р. Припяти в 1655 г.).

[19] Брехов Василий Владимирович — в 1644 и 1648/1649 гг. подьячий, в 1655–1664 и 1666 гг. дьяк Разрядного приказа; в 1663/1664–1669/1670 гг. дьяк Приказа Большой казны; в 1669/1670–1671/1672 гг. дьяк Владимирского судного приказа; в 1679 и 1683/1684–1684/1685 гг. дьяк.

[20] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Стб. 288. Л. 331.

[21] Рославль — город на р. Остёр. Впервые упоминается в 1150 г. С начала XV в. с некоторыми перерывами в составе Великого княжества Литовского (с 1654 г. уездный центр Смоленского воеводства). В 1686 г. окончательно присоединен к России. В 1708 г. причислен к Смоленской пров. С 1776 г. уездный центр Смоленского намест., с 1796 г. — Смоленской губ.

[22] Толочанов Иван Михайлович, стольник — в 1654–1655 гг. рославльский воевода; в 1656 г. шкловский воевода.

[23] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Стб. 288. Л. 332.

[24] Вязьма — город на р. Вязьме. Впервые упоминается в первой половине XIII в. С 1403 г. в составе Великого княжества Литовского. В 1493 г. присоединен к Московскому государству. С 1654 г. уездный центр Смоленского воеводства. В 1708 г. причислен к Смоленской пров. С 1776 г. уездный центр Смоленского намест., с 1796 г. — Смоленской губ.

[25] Камынин (Комынин) Богдан Иванович — в 1626–1628 гг. воевода в Заонежских погостах; в 1636 г. соликамский воевода; в 1637–1639 гг. пермский воевода; в 1654–1655 гг. калужский воевода.

[26] Ляпунов Иван Иванович, стольник — подьячий, с 1664 г. старый подьячий, в 1682, 1685 и 1688–1689 гг. дьяк Разрядного приказа; в 1676/1677 г. дьяк Сыскного приказа; в 1678 г. дьяк Владимирского судного приказа; в 1680–1681/1682 гг. дьяк в г. Казани.

[27] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Л. 525.

[28] Трубецкой Алексей Никитич (?–1680), князь — в 1628/1629–1631 гг. тобольский воевода; в 1632/1633–1635 гг. астраханский воевода; в 1642–1646 гг. тульский воевода; в 1656 г. юрьев-ливонский воевода. В 1646–1662 гг. заведовал Сибирским приказом и Приказом Казанского дворца. В 1654 г. участвовал в переговорах об условиях вхождения Украины в состав России. Принимал участие в русско-польской войне 1654–1667 гг. и русско-шведской войне 1656–1658 гг. (взятие Юрьева в 1656 г.). С 1645 г. боярин.

[29] Шклов. С 1772 г. местечко Могилевского у. Могилевской губ. Ныне город в Республике Беларусь.

[30] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Л. 542.

[31] Хитрово Богдан (Иов) Матвеевич (1615/1616–1680) — ближний боярин и дворецкий. В 1632 г. стряпчий; в 1646–1647 гг. полковой воевода. С 1647 г. окольничий. В 1648/1649–1653 гг. заведовал Земским приказом и Новой четвертью (четью), с 1651 г. — Челобитным приказом. В 1653 г. в составе посольства в Польшу. Принимал участие в русско–польской войне 1654–1667 гг. (осада Смоленска в 1654 г., взятие Минска, Вильно, Ковно и Гродно в 1655 г.) и русско–шведской войне 1656–1658 гг. (взятие Динабурга, Кокенгаузена и Риги в 1656 г.). С 1657 г. заведовал Оружейной палатой (оружейничий). С 1663/1664 г. начальник Приказа Большого дворца, Золотой и Серебряной палат; с 1665 г. присутствовал в Приказе лифляндских дел и Дворцовом судном приказе. С 1667 г. боярин.

[32] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Л. 538–541.

[33] Там же. Л. 538 об.

[34] Там же. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стб. 382. Л. 3–4.

[35] Приказ Большого прихода — центральное учреждение Русского государства. Известен с 1554/1555 г. Ведал сбором окладных доходов: таможенных, лавочных, ямских, оброчных, пищальных денег. В 1680 г. слит с Приказом Большой казны.

[36] Новая четверть (четь) — центральное учреждение Русского государства. Известна в 1615/1616–1679 гг. Ведала сбором кабацких денег с Москвы, городов Галицкой, Владимирской и Костромской четей, а позднее и с южных городов, находившихся в ведении Разрядного приказа.

[37] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стб. 382. Л. 1–2.

[38] Там же. Л. 1 об.

[39] Степанов Иван (прозв. Лось) — в 1631–1645 гг. подьячий Челобитного приказа; с 1645 г. подьячий, с 1649 г. дьяк Поместного приказа; в 1650–1651 гг. дьяк в г. Пскове; в 1651–1652, 1662 и 1666 гг. дьяк Разбойного приказа; с 1653 г. дьяк Приказа Большого прихода; в 1654–1655 гг. дьяк в г. Смоленске; в 1655 г. дьяк Приказа хлебного сбора; в 1656 и 1659–1662 гг. дьяк Стрелецкого приказа; в 1663–1666 гг. дьяк в г. Астрахани; в 1667/1668 г. дьяк Приказа холопьего суда; в 1668–1670 гг. дьяк Новгородской чети; в 1674–1675 гг. дьяк в г. Великом Новгороде.

[40] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стб. 382. Л. 5.

[41] Бутурлин Иван Федорович, стольник — в 1653–1655 гг. нижегородский воевода; в 1662–1664 гг. путивльский воевода; в 1666–1668 гг. астраханский воевода.

[42] Черный (Чорный, Черново, Чернаго) Степан — с 1646 г. подьячий Земского приказа; в 1652–1655 гг. дьяк в г. Нижнем Новгороде.

[43] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стб. 382. Л. 6–7.

[44] Щетинин Михаил Васильевич, князь — в 1626, 1633 и 1655 гг. переславль-рязанский воевода; в 1640–1641 гг. владимирский воевода.

[45] Стрелецкий приказ — центральное учреждение Русского государства. Впервые упоминается в 1571 г. Ведал стрелецкими полками, в 1672–1683 гг. — также сбором стрелецкого хлеба и стрелецких денег. Приказ был ликвидирован в 1701 г.

[46] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Стб. 288. Л. 329–330.

[47] Салтыков Михаил Михайлович, окольничий, боярин — в 1626–1630 гг. чебоксарский воевода; в 1653–1656 гг. казанский воевода.

[48] РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стб. 382. Л. 8–9.

## Дело Разрядного приказа об отсылке пленных литовцев и евреев, а также заключенных и поляков из г. Брянска в гг. Казань и Астрахань через гг. Калугу, Переславль-Рязанский и Нижний Новгород

1655 г. январь

### Наказная память калужскому воеводе Б.И. Камынину из Разрядного приказа о принятии отправленных из г. Брянска пленных литовцев и евреев, а также заключенных, и о дальнейшей отправке их через г. Переславль-Рязанский в г. Казань (пленных) и г. Астрахань (заключенных)

1655 г. января 30

(л. 525) От царя и великог/о/ князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца в Колугу воиводе нашему Богдану Ивановичю Комынину. По нашему указу литовских людей и жидов, которые взяты в языцех и которые в городех в осадех сидели и с нашими ратными людми билис/ь/, велено з женами и з детми, и с челядю, да тюремных сиделцов: смолнянина Якушка Матчевског/о/, рословцов Митку Ланкова, Максимка Максимова изо Брянска сослат/ь/ в Колугу. А[1] по весне тех[2] литовских людей и жидов всех велено сослат/ь/[3] в Казан/ь/[4] водою; а тюремных сиделцов: смолнянина Якушка Матчевског/о/, рословцов Митку Ланкова, Максимка Максимова — в Астарахан/ь/, а в Астарахани по нашему указу велено им быти в стрелецкой службе. И наш указ в Казан/ь/ и в Астарахан/ь/ к бояром нашим и воиводам о том послан.

И как изо Брянска князь Федор Волконской литовских людей и жидов к тебе в Колугу пришлет, и ты б тех литовских людей и жидов по росписи в Колуге взял[5]… отпустил[6] в Переславль-Резанской[7] с отставными дворяны и з детми боярскими, с кем пригож[8], и с провожатых[9]. И кормец, чем им до[10] Переславля[11] быт/ь/ сытим, велел дат/ь/. А то б еси посылщиком и провожатым приказал накрепко, чтоб они тех жидов и литовских людей везли з болшою крепостью; и сторожа б у них была крепкая, чтоб из них нихто не ушол, и дурна какова над ними и над собою не учинили. А в[12] Переславле-Резанском[13] велел их[14] отдат/ь/… А которог/о/ числа и с кем именем, и сколко семей литовских людей и жидов ис Колуги в[15] Переславль[16] пошлеш/ь/[17], да и ты б о том к нам отписал имяна их прислал.

Писан в Вязме лета 7163 (1655)-г/о/ генваря в 30[18] де/нь/.

*Внизу л. 527 помета:* Такова грамота отдана в Розряде столнику Ивану Иванову сыну Ляпунову.

*На л. 525 об. помета:* В Колугу воиводе нашему Богдану Ивановичю Комынину.

**Отписка калужского воеводы Б.И. Камынина в Разрядный приказ о принятии по государеву указу пленных евреев и поляков, о проведении переписи евреев, посланных в г. Казань, и об отсутствии в г. Калуге ямщиков с подводами и людей для их охраны и сопровождения**

1655 г. не ранее января 7

(л. 538) Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу холоп твой Богдашко Камынин челом бьет. В нынешнем, государь, во 163 (1654)-м году ноября в 1 де/нь/ писал ко мне, холопу твоему, твой государев боярин князь Алексей Никитич Трубецкой с товарыщи. По твоему государеву указу послали оне ко мне в Колугу ис Шклова з Захар/ь/ем Дурнова да с колуженином с Ываном Полонским шкловских жидов з женами и з детми, да дрогунского порутчика Хриштопа Рейголта, которова оставил в Шклове Радивил, да брата ево порутчикова, Матиса. И как, государь, Захарей Дурново и Иван Полонской жидов и порутчика и брата ево в Колугу привезут, и мне бы, холопу твоему, тех жидов з женами и з детми, и порутчика, и брата ево велеть принят/ь/ по росписи налицо и сослати их ис Колуги в Козан/ь/ с кем пригоже и с провожатыми.

И Иван, государь, Полонской скозал мне, холопу твоему, что Захарей Дурново з жидами остался от него в Серпейском уезде, в твоей государеве дворцовой Деминской волости, для того что многим жиды и жены их, и дети больны, а иныя и померли, да и лошеди де, государь, многия у жидов попадоли. А именная де, государь, роспис/ь/ жидом у Захар/ь/я Дурнова. А он, государь, Иван, привез с собою в Колугу порутчика Хриштопа да брата иво Матиса. И я, холоп твой, порутчика и брата иво у Ивана Полонского велел принят/ь/; и порутчик, государь, в Колуге умер.

И декобря, государь, в 5 де/нь/ пришли ко мне, холопу твоему, в приказною избу Захарей Дурново да Иван Полонской, а сказали, что приехоли с ними в Колугу жиды, // (л. 539) а иныя осталис/ь/ на заде, для того что лошедми опали, а нанят/ь/ де им подвод нечим, идут пеши. И я, холоп твой, тем жидам, которые с ними, з Захар/ь/ем и с Ываном, приехоли, велел дат/ь/ дворы, а им, Захар/ь/ю и Ивану, велел принести роспис/ь/, по чему мне, холопу твоему, жидов принят/ь/ и

пересмотрит/ь/ налицо. И Захарей, государь, Дурного и Иван Полонской, не дав мне, холопу твоему, росписи и не дождав достольных жидов в Колугу, поехоли ис Колуги по деревням.

А как, государь, последния жиды в Колугу приехоли, и я, холоп твой, послал по Ивана Полонского; и Иван, государь, Полонской, пришед в съезжею избу, скозал мне, холопу твоему, что та роспис/ь/ именная жидом у Захар/ь/я Дурново, а у нево, Ивана, нет. А Захарей, государь, Дурново в котором городе испомещен, и того не ведомо, а в Колужском уезде поместья иво нет. И я, холоп твой, велел жидов пиреписат/ь/ на роспис/ь/, и по росписи, государь, их сто восмь семей да три вдовы. А у смотру, государь, об/ъ/явилос/ь/ жидов з детми и з зятеми, которыя в возросте, сто тритцеть // (л. 540) адин человек.

А не послал, государь, я, холоп твой, жидов вскоре, для того что роспис/ь/ имянную, по чему мне, холопу твоему, принят/ь/ налицо и пересмотрить, не отдали, да и для того что в Колуге было моровое поветрие. Да и в приставех, государь, з жидами послати неково: дворяне и дети боярския, которыя от твоей государевай службы отставлены, а по твоему государеву указу были для бережен/ь/я и присмотру у зостав, и те дети боярския, покинув заставы, в самое в лихое время ис Колуги съехоли, живут по деревням. И я, холоп твой, по них посылал, и оне твоего государева указу не послушели, в город не поехоли и стрельцов на двор не пустили, и подвод не дали.

И генворя, государь, в 7 де/нь/ приехол в Колугу твой государев окольничей Богдан Матвеивич Хитрова, и жиды, государь, били челом тебе, государю, а твоему государеву окольничему Богдану Матвеивичю подали челобитною, чтоб ты, государь, их пожаловал для их бедности: ис Колуги в Казан/ь/ да весны посылат/ь/ не велел. И твой государев окольничей Богдан Матвеивич тое их челобитною послал к тебе, государю, под отпискою с колужским стрельцом с Микиткою Цыпкиным; а мне, холопу твоему, приказал, что жидов да твоего государева указу ис Колуги в Казан/ь/ посылат/ь/ не велел, и буде государь укажеш/ь/ послат/ь/ их по зимнему пути. А которыя люди бедныя а семьенистыя, а лошедей своих нет, и нанят/ь/ нечим. И о том что ты, государь, укажеш/ь/.

А Колужского, государь, яму емщики многия померли, и двары многия пусты. А и провожатых, государь, за жида— // (л. 541) ми послати неково: стрельцов, государь, в Колуге мала — всево от моравого поветрие осталас/ь/ девяноста два человека, и те многия лежат больны, а жены и дети у многих померли. А на караулех, государь, и на заставах, и у приказной избы, и у тюрмы стоят по тритцети по осми человек. А у приказной, государь, избы и у тюрмы стрельцы стоят, для того что приказной избы сторож умер, и приставов нет; а внов/ь/, государь, в сторожи и в приставы охочих людей нет. А губной, государь, староста да два человека целовальников померли, а внов/ь/, государь,

для выбору губных целовальников в Колужской уезд посылал я, холоп твой, губнова дьячка Илюшку Мортем/ь/янова, и Колужского, государь, уезду помещики и вотчинники отказали — губных целовальников не выбирают. //

*На л. 538 об. пометы:* Государь указал жидов пересмо/т/рет/ь/ и доправит/ь/: и сколко их послано, и хто их к себе не взяли, и послат/ь/ их в Переславль— в Рязанской. А в Переславле самих писат/ь/ в яму и жен их с малыми их детми[19], и дават/ь/ на человека по денге, а с Переславля послат/ь/ в Казан/ь/. А в Казани им говорить, чтоб крестилис/ь/. И иных крестятца, их в Казани писат/ь/ в торговые люди, а как не крестятца, быт/ь/ в яме.

Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу. В Розряд о жидах. 163 (1655)-г/о/ генваря в 20 де/нь/.

## Наказная память калужскому воеводе Б.И. Камынину из Разрядного приказа о принятии по государеву указу пленных литовцев и евреев, о проведении их переписи и дальнейшей отправке через г. Переславль-Рязанский в г. Казань, а также о просьбе пленных отложить отправку до весны

1655 г. января 31

(л. 542) От царя и великог/о/ князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца в Колугу воиводе нашему Богдану Ивановичю Комынину. Генваря в 20 де/нь/ писал еси к нам: которых[20] литовских людей и жидов[21] по нашему указу и по отписке боярина нашего и воиводы князя Алексея Никитича Трубецково с товарыщи ис Колуги велено тебе послат/ь/ в Казан/ь/. И те литовские люди и жиды бьют нам челом, чтоб их ис Колуги[22] до весны в Казан/ь/[23] не посылат/ь/; и нам бы велел о том наш указ учинит/ь/.

И как к тебе ся наша грамота придет, и ты б тех литовских людей[24] и жидов пересмотрел всех налицо и допросил[25] их всех, ис полков боярина нашего и воеводы князя Алексея Никитича Трубецкова с товарыщи послан в Колугу привезти, посылщики о том посланы, у себя ково дат/ь/ или кому отдат/ь/[26]. А пересмотря[27] и переписав[28] и жон их и детей, и людей[29], ис Колуги послал в Переславль–Резанской[30] с отставными дворяны и з детми боярскими, или с кем пригож[31], и с провожатыми на ямских подводах; и велел отдат/ь/ князю Михаилу Щети/ни/ну[32]. А наш указ к ним о том послан.

Писан в Вязме лета 7163 (1655)-г/о/ генваря в 31 де/нь/. //

*На л. 542 об. помета:* Такова грамота отдана столнику Ивану Иванову сыну Ляпунову.

## Наказная память думному дьяку Приказа Казанского дворца Л.Д. Лопухину об организации отсылки пленных литовцев и евреев в г. Казань

1655 г. января 31

(л. 543) Лета 7163 (1655)-г/о/ генваря в 31 де/нь/ по государеву цареву и великог/о/ князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца указу памят/ь/ думному дьяку Лариону Лопухину. Государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Великия и Малыя Росии самодержец указал[33] литовских людей и жидов, которые в прошлом во 162 (1654)-м и в нынешнем во 163 (1655)-м годы[34] на боех и в посылках в розных взяты и которые в городех[35] в языцех и в осадех сидели и з государевыми ратными людми билис/ь/, сослати в Казан/ь/[36]. А по государеву указу в Казани[37] жидом велено говорит/ь/, чтоб они крестилис/ь/; и которые из них[38] крестятца, и тем указал государь быти в посацких людех, а которые креститца не похотят, и тех велено послат/ь/ быт/ь/ в яме[39].

И по государеву цареву и великог/о/ князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца указу думному дьяку Лариону Лопухину о литовских людех и о жидах[40], которых по государеву указу из городов в Казань учнут присылат/ь/, велет/ь/ учинит/ь/ по сему государеву указу[41].

*Внизу л. 543 помета:* Такова памят/ь/ в Казанской дворец с сторожем с Миткою сего ж числа.

*РГАДА. Ф. 210. Столбцы Севского стола. Стб. 158. Л. 525–527, 538–543 об.*

*Рукопись, подлинник.*

## Дело Разрядного приказа об отсылке пленных литовцев и евреев, а также заключенных из г. Брянска в гг. Казань и Астрахань через гг. Калугу, Переславль-Рязанский и Нижний Новгород

1655 г. февраль–март

**Отписка переславль-рязанского воеводы князя М.В. Щетинина в Разрядный приказ о получении государева указа о принятии отправленных из г. Калуги пленных литовцев и евреев, а также заключенных, и о дальнейшей отправке их через г. Нижний Новгород в г. Казань (пленных) и г. Астрахань (заключенных); об отсутствии в г. Переславле-Рязанском людей для их охраны и сопровождения, а также кормовых денег и речных судов**

1655 г. не ранее февраля 27

(л. 329) Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу холоп твой Мишка Щетинин челом бьет. В нынешнем, государь, во 163 (1655)-м году февроля в 27 де/нь/ прислана твоя государева царева и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца грамота из Розряду за приписю дьяка Васил/ь/я Брехова в Переславль-Резанской ко мне, холопу твоему. Указал ты, государь, литовских людей и жидов, которые взяты в языцех и которые в городех в осаде сидели и с твоими государевыми ратными людми билис/ь/, з женами и з детми, и с челедю, да тюремных сиделцов: смолнянина Якушка Матчевского, рословцов Митку Ланкова, Максимка Максимова ис Колуги сослат/ь/ в Переславль-Резанской. А по весне тех литовских людей и жидов всех велено сослат/ь/ в Казан/ь/ водою; а тюремных сиделцов: смолнянина Якушка Матчевского, рословцев Митку Ланкова, Максимку Максимова велено сослать в Астарахан/ь/, а в Астарахани по твоему государеву указу велено им быт/ь/ в стрелецкой службе. И твой государев указ в Казан/ь/ и в Астарахан/ь/ к твоим государевым бояром и воеводам послан.

И как ис Колуги воевода Богдан Камынин литовских людей и жидов ко мне, холопу твоему, в Переславль пришлет, и мне тех литовских людей и жидов по росписи в Переславле взять и велеть их до весны, до полые воды держать в Переславле в тюрме, а жон их и детей держать на дворех с сторожми; и велеть им дават/ь/ на корм по денге человеку на ден/ь/ ис переславских доходов. А по весне, как вода вскроетца, тех литовских людей и жидов з женами и з детми ис Переславля послать в Нижней с отставными дворяны и з детми боярскими, или с кем пр/игоже/. // (л. 330) Тож и кормец им до Нижнева, чем мочно быт/ь/ сытым, дати ис переславских доходов. А в Нижнем велеть их отдать воеводе Ивану Бутурлину и дьяку. А им по твоему государеву указу тех литовских людей и жидов велено сослать в Казан/ь/. А которого числа и сколко каких литовских людей и жидов ис Колуги в Переславль привезут, и мне к тебе, государю, отписать.

И в Переславле-, государь, Резанском тех литовских людей и жидов в тюрме[42], а жон их и детей, и челед/ь/ на дворех береч/ь/ некому. Которые были стрелцы, и те по твоему государеву указу высланы к тебе, государю, к Москве в Стрелецкой приказ, а в Переславле осталос/ь/ стрелцов толко семь человек, и те стары и увечны. А казаков велено мне, холопу твоему, выслат/ь/ к тебе ж, государю, к Москве в Стрелецкой ж приказ тотчас. И в провожатых за теми литовскими людми и за жиды, и за их женами и детми, и за челедю до Нижнева Новагорода послать неково: отставные дворяне и дети боярские по твоему государеву указу высланы к тебе, государю, к Москве. И поденного корму тем литовским людем и жидом давати мне нечево: в съезжей избе у меня, холопа твоего, неокладных никаких доходов. И стругов, в чом их сослат/ь/ в Нижней Новгород, в Переславле-Резанском нет. //

## Отписка брянского воеводы князя Ф.Ф. Волконского в Разрядный приказ об отправке по государеву указу пленных литовцев и евреев, а также заключенных в г. Калугу

1655 г. не ранее марта 7

(л. 331) Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу холоп твой Федка Волконской челом бьет. В нынешнем, государь, во 163 (1655)-м году марта в 6 де/нь/ прислана твоя государева царева и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца грамота из Розряду за приписю диака Васил/ь/я Брехова во Брянеск ко мне, холопу твоему. А по твоей государеве грамоте велено мне, холопу твоему, жидов з женами и з детми, и с челядю, и со всею их рухлядю, и литовских людей, смолянина и рословцов, изо Брянска послат/ь/ в Колугу с отставлеными дворяны и з детми боярскими, с кем пригож, и с проважатыми на ямских подводах; и кормец до Колуги, чем им быт/ь/ сытим, велено дать изо брянских доходов.

И по твоему государеву цареву и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца указу я, холоп твой, тех жидов и отбыл во Брянске з женами и з детми, и с челядю, и со всей их рухлядю, и литовских людей, смолянина и рославцов, изо Брянска послал в Колугу марта в 7 де/нь/ с отставленым сыном боярским с Ыгнат/ь/ем Матвеевым сыном Козловским и с проважатыми на уездных подводах. И кормец, чем им до Колуги быт/ь/ сытим, я, холоп твой, дал изо Брянску ж ис томоженных доходов. Исто я, холоп твой, сыну бо/я/рскому Игнат/ь/ю Козловскому приказал накрепко, чтоб они тех жидов и тюремных сиделцов везли з болшею крепостью,

чтоб из них в дороге и на станех нихто не ушол, и дурна какова над ними не учинили. А в Колуге, государь, я, холоп твой, тех жидов и тюремных сиделцов велел отдат/ь/ воеводе Богдану Комынину. А ково, государь, имянна жидов и сколка семей и тюремных сиделцов, я, холоп твой, в Колугу послал; и тому я, холоп твой, роспис/ь/ подклея под сея отписку, послал к тебе, государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу. А отписку государю и роспис/ь/ велел я, холоп твой, подат/ь/ в Разряде. //

(л. 332) Роспис/ь/ жидом, что из Рословля прислал столник и воевода Иван Толочанов, а изо Брянска те жиды посланы в Колугу к воеводе Богдану Комынину:

Левонтий Моисеев з женою да з дачерю;

Моисей Ил/ь/ин з женою и з детми — адинатцат/ь/ человек;

Иосиф Ил/ь/ин з женою и з детми — четыря человека, да с ним челядник Давыдка Офрасов;

Самойла Ил/ь/ин з женою и з детми — шесть человек, да с ним челядник;

Авка Левеев з женою и з детми — пят/ь/ человек;

Оврам Исаков з женою и з детми — шесть человек;

вд/о/ва Гасея з зятим и з детми — шесть человек;

Исак Гронов з женою и з детми — пят/ь/ человек;

Ероха Шаулеев з женою и з детми — четыря человека;

Иона Юдин з женою и з детми — девят/ь/ человек;

Кива з женою и з детми — пят/ь/ человек;

Салимон Исаков з женою и з детми — четыря человека;

жена Девцова сама друга;

Тов/ь/я з женою;

жена Якубова сама четверта;

жена Пасухава;

Онта вд/о/ва з дачерю;

вд/о/ва Мар/ь/я с сыном;

вд/о/ва Афинка с матерю и з дачерю;

четыря вд/о/вы;

Насан з дачерю.

Тюремные ж сиделцы литовския люди Якушко Мацкевской[43], Митка Янков[44], Максимко Максимов.

*На л. 329 об., 331 об. пометы:* Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу. В Розряд.

*РГАДА. Ф. 210. Столбцы Приказного стола. Стб. 288. Л. 329–332. Рукопись, подлинник.*

## Дело Разрядного приказа об отсылке пленных литовцев и евреев, а также заключенных из г. Брянска в гг. Казань и Астрахань через гг. Калугу, Переславль-Рязанский и Нижний Новгород

1655 г. февраль–март

### Отписка калужского воеводы Б.И. Камынина в Разрядный приказ о получении государева указа о принятии отправленных из г. Брянска пленных литовцев и евреев, а также заключенных, и о дальнейшей отправке их через г. Переславль-Рязанский в г. Казань (пленных) и г. Астрахань (заключенных); об отсутствии в г. Калуге людей для их охраны и сопровождения, а также кормовых денег

1655 г. не ранее февраля 15

(л. 1) Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу холоп твой Богдашко Комынин челом бьет. В нынешнем, государь, во 163 (1655)-м году февроля в 15 де/нь/ в твоей государеве грамоте писано ко мне, холопу твоему, по твоему государеву указу литовских людей и жидов, которыя взяты в языцех и которые в городех в осаде сидели и с твоими государевыми ратными людми билис/ь/, велено з женами и з детми, и с челедю, да тюремных сидельцов: смольянина Якушка Матчевского, рословцов Митку Ланкова, Максимка Максимова изо Брянска сослат/ь/ в Колугу. А по весне тех литовских людей и жидов всех велено сослат/ь/ в Козан/ь/ по Оке водою; а тюремных сидельцов: смольянина Якушка Матчевского, рословцов Митку Ланкова, Максимку Максимова — в Астарахань, а в Астарахани по твоему государеву указу велено им быти в стрелецкой службе.

И как, государь, изо Брянска князь Федор Волконской литовских людей и жидов ко мне, холопу твоему, в Колугу пришлет, и мне, холопу твоему, велено тех литовских людей и жидов по росписи в Колуге взят/ь/ и ис Колуги отпустит/ь/ их в Переславль-Резанской с отставными дворяны и з детми боярскими, с кем пригоже, и с провожатыми; и кормец, чем им до Переславля быт/ь/ сытим, велеть дат/ь/. А многим ли, государь, литве и жидом дат/ь/ корм, и по чему дат/ь/ человеку корму, и ис каких доходов дати, тово в твоей государеве грамоте не написано.

А таможенной, государь, и кружечного двора головы ис таможенных и ис кабацких доходов денег в твои государевы росходы мне, холопу твоему, бес твоих государевых грамот из Большого приходу да из Новые чети не да- // (л. 2) ют. А стрельцов, государь, в Колу-

ге осталос/ь/ от моравого поветрия старых и /у/вечных, и больных, и недорослей всево девяносто два человека; да после, государь, тово розбежалос/ь/ и померло адиннотцеть человек. Да стрельцов же, государь, по твоему государеву указу велено взят/ь/ к Москве на годовую службу тритцеть пят/ь/ человек. Да ис Колуги ж, государь, колужским стрельцом посылки беспрестанныя в твои государевы в ближния и в дальние городы с твоими государевыми грамоты. Да им же посылки частые в Колужской и в Мядынской, и в Воротынской, и в Перемышльской, и в Оболенской уезды для твоих государевых дел. Да стрельцы же, государь, стоят в городе у ворот на короуле и в приказной избе для твоих государевых дел; а в приказе, государь, стрелцы стоят для тово, что сторожи приказной избы померли, и приставов нет. Да стрелцы же, государь, стоят во все лето на зоставех по перевозам для твоих государевых изменников. И в провожатых, государь, з жидами послати мне, холопу твоему, некова.

И о том мне, холопу своему, что ты, государь, укажеш/ь/, чтобы мне, холопу твоему, от тебя, государя, в опале не быт/ь/. //

*На л. 1 об. пометы:* Отписат/ь/ в Колугу, которые жиды ныне в Колуге и которых пришлют изо Брянска, и тех всех жидов и литовских людей[45] полою водою в Казан/ь/ на судех всяких чинов людей, которые суды пойдут ис Колуги и вниз. А послати тех жидов до Нижнево с сыном боярским, да для провожаня послат/ь/ ис Колуги до Нижнево дватцет/ь/ человек стрелцов. А кормец в дорогу дати на месец болшим семьям по алтыну денег, а малым семьям — по грошу на ден/ь/. И памят/ь/ о том послат/ь/ в Болшой приход.

Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великие и Малые Росии самодержцу. В Разряд. 163 (1655)-г/о/ марта в 5 де/нь/.

## Отписка калужского воеводы Б.И. Камынина в Разрядный приказ о проведении по государеву указу переписи пленных евреев, посланных в г. Казань, и об отсутствии в г. Калуге ямщиков с подводами и людей для их охраны и сопровождения

1655 г. не ранее февраля 15

(л. 3) Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великия и Малыя Росии самодержцу холоп твой Богдашко Камынин челом бьет. В нынешнем, государь, во 163 (1654)-м году писал ко мне, холопу твоему, и прислал твой государев боярин и воеводы князь Алексей Никитич Трубецкой с товарыщи з Захар/ь/ем Дурнова да с Ываном

Полонским шкловских жидов. А по твоему государеву указу велено мне, холопу твоему, тех жидов, приняв по росписи, пересмотрет/ь/ и послати в Казан/ь/ с кем пригоже и с провожатыми.

И в нынешнем же, государь, во 163 (1655)-м году генваря в 20 де/нь/ писал я, холоп твой, к тебе, государю, что тех жидов ис Колуги в Казан/ь/ послати мне, холопу твоему, не с ким, и провожатых послати неково. Стрелцов от морового поветрия осталос/ь/ немного, и на Колужском яму от морового ж поветрия многие дворы запустели.

И в нынешнем же, государь, во 163 (1655)-м году февраля в 15 де/нь/ прислана твоя государева царева и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца грамота ко мне, холопу твоему. А по той твоей государеве грамоте велено мне, холопу твоему, тех жидов пересмотрет/ь/ всех налицо и допросит/ь/ их всех, а никоторые посланы ис полков твоих государевых бояр и воивод князя Алексея Никитича Трубецкова с товарыщи, в Колугу привезены, или те посылщики, с кем ани посланы, у себя ково задержали или кому отдали. А пересмотря и переписав их и жон их, и детей, велено мне, холопу твоему, ис Колуги послати в Переславль–Резанской с отставными дворяны и з детми боярскими или с кем пригож, и с провожатыми на ямских подводах. И жидов, государь, по росписи послано от твоих государевых бояр и воивод князя Алексея Никитича Трубецково с то— // (л. 4) варыщи сто восмь семей да три вдовы. А у смотру, государь, об/ъ/явилос/ь/ жидов з детми и з зятеми, которые в возросте, сто тритцат/ь/ адин человек. И о том я, холоп твой, к тебе, государю, писал преж сего.

А ямщиков, государь, на Колужском яму от морового поветрея осталос/ь/ было целых толко шесть дворов, да обмерлых — шесть же дворов, а дватцат/ь/ восмь дворов пусты; а после, государь, тово и достолные ямщики все разбежалис/ь/. И мне, холопу твоему, жидов послати не на чем и не с ким, для того что стрелцов осталос/ь/ от морового поветрия старых и увечных, и недорослей всево девеноста два человека; и после тово разбежалис/ь/ и померло адиннатцать человек. Да ис того ж, государь, числа велено взяти к Москве на годовую службу тритцат/ь/ пят/ь/ человек. А которые, государь, затем и останутца стрелцы, и те стоят на короулех у города и у приказна избы, да беспрестани в посылках с твоими государевыми грамотами в ближние и в далние городы и для твоих государевых дел в Колужской и в Мядынской, и в Перемышльской, и в Воротынской, и в Оболенской в уезды, и во все, государь, лето стоят на заставах по перевозам для твоих государевых изменников. И провожатых, государь, з жидами послати мне, холопу твоему, неково.

И о том мне, холопу своему, что ты, государь, укажеш/ь/, чтобы мне, холопу твоему, в том от тебя, государя, в опале не быт/ь/. А все ли, государь, жиды в Колугу привезены, и дворяне, с которыми ани посланы, у себя их ково не задержали л/ь/ и кому не отдали л/ь/, и

жиды, государь, сказали мне, холопу твоему, что дворяне у себя их никово не задержали и никому никово не отдали. //

*На л. 3 об. помета:* Государю царю и великому князю Алексею Михайловичю всеа Великие и Малые Росии самодержцу. В Розряд. 163 (1655)-г/о/ марта в 5 де/нь/ колужской стрелетцкой пятидесятник Ивашко Микитин.

## Наказная память в Приказ Большого прихода о посылке калужскому таможенному голове государева указа о выдаче пленным литовцам и евреям кормовых денег

1655 г. марта 7

(л. 5) Лета 7163 (1655)-г/о/ марта в 7 де/нь/ по государеву цареву и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца указу памят/ь/ дьяку Ивану Степанову. Государь царь и великий князь Алексей Михайлович всеа Великия и Малыя Росии самодержец указал взятых полских и литовских людей и жидов[46] сто восмь семей[47] да одиноких[48] сто дватцет/ь/ один человек[49] ис Колуги послат/ь/ в Казан/ь/ по весне по первой полой воде. А на корм тем литовским людем и жидом указал государь своег/о/ государева жалованя дат/ь/ на месяц семьянистым по шти денег, одиноким — по четыре денги человеку на ден/ь/ в Колуге ис таможенных доходов.

И по государеву цареву и великого князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца указу дьяку Ивану Степанову послат/ь/ из Болшог/о/ приходу в Колугу к таможенному голове государеву грамоту, велет/ь/ тем литовским людем и жидом государево жаловане кормовые денги дат/ь/ в Колуге ис таможенных доходов по сему государеву указу.

*Внизу л. 5 помета:* Такова памят/ь/ послана с под/ъ/ячим с Офонас/ь/ем ...адовым[50] сего ж числа. //

## Наказная память калужскому воеводе Б.И. Камынину из Разрядного приказа о порядке отправки в г. Нижний Новгород через г. Переславль-Рязанский пленных литовцев и евреев, а также заключенных, присланных из г. Брянска

1655 г. марта 7

(л. 6) От царя и великог/о/ князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца в Колугу воиводе нашему Богдану Ивановичю Комынину. Марта в 5 де/нь/ писал еси к нам[51]: по нашему указу велено тебе[52] литовских людей и жидов[53], которые[54] ныне в Колугу, которых[55] пришлет изо Брянска князь Федор Волконской,[56] послат/ь/[57] в Переславль-Резанской с отставными[58] с кем пригож и с провожатыми. И кормец, чем им до Переславля быт/ь/ сытим, велено[59] дат/ь/. А многим ли литовским людем и жидом[60] и по чему человеку[61], и ис каких доходов кормовые денги дат/ь/[62], о том к тебе нашего указу не прислано. И нам бы велет/ь/ о том наш указ учинит/ь/.

И как к тебе ся наша грамота придет, и ты б по прежнему нашему указу и по сей нашей грамоте[63] литовских людей и жидов, которых[64] прислали[65] в Колугу[66] бояре наши[67] и воивода князь Алексей Никитич Трубецкой с товарыщи, сто восмь семей да три вдовы, и которых пришлет изо Брянска князь Федор Волконской девяносто два человека, да тюремных сиделцов три человека, ис Колуги послал в Нижней // (л. 7) Новгород по весне[68] по первой полой воде[69] в судех колужан посадцких и всяких чинов людей, которые суды ис Колуги пойдут на низ з дворянином или с сыном боярским з добрым, и провожатых до Нижнева дал колужских стрелцов дватцет/ь/ человек. А нашего жалованья тем литовским людем и жидом[70] в[71] дорогу на корм[72] дал на месяц семьянистым по шти денег[73], а одиноким — по четыре денги человеку[74] на ден/ь/ ис таможенных доходов. А то б еси посылщиком и провожатым[75] приказал накрепко, чтоб они тех литовских людей и жидов везли з болшою крепостью, и сторожа б у них на станех была крепкая, чтоб из них в дороге и на станех нихто не ушол, и дурна какова[76] над ними и над собою[77] не учинили. А в Нижнем тех литовских людей и жидов по росписи велел отдат/ь/ воиводе Ивану Бутурлину да д/ь/яку Степану Чорному с роспискою[78], а наш указ о том к ним послал. А которого числа и с кем имянем, и сколко семей литовских людей и жидов ис Колуги в Нижней пошлешь, и ты б о том к нам отписал и имена их прислал.

Писан на Москве лета 7163 (1655)-г/о/ марта в 7 де/нь/.

*Внизу л. 7 помета:* Отдана Агею Комынину. //

## Наказная память нижегородскому воеводе И.Ф. Бутурлину из Разрядного приказа о принятии отправленных из г. Калуги пленных литовцев и евреев, а также заключенных и о дальнейшей отправке их в г. Казань (пленных) и г. Астрахань (заключенных)

1655 г. марта 7

(л. 8) От царя и великог/о/ князя Алексея Михайловича всеа Великия и Малыя Росии самодержца в Нижней воиводе нашему Ивану Федоровичю Бутурлину да д/ь/яку нашему Степану Чорному. По нашему указу литовских людей и жидов, которые взяты в языцех и которые в городех в осадех сидели и с нашими ратными людми билис/ь/, велено з женами и з детми, и с челядю, да тюремных сиделцов: смолнянина и рословцов ис Колуги сослат/ь/ в Казан/ь/. А тюремных сиделцов: смолнянина Якушка Матчевского, рословцов Митку Ланкова, Максимка Максимова велено сослат/ь/ в Астарахан/ь/; а в Астарахани по нашему указу велено им быти в стрелецкой службе. И наш указ в Казан/ь/ и в Астарахан/ь/ к бояром нашим и воиводам о том послан.

И как ис Колуги Богдан Комынин литовских людей и жидов к вам в Нижний пришлет, и вы б тех литовских людей и жидов по росписи в Нижнем взяли и велели их из Нижнева послат/ь/ в Казан/ь/ с отставными дворяны и з детми боярскими, с кем пригож, и с провожатыми[79] в судех; а суды велели взят/ь/ у них, городов у посадцких и всяких чинов людей. // (л. 9) А то б есте посылщиком и провожатым приказал накрепко, чтоб они тех литовских людей и жидов, и тюремных сиделцов везли з болшою крепостью, и сторожа б у них на станех была крепкая, чтоб из них в дороге и на станех нихто не ушол, и дурна какова над ними не учинили. А в Казани велели их об/ъ/явит/ь/ и тех литовских людей и жидов роспис/ь/ по два[80] боярину нашему и воиводам Михаилу Михайловичю Салтыкову с товарыщи. А которог/о/ числа и с кем имянем, и сколко семей жидов и литовских людей из Нижнева в Казан/ь/ пошлете, и вы б о том к нам отписали, имяна их прислали.

Писан на Москве лета 7163 (1655)-г/о/ марта в 7 де/нь/.

*Внизу л. 9 пометы:* Отдана Агею Комынину.

Из Болшог/о/ приходу о кормовых денгах государева грамота отдана Агею ж.

*РГАДА. Ф. 210. Столбцы Белгородского стола. Стб. 382. Л. 1–9. Рукопись, подлинник.*

---

[1] Далее зачеркнуто: «ис Колуги».

[2] Фраза «по весне тех» написана над строкой.

[3] Фраза «велено сослат/ь/» написана над строкой.

[4] Далее зачеркнуто: «по весне».

[5] Далее зачеркнут текст: «и всех их до весны держал до полые воды в Колуге в тюрме // (л. 526) и велел жидом говорит/ь/, чтоб они в православную християнскую веру крестилис/ь/. И которые из них креститца похотят, и ты б велел их по правилом святых апостол и святых отец в колужских монасты-

рех держат/ь/ под началом указные дни. А как им указные дни под началом отойдут, и ты б велел их крестит/ь/ в православную християнскую веру; а отцом крестным велел у них быт/ь/ колужаном посадцким и иных чинов людем, кому пригож. А которые жиды креститца не похотят, и ты б тех всех и литовских людей з женами и з детми, и с челядю, и со всякою их рухледею, и тюремных сиделцов: смолнянина и рословцов по весне».

[6] Далее зачеркнуто: «в Казан/ь/» и над строкой: «и в Переславль».

[7] Фраза «в Переславль-Резанской» написана над строкой.

[8] Далее зачеркнуто: «жиды под тех литовских людей».

[9] Далее зачеркнуто: «за ними сколко человек пригож».

[10] Далее зачеркнуто: «Казани».

[11] Слово «Переславля» написано над строкой.

[12] Далее зачеркнуто: «Казани».

[13] Слово «Переславле-Резанском» написано над строкой.

[14] Далее зачеркнуто: «объявит/ь/ боярину нашему и воиводам Михаилу Михайло— // (л. 527) вичю Салтыкову с товарыщи».

[15] Далее зачеркнуто: «Казан/ь/».

[16] Слово «Переславль» написано над строкой.

[17] Далее зачеркнуто: «и хто имяны жидов крестят».

[18] Число «30» написано вместо зачеркнутого «26».

[19] Далее зачеркнуто: «и болшим».

[20] Далее зачеркнуто: «жидов и яз от»

[21] Фраза «и жидов» написана над строкой.

[22] Далее зачеркнуто: «в Казан/ь/».

[23] Фраза «в Казан/ь/» написана над строкой.

[24] Фраза «тех литовских людей» написана над строкой.

[25] Далее зачеркнуто: «Захарей Дурнова и с Ываном Полонским, и сколко их послано их, то их болши тово, и хто из них не взят».

[26] Фраза «их всех, ис полков боярина нашего и воеводы князя Алексея Никитича Трубецкова с товарыщи послан в Колугу привезти, посылщики о том посланы, у себя ково дат/ь/ или кому отдат/ь/» написана над строкой.

[27] Далее зачеркнуто: «велел их».

[28] Далее зачеркнуто: «з женами и з детми, и с челядю».

[29] Фраза «и жен их и детей, и людей» написана над строкой.

[30] Далее зачеркнуто: «и велел их те».

[31] Фраза «или с кем пригож» написана над строкой.

[32] Фамилия написана ошибочно: «Щетину».

[33] Далее зачеркнуто: «из Новагорода и изо Пскова, и ис Колуги».

[34] Далее зачеркнуто: «взяты».

[35] Фраза «на боех и в посылках в розных взяты и которые в городех» написана над строкой; далее над строкой зачеркнуто: «которые в городех».

[36] Далее зачеркнуто: «а в Казани велено их посадит/ь/ их в тюрме, а жон их и детей в тюрму сажати не велено; а государева жалованя велено им давати по денге на ден/ь/ человеку»; над строкой зачеркнуто: «в городех в Ярославль, в Переславль-Резанской, и из Ярославля нынешние…» (далее неразборчиво).

[37] Фраза «в Казани» написана над строкой.

[38] Фраза «из них» написана над строкой; далее над строкой зачеркнуто: «из них».

[39] Фраза «а которые креститца не похотят, и тех велено послат/ь/ быт/ь/ в яме» написана над строкой.

[40] Фраза «и о жидах» написана над строкой; далее в тексте зачеркнуто: «ис Казанского дворца по сему государеву указу велено послат/ь/ государеву грамоту».

[41] Фраза «которых по государеву указу из городов в Казань учнут присылат/ь/, велет/ь/ учинит/ь/ по сему государеву указу» является вставкой с л. 543 об.

[42] Фраза «в тюрме» написана над строкой.

[43] Так в тексте.

[44] Так в тексте.

[45] Фраза «и литовских людей» написана над строкой.

[46] Далее зачеркнуто: «двесте да сто дватцат/ь/ два человек».

[47] Фраза «сто восмь семей» написана над строкой.

[48] Далее зачеркнуто: «дватцет/ь/ девят/ь/ человек».

[49] Фраза «сто дватцет/ь/ один человек» написана над строкой.

[50] Неразборчивое слово «...адовым» написано вместо зачеркнутого «Трофимовым».

[51] Далее зачеркнуто: «которые».

[52] Фраза «по нашему указу велено тебе» написана над строкой.

[53] Далее зачеркнуто: «з женами и з детми ныне в Колуге и»

[54] Слово «которые» исправлено из «которых»; далее зачеркнуто: «литовских людей и жидов».

[55] Фраза «ныне в Колугу, которых» написана над строкой.

[56] Далее зачеркнуто: «по нашему указу велено тебе ис Колуги».

[57] Слово «послать» исправлено из «прислать».

[58] Далее зачеркнуто: «дворяны и з детми боярскими».

[59] Слово «велено» написано над строкой.

[60] Далее зачеркнуто: «дат/ь/ корм».

[61] Далее зачеркнуто: «дать» и над строкой: «на корм».

[62] Фраза «кормовые денги дат/ь/» написана над строкой.

[63] Фраза «по прежнему нашему указу и по сей нашей грамоте» написана над строкой.

[64] Слово «которых» исправлено из «которые».

[65] Слово «прислали» исправлено из «присланы»; далее зачеркнуто: «ис полку».

[66] Фраза «в Колугу» написана над строкой».

[67] Слово «наши» исправлено из «наших».

[68] Далее зачеркнуто: «полою водою».

[69] Фраза «по первой полой воде» написана над строкой.

[70] Фраза «тем литовским людем и жидом» написана над строкой.

[71] Слово «в» вставлено вместо зачеркнутого «на».

[72] Далее зачеркнуто: «им велел».

[73] Далее зачеркнуто: «а несемьянистым — по грошу».

[74] Фраза «а одиноким — по четыре денги человеку» написана над строкой.

[75] Далее зачеркнуто: «стрелцом».

[76] Далее зачеркнуто: «над собою и над провожатыми».

[77] Фраза «над ними и над собою» написана над строкой.

[78] Фраза «с роспискою» написана над строкой.

[79] Фраза «и с провожатыми» написана над строкой.

[80] Фраза «и тех литовских людей и жидов роспис/ь/ по два» написана над строкой вместо зачеркнутой «и роспис/ь/ по два».

# РЕЦЕНЗИИ
# БИБЛИОГРАФИЯ

*А.Е. Локшин*

The Revolution of 1905 and Russia's Jews / Ed. By Stefani Hoffman and Ezra Mendelsohn. Univ. Of Pennsylvania Press. Philadelphia. 2008. 320 P.

Революция 1905 года и евреи России / Под ред. Стефани Хофман и Эзры Мендельсона. — Филадельфия, 2008. — 320 с.

Рецензируемое издание представляет собой сборник статей американских, израильских, польских и российских исследователей, изданный под редакцией известных израильских историков, специалистов по истории российского и восточноевропейского еврейства С. Хофман и Э. Мендельсона. Вышедшая книга стала зримым результатом научной конференции, проведенной в Еврейском университете в Иерусалиме в 2004 г. в честь профессора Йонатана Френкеля. Статьи, вошедшие в сборник, не ограничиваются анализом событий 1905 г., а охватывают значительно более обширный период: от кишиневского погрома 1903 г. вплоть до революции 1917 г.

Споры о значении революции 1905 г. начались еще до того, как рассеялся дым на баррикадах и были похоронены жертвы тех кровавых событий. За тот теперь уже во многом забытый год оппозиции удалось добиться создания первого в России демократически избранного парламента — Государственной Думы. Некоторые современники считали 1905 год годом окончательного крушения надежд на эмансипацию евреев при царском режиме, что означало необходимость решительной борьбы с ним. Другие, напротив, рассматривали неудавшуюся революцию как смертельный удар по социалистической и националистической идеологии, обративший еврейскую молодежь (подобно их русским современникам) к самим себе, к эстетике, философии и другими манифестациям т.н. декаданса. Третьи устремились в эмиграцию — в основном в Америку, а иногда и в Палестину.

Авторов тома, невзирая на разнообразие их точек зрения, объединяет отказ от однозначной оценки революции 1905 г. как только триумфа или трагедии. Они предлагают новое, более сложное понимание тех событий. Необходимо отметить, что за последние десятилетия историки российского еврейства заметно расширили диапазон своей тематики: не отказавшись от традиционного изучения еврейских политических партий и их идеологий, они теперь исследуют влияние

пятого года на общинную жизнь, отражение революции в художественной литературе и искусстве; развитие еврейской печати и т.д.

Сборник не ограничивается рамками Российской империи, ряд авторов анализируют влияние революции 1905 г. на ментальность и идейные ценности, которые русские евреи принесли с собой в Новый Свет. Это расширение хронологических и географических рамок во многом произошло под непосредственным влиянием пионерского исследования Йонатана Френкеля «Prophecy and Politics: Socialism, Nationalism and the Russian Jews, 1862–1917», вышедшего еще в 1981 г.[1] Монография Френкеля, как справедливо отметил во вступительной статье к сборнику Бенджамин Натанс, «ознаменовала поворотный пункт в современной еврейской историографии. Спустя более чем четверть века она остается выдающимся исследованием еврейской политической культуры, фактически энциклопедией чрезвычайно влиятельной русско-еврейской радикальной среды» (с.3).

Сборник включает пять разделов, обусловленных тематикой статей. Первый раздел, «Переоценка революции 1905 г.», включает статью Абрахама Ашера, который отмечает, что исход первой русской революции оказался неопределенным: царизм не был сметен, под давлением снизу не удалось передать власть другому классу, но революционные силы смогли нанести куда больший удар царизму, чем десятилетия попыток покушений, террора и местных восстаний. В статье Ричарда Вортмана «Николай II и революция» отмечается, что царь воспринимал события 1905 г. как подтверждение его веры в национальный миф, что он правит Россией, опираясь на «естественный союз» государя и православного народа, в котором, по сути, не оставалось места для евреев и других неправославных народов. Революция, в представлении монарха, лишь подтверждала угрозу России со стороны евреев и других «инородцев».

Во втором разделе, «Старый режим и “еврейский вопрос”», Семен Гольдин в своей статье «“Еврейский вопрос” в царской армии в начале XX в.» отмечает, что в армии, по крайней мере на уровне военного командования, считали евреев не только плохими солдатами, но и неблагонадежным элементом, преобладало мнение о необходимости прекращения набора евреев в армию. Тем самым фактически ставился вопрос о пересмотре той ограниченной интеграции еврейства в российское общество, которое началось тремя четвертями века раннее при Николае I. Отметим, однако, что в целом постреволюционная эпоха не привела к пересмотру еврейской политики правительства. Из армии евреи не были изгнаны, хотя их шансы на получение офицерского звания были крайне ограниченны, а с началом войны в 1914 г. и вовсе сведены к нулю. По-прежнему ограниченное в гражданских правах, еврейское население империи в результате революции добилось равных политических прав на думских выборах 1906 и 1907 гг.

Дмитрий Эльяшевич (кстати, единственный российский исследователь из авторов сборника) в своей статье обращается к цензуре еврейской печати и отмечает, что в результате Манифеста 17 октября еврейские издания были уравнены с остальными и освобождены от предварительной цензуры. Это оказало большое влияние на бурное развитие еврейского книгоиздательства и прессы в послереволюционный период.

Еврейская общественная жизнь является ведущей темой третьей части книги, «1905 г. как поворотный пункт для евреев империи». Значительно расширившиеся легальные рамки общественной деятельности в корне изменила состояние еврейской жизни в самых различных сферах. Бриан Хоровиц в статье «Победа от поражения: 1905 г. и Общество для распространения просвещения между евреями в России» сумел показать, что хотя идея создать еврейский парламент провалилась, Общество для распространения просвещения (ОПЕ) смогло при помощи возникших в новых условиях местных отделений создать образовательные и культурные национальные институты и тем самым достигнуть нового понимания населением своей национальной идентичности и возможностей внутреннего самоуправления. ОПЕ превратилось в наиболее заметную либеральную структуру российского еврейства, поставившую de facto на повестку дня вопрос о культурной автономии (с. 81, 93–95).

Владимир Левин в статье «Еврейские политические партии в России в период реакции» и Джефри Вейдлингер в статье «Еврейские культурные общества после 1905 г.» (последняя вошла в четвертый раздел — «Отражение революции в культуре») раскрыли общую тенденцию, которая проявилась в деятельности как российских (социал-демократы, социалисты-революционеры) так и еврейских партий (бундовцы, сионисты различных направлений) в период после пятого года. Все эти партии оказались в определенной растерянности в новых, непривычных для них условиях. Разнообразные еврейские общества, получившие возможность действовать в легальной обстановке, совершили своего рода внутреннюю революцию. Еврейские социалисты всех оттенков, столкнувшись с угрозой потери влияния среди масс, пошли на сотрудничество не только с несоциалистическими («буржуазными») деятелями, но и стали работать вместе с традиционными общинными структурами, которые прежде бойкотировали. По сути дела, обстановка, создавшаяся в России в ту пору, способствовала «нейтрализации» (это наблюдение Натанса) мессианских настроений «через инъекцию прагматизма в еврейскую политическую культуру» (с. 7).

В заключительном, пятом разделе «Заокеанские отклики: 1905 г. и американское еврейство» помещено две статьи. Ребекка Кобрин в статье «Революция 1905 г. за рубежом: массовая миграция, русско-еврейский либерализм и американское еврейство, 1903–1914» опи-

раясь на анализ автобиографических документов, хранящихся в Институте еврейских исследований (ИВО) в Нью-Йорке, пишет, что иммигрантов, оказавшихся за океаном, отличало стремление к образованию и социальной интеграции, уважение к индивидуальному финансовому успеху. Эти либеральные взгляды не были усвоены ими в Соединенных Штатах, они были привезены из России.

Тема публикации Эли Ледерхендлера — «Демократия и ассимиляция: евреи, Америка, и российский кризис от Кишинева до конца Первой мировой войны». Автор утверждает, что революционный кризис 1905 г. придал русско-еврейской иммиграции в Северную Америку характер предопределенности (с. 252).

Сам Френкель не рассматривал революцию 1905 г. как поворотное историческое событие, повлекшее за собой переоценку ценностей. В его концепции 1905 год имел лишь «дополнительное значение» и находился между двумя более знаковыми событиями еврейской истории: погромами 1881–1882 гг. и всеобщим кризисом, вызванной мировой войной и революцией 1917 г. В результате, как известно, рухнули три империи: Российская, Австро-Венгерская и Оттоманская. Этот факт и имел судьбоносное значение для еврейского народа. Авторы вошедших в сборник статей находились прямо или опосредованно под интеллектуальным влиянием мэтра еврейской историографии. Вместе с тем они значительно расширили проблематику своего коллеги и учителя и нашли революции 1905 г. более весомое место в истории.

В разговоре со мной Бенджамин Натанс сказал, что Френкель успел познакомиться с изданной в его честь книгой. Через короткое время его не стало. Пионерские исследования Френкеля продолжают оказывать влияние на новое поколение историков, в том числе и в России.

---

[1] Эта книга совсем недавно была переведена и на русский язык: Йонатан Френкель. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство. — Иерусалим–М.: Мосты культуры, 2008.— 849 с.

*Арье Ольман*

Позин Г. Общество охранения здоровья еврейского населения. Документы, факты, имена. — СПб., 2007. — 228 с.

Драматическая судьба Общества охранения здоровья еврейского населения (ОЗЕ) сравнительно мало освещена в научной литературе и практически неизвестна общественности. Между тем история деятельности этого замечательного общества заслуживает того, чтобы ознакомить с ней широкий круг читателей, интересующихся как историей евреев в России, так и историей отечественного здравоохранения. Монография проф. Г.М. Позина основана как на опубликованных трудах ОЗЕ, хранящихся в Российской национальной библиотеке (РНБ), так и на архивных материалах РГИА (Российского государственного исторического архива), ранее бывших в спецхране и впервые введенных в научный оборот. Автор обширно цитировал подлинные архивные материалы и документы, чтобы читатель как можно полнее ощутил аромат эпохи, проникся мыслями и чувствами выдающихся людей, основавших Общество охранения здоровья еврейского населения и трудившихся в нем.

В книге подчеркивается, что условия жизни евреев в начале XX в., особенно в «черте оседлости», были ужасными: скученность, антисанитария, отсутствие квалифицированной медицинской помощи. Требовалось поднять уровень их санитарно-гигиенического просвещения и медицинского обслуживания хотя бы до уровня общероссийского. Учредители ОЗЕ считали, кроме того, что еврейство, как национально-этническая группа со своей исключительной тысячелетней историей, представлет особо интересный и поучительный объект и в области своей физической эволюции, что позволяет поставить задачу отдельного изучения физиологии евреев.

Деятельность Общества приходится на годы, явившиеся во многом судьбоносными для России: Первая мировая война, Февральская революция, Гражданская война, первые годы советской власти. Но организаторы ОЗЕ уже с самого начала своей деятельности провозглашали принцип аполитичности.

История ОЗЕ, описанная в монографии, начинается с 28 октября 1912 г. — дня первого общего собрания членов нового общества. 1 ноября 1912 г. в первом заседании комитета состоялись выборы президиума комитета, в который вошли: С.А. Кауфман (председатель,

единственный в России морской врач-еврей, контр-адмирал в отставке, действительный статский советник); Г.А. Гольдберг (товарищ председателя, присяжный поверенный); врачи: Н.Р. Ботвинник (казначей), М.С. Шварцман (секретарь), Я.Г. Бавли, В.И. Бинштоп, А.М. Брамсон, М.М. Гран, Г.И. Дембо, А.В. Залкинд, Я.Б. Эйгер; инженер путей сообщения С.Э. Вейсблат. К 1 января 1914 г. в ОЗЕ состояло 560 членов. Были сформированы комиссии: санитарно-статистическая; финансовая; литературно-библиотечная; юридическая; по лечебно-санитарному делу; по физическому воспитанию.

В книге рассказывается, как в течение 1913 г. открылся ряд отделений общества (Киевское, Одесское, Витебское и др.), позже были организованы отделения ОЗЕ в Москве, Харькове, Орле, Вологде и других городах. ОЗЕ имело амбулатории-поликлиники, больницы, санатории для туберкулезных. Автор подчеркивает, что Центральный комитет общества постановил, что учреждения общества, как и всякие медицинские учреждения, должны принимать нуждающихся всех национальностей. Большое внимание уделялось в ОЗЕ работе с детьми: устраивались летние детские площадки и детские колонии (прообразы летних лагерей), предпринимались шаги по введению гимнастики в еврейских школах, охране материнства и младенчества (еврейский вариант учреждения «Капля молока»), дошкольному воспитанию.

Одним из основных направлений деятельности общества с момента его организации была просветительская миссия, связанная с мерами по распространению сведений по гигиене и санитарии. Общество издало на идише брошюры о парше, трахоме, чесотке, коклюше и др., сборник, посвященный летним колониям, а также 10 плакатов с гигиеническими наставлениями; на русском языке общество издало 3 выпуска «Трудов Общества». Было предпринято санитарное обследование школ и физического состояния школьников. Первоочередное внимание уделялось вопросам организации популярных лекций. Велась научная работа, существенные результаты были получены в области статистических исследований различных аспектов жизни евреев.

Но эта планомерная работа была прервана с началом Первой мировой войны, принесшей неисчислимые бедствия еврейскому народу. Миллионы людей стали беженцами, миллионы детей остались без крова, без пищи, без отца, часто и без матери. Яркие и эмоциональные воспоминая очевидцев этих бедствий помещены в книге Г.М. Позина. Все еврейские общественные организации, в том числе и ОЗЕ, объединились в деле помощи евреям во фронтовой полосе. На 15 декабря 1917 г. в ведении Петроградского комитета ОЗЕ были 5 больниц на 182 койки; 36 амбулаторий; санатории для туберкулезных в Алуште, Ялте и Евпатории; 8 консультаций для грудных детей и «Капли молока» на 1400 детей; 64 детских очага с количеством детей 6680; 2 бо-

гадельни, столовые для детей. Деятельность ОЗЕ охватывала почти полмиллиона еврейского населения.

В четвертой главе монографии рассказывается о том, с каким энтузиазмом встретили Февральскую революцию 1917 г. сотрудники ОЗЕ. Начался выпуск журнала «Известия ОЗЕ», который регулярно выходит с середины 1917 г. по конец 1919 г. и освещает всю многогранную работу ОЗЕ. Помимо основных забот, связанных с помощью пострадавшим от войны, общество активно занималось и другими вопросами: разработкой программы деятельности еврейской общины в области здравоохранения, которая должна была составить основу доклада на Всероссийском еврейском съезде (который так и не состоялся), изданием материалов для детских очагов и детских садов, подготовкой воспитателей. Была издана книга М.М. Штейнгауз «Летние детские колонии» — капитальный труд, посвященный истории возникновения детских колоний и практике работы в них ОЗЕ. Общество организовало центральную библиотеку по вопросам здравоохранения евреев, включающую до 5000 названий.

В книге рассказывается и о сложных отношениях ОЗЕ и советской власти. Руководство ОЗЕ крайне отрицательно восприняло октябрьский переворот, пытаясь сохранить независимость от новой власти, подтвердив принцип аполитичности в области врачебно-санитарного дела. Еврейские организации формально не были закрыты после установления советской власти, существовал даже Еврейский комиссариат, впрочем, почти бессильный. По мнению Г.М. Позина, при временных уходах советской власти (Западный край и Украина) еврейские аполитичные общественные организации — такие как ОЗЕ — были даже полезны большевикам в противовес правым и сионистским. Но Еврейский комиссариат стремился постепенно перенять весь аппарат этих организаций и внутренне укрепиться, а после этого его ответственные руководители считали дальнейшее существование ОЗЕ просто вредным. Об этом открыто говорилось при встречах еврейских коммунистов с представителями еврейских организаций. Не ограничиваясь словами, Еврейский комиссариат все время старался чинить препятствия работе организации. Формальности при получении денег с текущих счетов, затруднение в получении командировок для проездов, ревизии и т.п. мелкие придирки создавали в условиях Советской России целую систему фактического удушения организации.

Г.М. Позин приводит исключительно интересные документы, из которых следует, что в определенный момент еврейские организации попытались добиться «легализации» правовых условий деятельности через правительство. Через Еврейский комиссариат действовать было невозможно: по словам одного из деятелей ОЗЕ, «*все скорпионы против еврейских организаций исходили именно оттуда*». В книге подробно описано, с какой изобретательностью руководство ОЗЕ пы-

талось добиться легализации его существования. Были удачные попытки получить бумаги, одобряющие деятельность ОЗЕ, в наркоматах здравоохранения и образования. Правда, оказалось, что на местах эти бумаги силы не имели (!). В книге рассказано о спорах по вопросу переноса руководящих органов ОЗЕ в Москву, о создании высшего органа еврейских организаций — Центрального Петроградского объединенного комитета, осуществлявшего координацию и объединение обществ (ЕКОПО, ОЗЕ, ОРТ и ОПЕ). Яркой и драматической страницей жизни ОЗЕ явился приезд американских представителей «Джойнта» для оказания помощи евреям, пострадавшим от погромов. Благодаря их приезду и обещанию большой суммы денег от американских евреев советское правительство приостановило закрытие ОЗЕ. В книге подробно описаны встречи еврейских активистов с американцами, тщетные попытки убедить последних иметь дело только с общественными организациями, а не с правительством. Вначале работа ОЗЕ оживилась, но после отъезда второй американской миссии начался открытый поход против еврейских организаций, подробности которого описаны в книге. В результате в 1921 г. ОЗЕ закрывают.

Из приведенных в монографии документов явствует, что после официального закрытия основатели ОЗЕ еще некоторое время (1923–1924 гг.) имели возможность осуществлять медицинскую и санитарно-просветительскую деятельность на средства «Джойнта». Поступающими в Россию средствами «Джойнта» распоряжался А.М. Брамсон. Несмотря на очень сложные обстоятельства, деятели ОЗЕ продолжают заниматься научной работой. Через еще функционирующее Еврейское историко-этнографическое общество удается издать 3 сборника «Вопросы биологии и патологии евреев» (в 1926, 1928 и 1930 г.). Г.М. Позин отмечает, что эти сборники попали в спецхраны библиотек и находились там даже в эпоху перестройки (они попали в сводный список запрещенных изданий Главлита только в 1988 г.).

Особенно интересно описана в книге судьба «наследников» ОЗЕ. В Польше, Литве, Латвии, Румынии, а также в странах Центральной и Западной Европы вскоре после окончания Первой мировой войны открылись филиалы ОЗЕ (OSE, OZE). После прихода к власти нацистов в 1933 г. Всемирный центр ОЗЕ находился в Париже (в 1940–1945 гг. в Нью–Йорке). В годы войны помощь евреям оккупированных стран оказывал небольшой филиал в Женеве. В это время основная работе ОЗЕ проводилась в Северной Африке, Латинской Америке и Палестине (Израиле). После войны ОЗЕ действует в Европе (десять стран), Америке (девять стран), Африке (четыре страны) и в Израиле. В качестве неправительственной организации с правом совещательного голоса ОЗЕ аккредитовано при Экономическом и социальном совете ООН, Детском фонде ООН (ЮНИСЕФ) и Всемирной организации здравоохранения. В настоящее время центральные органы ОЗЕ на-

ходятся в Париже (автор этих строк встречался с их деятелями, которые с благодарностью вспоминают российских основателей своей организации. — *А.О.*). В России и странах СНГ преемниками ОЗЕ в определенной степени являются еврейские благотворительные организации: Хесед, Ева, Шаарей Цедек.

Историческая монография Г.М. Позина бесспорно является важным научным трудом. Эта книга вводит в научный оборот совершенно неизвестные до сих пор источники и извлекает из забвения старые работы членов ОЗЕ. В то же время нельзя не признать, что работа больше знакомит читателя с источниками по истории ОЗЕ, чем анализирует их. Автор предоставляет читателю сделать это самому. Впрочем, научный историографический анализ документов — дело профессионалов, а ведь автор книги — не профессиональный историк, а инженер, доктор технических наук и профессор, автор около 250 статей и многих монографий по промышленной вентиляции. Кроме того, книга могла бы стать лучше, если бы она прошла научное редактирование и была бы оформлена с соблюдением принятых в историографии правил. Но невзирая на эти замечания книга «Общество охранения здоровья еврейского населения. Документы, факты, имена» написана живо и читается легко, несмотря на свой документальный характер. История ОЗЕ, описанная в книге Г.М. Позина, будет интересна и важна всем занимающимся изучением истории российского еврейства и интересующимся ею.

# КРАТКИЙ ОБЗОР НОВЫХ КНИГ ПО ИУДАИКЕ

**БЕЛОВА О., ПЕТРУХИН В. Еврейский миф в славянской культуре. — М., Иерусалим: Гешарим, 2008. — 560 с.**

Монография российских ученых посвящена образу еврея в славянской книжной и народной традиции. На основе исторических и фольклорно-этнографических источников авторы рассматривают сложный комплекс этнокультурных стереотипов, которые сформировались в фольклоре и книжности славянских народов в отношении еврейского народа, еврейской религии и обычаев. Исследование опирается на аутентичный материал, собранный как в российских и зарубежных архивах, так и во время полевых исследований в регионах, входивших в «черту оседлости» (западные области России, Украина, Белоруссия, Восточная Польша).

**ДИНУР Б.-Ц. Мир, которого не стало. Воспоминания и впечатления (1884–1914). — М., Иерусалим: Гешарим, 2008. — 545 с.**

Первый перевод на русский язык воспоминаний выдающегося израильского историка и общественного деятеля, одного из основателей Иерусалимской историографической школы профессора Бен-Циона Динура (1884–1973). Основываясь на своих личных записях и дневниках, автор воссоздает подробную картину еврейской общественно-политической жизни в Российской империи и Германии. Уникальный исторический материал, представленный в воспоминаниях Динура, присущий автору дар проницательного наблюдателя и рассказчика позволяют читателю по-новому взглянуть на жизнь различных слоев российского общества на рубеже веков. Настоящее издание снабжено специально написанным для него подробным комментарием.

**История и коллективная память. Сборник статей по еврейской историографии. М., Иерусалим: Гешарим, 2008. — 231 с.**

В настоящем сборнике представлены наиболее значимые исследования, прямо или косвенно связанные с полемикой вокруг книги Й.Х. Йерушалми «Захор: Еврейская история и еврейская память», вышедшей в русском переводе в 2004 г. Статьи крупных современных

американских и израильских историков и культурологов посвящены историцизму в раввинистической литературе, еврейской историографии в Средние века, коллективной памяти о погромах Богдана Хмельницкого, становлению и взаимодействию мифов о Масаде и Холокосте в сознании современных израильтян. Сборник освещает в разных ракурсах проблематику истории и памяти в еврейской культуре, традиционно полагаемой самой исторической из всех древних культур, и знакомит читателя с методическими направлениями в этой области.

**КОТИК Е. Мои воспоминания. — СПб., Москва, Иерусалим: Европейский университет в Санкт-Петербурге — Межфакультетский центр «Петербургская иудаика», Гешарим, 2009. — 367 с.**

Первая публикация русского перевода выдающегося памятника еврейской мемуаристики, опубликованного на идише в 1912 г. Автор воспоминаний — Ехезкел Котик (1847–1921), выходец из белорусского города Каменец, мелкий торговец и хозяин популярной кофейни в Варшаве, наделенный недюжинным талантом рассказчика, сумел воссоздать яркую панорамную картину религиозной, социальной, культурной и экономической жизни еврейского общества в «черте оседлости» в середине XIX в. Воспоминания Котика были высоко оценены современниками, литературными критиками и классиками идишской литературы, и до сегодняшнего дня они являются важнейшим источником наших знаний о внутренней жизни традиционного еврейского общества в России. Котик написал три книги воспоминаний, но опубликованы были только первые две. В настоящем издании представлена первая, наиболее значимая и популярная часть его воспоминаний. Она снабжена подробными комментариями и глоссарием, специально составленными для этого издания петербургским идишистом В. Дымшицем.

**СМИЛОВИЦКИЙ Л. Евреи в Турове: история местечка Мозырского Полесья. — Иерусалим, 2008. — 799 с.**

Обширная монография израильского исследователя относится к жанру региональной истории. Она посвящена еврейской общине Турова — одного из древнейших городов Белоруссии. Подробно рассматриваются экономическая, национальная, культурная и духовная жизнь, вопросы образования, семьи и быта в еврейской среде, а также влияние внешних социальных и политических факторов на еврейское население Турова и его окрестностей. Основываясь на многочисленных архивных документах, статистических сборниках, периодической печати и воспоминаниях жителей Турова, автор дает подробную характеристику жизни еврейского местечка с конца XVIII до середины

XX вв. Монография снабжена именными указателями, многочисленными статистическими таблицами и иллюстрациями.

ХАЗАН В. **Пинхас Рутенберг. От террориста к сионисту. Опыт идентификации человека, который делал историю.** В 2 т. — М., Иерусалим: Гешарим. 2008. — 976 с.

В новой монографии израильского литературоведа рассказывается об уникальной судьбе известного русского революционного деятеля, члена эсеровской партии Пинхаса (Петра) Рутенберга (1879–1942). Находясь в эмиграции, Рутенберг увлекся идеей еврейского национального возрождения и примкнул к сионистскому движению. В 20–е и 30–е гг. он занимает влиятельные позиции в общественно-политической жизни еврейского ишува и становится пионером электрификации Эрец-Исраэль, создателем первой в стране электрической компании.

Основываясь на обширнейшем архивном материале, впервые вводимом в научный обиход, Хазан создает подробную документированную биографию Рутенберга, которая объединяет различные сферы его деятельности и представляет в новом свете вклад этого необыкновенного человека в историю как русского революционномго движения, так и сионизма. Монография снабжена указателем имен и специальным приложением, в котором приводятся многочисленные архивные документы и отдельные статьи Рутенберга.

BRANDON R., LOWER W. (Ed.) **The Shoah in Ukraine. History, Testimony, Memorialization. — Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 2008. — 378 pp.**

БРЭНДОН Р., ЛАУЭР У. (Ред.) ***Шоа* на Украине. История, свидетельства, мемориализация. — Блумингтон, Индианаполис: Изд–во Индианского ун–та, 2008. — 378 с.**

Сборник исследований, посвященных судьбе украинского еврейства в годы Второй мировой войны. Основываясь на богатейших архивных материалах из бывших советских архивов, которые стали доступны для исследователей только в последние два десятилетия, на документальных свидетельствах, хранящихся в Мемориальном музее Холокоста в Вашингтоне, и на материалах судебных процессов над нацистскими преступниками, авторы представленных в сборнике статей воссоздают подробную картину массового уничтожения евреев нацистами и местными коллаборационистами на территории современной Украины. Исследователи не только анализируют политику германских властей по отношению к еврейскому населению

Имперского комиссариата Украины и смежных с ним областей, но и обсуждают целый ряд вопросов, имеющих первостепенное значение для региональной истории Холокоста. Среди них — сложные межэтнические отношения на Украине в предвоенные и военные годы, участие этнических немцев в акциях по уничтожению евреев, германско-румынское сотрудничество на Украине, отношение к Холокосту в послевоенные годы и др.

**DEAN M. Robbing the Jews. The Confiscation of Jewish Property in the Holocaust, 1933–1945. — Cambridge University Press, 2008. — 437 pp.**

**ДИН М. Ограбление евреев. Конфискация еврейской собственности в годы Холокоста, 1933–1945. — Изд-во Кембриджского ун-та, 2008. — 437 с.**

Широкомасштабная конфискация еврейской собственности являлась интегральной частью нацистской политики массового уничтожения евреев как на территории рейха, так и на оккупированных нацистами территориях. В настоящей монографии английского историка Холокоста подробно анализируется взаимосвязь между этими двумя аспектами «окончательного решения» еврейского вопроса. Главным объектом исследования является формирование и функционирование механизмов грабежа еврейского населения, действовавших в Германии и союзных с ней странах. Монография состоит из двух частей: в первой обсуждаются экономические преследования евреев в Германии и Австрии в 1933–1941 гг., вторая часть посвящена конфискациям в период массовых депортаций и расстрелов на оккупированных землях Восточной и Западной Европы, а также в странах — союзницах Германии. Рассматривая ход конфискации еврейского имущества в контексте социальной динамики Холокоста, исследователь характеризует различные этапы и модели этого процесса, прослеживает перемещение конфискованного имущества и выясняет, в чью собственность (общественную или индивидуальную) оно переходило. Отдельно обсуждается вопрос об участии местного населения, частных компаний и нейтральных стран в конфискации и реализации еврейской собственности.

**ELIOR R. Dybbuks and Jewish Women in Social History: Mysticism and Folklore. — Jerusalem–New-York: Urim Publications, 2008. — 128 pp.**

**ЭЛИОР Р. Диббук и еврейские женщины в социальной истории: мистика и фольклор. — Иерусалим, Нью-Йорк: изд-во Урим, 2008 — 128 с.**

Новая книга израильской исследовательницы еврейской мистики посвящена социокультурному анализу феномена, получившего

широкое распространение в религиозной жизни евреев в позднее Средневековье и в начале Нового времени: вере в *диббук*, вселение души умершего в тело живого человека. Главное внимание в этом исследовании уделяется гендерному вопросу — роли женщин как непосредственных участниц описываемого явления. Всесторонне рассмотрев социально-исторический контекст формирования верований, связанных с диббуком, в еврейском обществе XVI–XVII вв., исследовательница обращается к более специфическим вопросам: общественное значение феномена диббука, его связь с магией и каббалой, ритуал изгнания диббука, диббук и церемония бракосочетания и др. В заключение автор обсуждает знаменитую пьесу Ан-ского «Диббук», которая во многом способствовала проникновению этого народного верования в современную культуру.

**FALK A. Anti-Semitism. A History of Contemporary Hatred. — Westport, Connecticut; London, 2008. — 303 pp.**

**ФАЛЬК А. Антисемитизм. К истории современной ненависти. — Вестпорт, Коннектикут; Лондон, 2008. — 303 с.**

Монография израильского психолога предлагает новый взгляд на антисемитизм как на сложное психопатологическое явление, адекватное понимание которого невозможно без соотнесения с коллективными подсознательными процессами. Основываясь на многочисленных современных исследованиях социопсихологов и психоаналитиков, в той или иной степени затрагивающих проблемы ксенофобии и антисемитизма, автор выявляет психологические аспекты различных типов ненависти к евреям в современном мире, таких как расовый антисемитизм, нацистский антисемитизм, антисионизм, отрицание Холокоста и др.

**GRIES Z. The Book in the Jewish World, 1700–1900. — Oxford, Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2007. — 251 pp.**

**ГРИС З. Книга в еврейском мире, 1700–1900. — Оксфорд, Портленд, 2007. — 251 с.**

Печатное слово имело огромное значение в жизни еврейского традиционного общества; оно сыграло немалую роль и в распространении новых идей, изменивших его облик в Новое время. Тем не менее еврейскому книгопечатанию не уделялось достаточного внимания в современных научных исследованиях. В этом отношении выход в свет монографии израильского ученого, представляющей собой расширенную переработку его более раннего исследования «Книга как культурный посредник, 1700–1900», опубликованного на иврите в

2002 г., является важным научным событием. Зеев Грис предлагает взглянуть на важнейшие социально-культурные процессы, происходившие в еврейской среде в эпоху глубоких общественно-политических преобразований, сквозь призму книжного дела. Такой подход позволяет ему провести ревизию некоторых устоявшихся представлений о процессе формирования современной еврейской культуры. Среди обсуждаемых автором вопросов — место традиционных жанров (галахической, экзегетической, этической и каббалистической литературы) в еврейском литературном каноне Нового времени, роль литературы на идише в распространении светских знаний, характер новой литературы на иврите, природа книжного бума XVIII–XIX вв. и его влияние на развитие новой еврейской культуры, центры еврейского книгопечатания и пути распространения книжной продукции и многое другое. Монография снабжена подробными именными и библиографическими указателями.

**KIZILOV M. The Karaites of Galicia. An Ethnoreligious Minority among the Ashkenazim, the Turks and the Slavs, 1772–1945. — Leiden, Boston: Brill, 2009. — 461 pp.**

**КИЗИЛОВ М. Караимы Галиции. Этнорелигиозное меньшинство среди ашкеназов, тюрков и славян, 1772–1945. — Лейден, Бостон: Бриль, 2009. — 461 с.**

Обширное исследование истории, этнографии и самоидентификации караимов в Восточной Галиции в период с 1772 г. (первого раздела Польши) и до сегодняшнего дня. Автор рассматривает караимскую общину региона как отдельную этнокультурную группу, занимающую особое место в австрийском, а позднее — в польском обществе. В монографии обсуждается политика властей по отношению к караимам, внутренняя структура и облик караимских общин в Галиции, контакты между караимами и окружающим их населением: христианами и евреями-раббанитами. Отдельная глава посвящена деятельности одиозного караимского лидера Серайи Шапшала и формированию тюркской самоидентификации галицийских караимов. В приложении к монографии приводятся документы, фольклорные тексты и фотографии.

**The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / Ed. Hundert G.D. — New Haven, London: Yale University Press, 2008. — 2 vol., 1166 pp., 2400 pp.**

**Энциклопедия восточноевропейского еврейства ИВО / Ред. Хундерт Г.Д. В 2 т. — Нью-Хейвен, Лондон: Изд-во Йельского ун-та, 2008. — 2 тт., 1166 с., 2400 с.**

Фундаментальное справочное издание, подготовленное Институтом еврейских исследований ИВО, отражает современное состояние научных знаний по истории и культуре евреев Восточной Европы с раннего Средневековья до наших дней. В создании этого беспрецедентного по своему масштабу систематизированного свода знаний участвовало 450 специалистов из 16 стран, что позволило максимально полно представить все многообразие еврейской цивилизации, сформировавшейся на протяжении многих столетий в странах Восточной Европы. Составители энциклопедии стремились затронуть все аспекты жизни евреев региона, поэтому наряду с биографическими и историко-географическими статьями в ней представлены и многочисленные тематические статьи. Энциклопедия снабжена богатым иллюстративным и библиографическим материалом.

**YOVEL Y. The Other Within. The Marranos: Split Identity and Emerging Modernity. — Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2009. — 490 pp.**

**ЙОВЕЛЬ Й. Чужой в доме. Марраны: расколотая идентичность и модернизация. — Принстон, Оксфорд: Изд-во Принстонского ун-та, 2009. — 409 сс.**

Массовое обращение испанских и португальских евреев в христианство в результате преследований и изгнаний XIV—XV вв. привело к формированию исключительного для еврейской и европейской истории феномена: крещеные евреи и их потомки, называемые марранами, или конверсос, — став частью христианского общества, продолжали сохранять в той или иной степени, осознанно или нет, определенные связи с еврейской религиозной традицией. В своей новой монографии американский историк Ирмияху Йовель обращается к исследованию этого феномена в широком историко-культурном контексте. Отказываясь от принятого в классической израильской историографии подхода, в соответствии с которым история марранов автоматически рассматривалась как интегральная (хотя и периферийная) часть еврейской истории, и в то же время не разделяя стремления некоторых испанских исследователей представить марранов как органичную часть испанской (или португальской) культуры, Йовель предлагает использовать в отношении этого явления современные культурологические модели множественной идентичности, оппозиции «свой»–«чужой» и т.п. Такой подход позволяет ученому по-новому взглянуть на место марранов как в еврейском, так и в христианском обществе на исходе Средневековья и в Новое время и выявить их роль в развитии процессов секуляризации и модернизации в Европе.

**גור אלרואי, המהפכה השקטה, ההגירה היהודית מהאימפריה הרוסית 1875–1924. ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ח. – 281 ע.**

**ГУР АЛРОИ. Тихая революция. Еврейская эмиграция из Российской империи, 1881–1924 гг. Иерусалим: Центр Залмана Шазара, 2008. — 281 с.**

Новаторская монография израильского историка посвящена одному из наиболее значимых явлений в еврейской истории Нового времени — массовой эмиграции из Восточной Европы в страны Америки и в Эрец-Исраэль. Особенностью подхода Алрои к этой достаточно разработанной теме является то, что процессы эмиграции рассматриваются в тесной связи с экономическими, социальными, демографическими и политическими реалиями еврейского общества в Российской империи в XIX — начале XX столетия. Процессы интеграции эмигрантов на их новой родине намеренно оставлены за рамками исследования, и основное внимание уделяется реконструкции облика еврейской эмиграции на макро- и микроуровне. Основываясь на архивных материалах различных организаций, отслеживавших перемещение эмигрантов и предоставлявших им посильную помощь (Еврейское колонизационное общество, Всемирная сионистская организация, Еврейское территориальное общество и др.), Алрои описывает основные этапы пути эмигранта из местечка в «черте оседлости» к вожделенной цели, будь то США, Канада, Аргентина, Южная Африка или Эрец Исраэль. Среди обсуждаемых автором вопросов — побудительные причины эмиграции, роль погромов и экономических факторов в формировании эмиграционного движения, влияние эмиграции на еврейскую семью, отношение к эмиграции различных идеологических движений в еврейском обществе и др. В исследовании приводится и анализируется богатый статистический материал, представленный в виде таблиц и графиков.

**ישראל ברטל, קוזק ובדווי, "עם" ו"ארץ" בלאומיות היהודית. – תל-אביב: עם עובד, 2007. – 287 ע'**

**БАРТАЛЬ И. Казак и бедуин. «Народ» и «Земля» в еврейском национализме. — Тель-Авив: Ам Овед, 2007. — 287 с.**

В сборнике статей и эссе выдающегося израильского историка Исраэля Барталя представлены его работы последних полутора десятилетий, посвященные различным аспектам еврейского национализма. Еврейское национальное движение рассматривается исследователем в широком социокультурном контексте глобальных изменений, произошедших в еврейском традиционном обществе Восточной Европы в Новое время. Разрушение институтов общинного самоуправления в результате целенаправленной политики абсолютистской власти и

проникновение новых идей во внутренний интелектуальный дискурс восточноевропейского еврейства способстствовали появлению принципиально новых моделей еврейской идентичности. Эти модели, сочетавшие в себе элементы традиционных представлений с современными идеологическими веяниями, стали основой различных направлений в еврейском национальном движении. В собранных в настоящей книге исследованиях Исраэль Барталь стремится выявить глубинные связи между «старым» и «новым» в различных национальных идеологиях, получивших распространение в еврейском обществе второй половины XIX — начала XX вв., как в Восточной Европе, так и в Земле Израиля.

**מרדכי זלקין, אל היכל ההשכלה, תהליכי מודרניזציה בחינוך היהודי במזרח אירופה במאה התשע-עשרה. - בני-ברק: הוצאת הקיבוץ המיוחד, 2008. – 224 ע'**

ЗАЛКИН М. «На **пути к храму Просвещения»: процессы модернизации еврейского образования в Восточной Европе в XIX веке. — Бней-Брак:** ха-Кибуц ха-меухад, **2008. — 224 с.**

В своей новой монографии израильский исследователь — специалист по истории движения еврейского Просвещения (Хаскала) в Восточной Европе обращается к тем изменениям, которые произошли в системе еврейского образования в Российской империи в XIX столетии. Подробно проанализировав структуру и особенности еврейского традиционного начального образования (обучение в хедере), автор прослеживает процессы трансформации педагогических идеалов в определенных кругах еврейского общества под влиянием идеологии Хаскалы и европейского Просвещения. По мнению ученого, школы нового типа, созданные энтузиастами Хаскалы в России, стали эффективным инструментом распространения идей Просвещения и способствовали превращению еврейских просветителей из небольшой маргинальной группы единомышленников во влиятельное и хорошо организованное общественное движение, во многом определившее дальнейшее развитие еврейского общества и еврейской культуры в Российской империи. В центре внимания исследователя — формирование педагогических идеалов новой системы образования и влияние на нее русской педагогики, программа обучения, структура и функционирование модернизированных школ, личность учителя-*маскила* и его роль в образовательном процессе и многое другое.

**ישראל קנוהל, מאין באנו. הצופן הגנטי של התנ"ך. – אור יהודה: דביר , 2008. – 224 ע'**

**КНОЛЬ И. Откуда мы пришли. Генетический код Библии. — Ор Йехуда: Двир, 2008. — 224 с.**

Исследование израильского ученого-библеиста предлагает новый взгляд на проблему этногенеза еврейского народа и ее отражение в библейском тексте. Кноль утверждает, что Древний Израиль возник в результате смешения трех этнических групп: беженцев из северных регионов Сирии, ханаанеян из района Шхема и бежавших из Египта еврейских рабов. Верования и обряды каждой из этих групп нашли отражение в библейском повествовании об эпохе патриархов и об исходе из Египта и стали основой формирования единой религии — библейского иудаизма. Исходя из этого базисного предположения, автор дает оригинальную интерпретацию ряда вопросов, занимавших исследователей Библии: происхождение имени Исраэль, исторические основы рассказа об исходе из Египта, связь между религией Моисея и религиозной реформой фараона Эхнатона, завет на горе Синай, характер религии патриархов и др.

# SUMMARIES

Dmitry Kopeliovich
**Intertextuality in Jewish Literature of the Second Temple Period**

This study examines the issue of the intertextual relations in Jewish literature of the Second Temple period, focusing on the biblical book of Esther. The first part presents hidden narrative links between Esther and more ancient biblical stories, such as Abram and Sarai in Egypt (Genesis 12), the Exodus narrative, and the war of King Saul against Amalek (1 Samuel 15). It becomes evident that Esther's story is built like a mirror reflection of the ancient plots and appears as their antithesis. The author of Esther wanted to correct what seemed to him as 'the moral faults' of his predecessors. His composition is, in fact, an apology for Israel and its faith, and he strives to create an ideal image of his people.

The second part of the article discusses critical views of the book of Esther by later Hellenistic writers who rejected some of its conceptions and ideas. Thus the author of 3 Maccabees was not satisfied with the idea of a hidden miracle and wrote instead a 'looking glass' redemption story that does not conceal God's role in the events. Another example is the book of Judith, which describes an ideal woman who saved her people from the enemies' invasion. In contrast to Esther, this heroine does not hide her ethnic identity, of which she is proud, does not hesitate to act, is faithful to Jewish law and — most important — does not defile herself by coition with a heathen. She is thus an 'anti-Esther' character or her mirror reflection. So, in a sense, later writers of the Hellenistic period did to the book of Esther exactly what the author of Esther tried to accomplish with regard to ancient biblical stories.

Boris Kotlerman
**The Evil Spirit as a Way of Cultural Expression of Social Problems**

The marvelous story of the *Safed dibbuk*, published for the first time in the Yiddish *Mayse-bukh* (Basel, 1602), appeared in XVII century in several variants. The present comparative textual study deals with similarities and diversities between the first printed version and the Hebrew texts of *Sefer nishmat khayim* by Menashe Ben-Yisrael (Amsterdam, 1652) and *Sefer divre Yosef* by Yosef Sambari (Cairo, 1673?). Only the *Mayse-bukh*, explicitly mentions a sexual "deviation" (sodomy) that is punished in the story. While

the Hebrew variants are centered on the praise of the Kabbalistic teachings of Rabbi Isaac Luria (1534–1572), the Yiddish version may reflect a real event, with the *dibbuk* providing for a cultural expression of certain social problems.

**Lara Lempertiene**
**"Hagiography" of the Haskalah: Construing the Image of an Ideal Jew in Early Maskilic Periodicals**

This article discusses — on the basis of publicist writings and journalism — the characteristics of the educational and ideological program, which the first and second generation of *maskilim* in Germany and in Austria–Hungary began to implement. This program, many features of which were later assimilated by the Russian *maskilim*, aimed at constructing a new Jewish identity by redefining its traditional components: abandoning some of them, and on the other hand, enriching Jewish identity with new elements meant to bring Judaism closer to the cultures of the surrounding peoples. The author focuses on the genre of biographies as an important channel for disseminating the above program, analyzing the relevant texts in the first maskilic Hebrew periodicals: *Ha-meassef* of Germany, *Bikkurei ha-Ittim* of Austria-Hungaria, and *Pirqei Tsafon* and *Ha-karmel* of Russia.

**Igor Semyonov**
**The Metamorphoses of the Epithet "Jewish" in Dagestanian Traditional Stories**

The article analyzes a number of traditional narratives, where inhabitants of some Dagestanian villages are branded as either "Jews" or "Armenians", "Georgians" or "Russians". The author suggests that in the majority of such instances all the above epithets are synonyms of the term "ancient".

**Velvl Chernin**
***"S'iz nito do keyn Got's kozakn"*: The Religious Life of Soviet Jewry and Soviet Jewish Literature from the 1960s to the 1980s.**

This study examines those relatively rare instances when Soviet Jewish authors, writing in various languages, touched on religious topics in their works. This was done under conditions of an atheistic ideological pressure by a totalitarian regime, which was greatly felt in Soviet literature as a whole and in Yiddish Soviet Literature in particular. The article focuses on a comparative analysis of two short stories — one, in Yiddish, *Di fledermoyz* (*The Bat*) by Heshl Rabinkov was officially published, whereas the second, in Hebrew, *Esrim Ha-gibborim* (*Twenty Heroes*) by Zvi Preygerzon, remained

unpublished. Their plots are quite similar — both short stories deal with an attempt to reestablish a Jewish religious community in the Soviet Union of the post–Stalin era, but the attitudes to these attempts — of the "legal" Yiddish writer and the clandestine Hebrew one — differ substantially.

Avraham Grossman
**Religious Polemics and Moralizing Tendency in Rashi's Commentary to the Torah**

The article suggest a revision of the existing view, according to which Rashi in his commentaries to the Torah was governed exclusively by exegetical concerns — the need to single out the difficult places in the biblical text and to clarify their meaning. The author argues that, in fact, Rashi's choice of midrashic motifs was sometimes far from purely exegetical, tailored instead to propagate the commentator's own outlook and/or to address the concrete concerns of his time — mainly, the polemic with Christianity. Thus, polemical anti-Christian strategies may be discerned both in Rashi's interpretation of certain biblical passages, and in his appraisal of some protagonists of the Torah narrative. In addition to that, Rashi seems to have ascribed a great importance to certain cherished religious and moral values and was eager to incorporate their discussion — even if sometimes artificially — into his commentary.

Uriel Simon
**Peshat Exegesis of Biblical Historiography: Historicism, Dogmatism, and Medievalism**

The article deals with the following question: to what extent were the philological-contextual (*peshat*) exegetes of the Middle Ages open to the biblical historical perspective — in spite of their beliefs concerning the sanctity of Scripture on the one hand, and their medieval mentality on the other? A number of characteristic tendencies are outlined.

In the light of absence of contemporary historiography, the conventional solution for them seems to have been to theologize and moralize the accounts in Genesis and biblical historiography in general. Only a few exegetes recognized the value, albeit secondary, of chronological, genealogical, and demographic data.

The sages' commitment to the eternal status of the Jewish commandments and ethics is buttressed by midrashim that describe the Patriarchs as having observed all of the commandments. In the Spanish School, the image of Abraham as a Talmudic scholar is paradoxically transformed into that of a medieval scholar who observes all of the commandments that were revealed to him through his inquiry.

In accordance to the medieval perception of history and science as "static", the *peshat* exegetes had little hesitation about interpreting Scripture in the light of their own times.

Responding to obvious biblical anachronisms, some exegetes do reach a historical perspective regarding the time of the book's composition, the identity of its author, and even its internal evolution.

# Сведения об авторах

**Авраам Гроссман** — профессор, Еврейский Университет в Иерусалиме, отделение истории еврейского народа.

**Борис Котлерман** — доктор философии, университет Бар-Илан, отделение еврейской литературы, Центр изучения идиша им. Рены Косты.

**Дмитрий Копелиович** — Еврейский университет в Иерусалиме, отделения библеистики и религиоведения; университет Бар-Илан, отделение иудаики.

**Лара Лемпертене** — доктор философии, Вильнюсский университет.

**Игорь Семенов** — кандидат исторических наук, научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра Российской АН, Махачкала.

**Уриэль Симон** — профессор, университет Бар-Илан, отделение библейских исследований.

**Дмитрий Фельдман** — кандидат исторических наук, Российский государственный архив древних актов.

**Велвл Чернин** — доктор философии, Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке, Еврейский ун-т в Иерусалиме.

## Памятка для авторов журнала

Статья представляется в редакцию в виде файла в формате Word. Объем статьи 1.5–2 а.л.

Список используемой и цитируемой литературы и архивных источников с комментариями должен быть помещен в конце статьи и пронумерован. Номера ссылок приводятся в тексте над строкой. Библиографическое описание источников дается по действующему стандарту, как это принято в современной научной литературе.

К статье прилагается краткое резюме на английском языке объемом не более 0,5 с.

Статьи направлять по адресам:
129009, Москва, Моховая, 11. комн. 334а
cjs@iaas.msu

Chais Center for Jewish Studies in Russian
Institute of Jewish Studies
The Hebrew University of Jerusalem
Mount Scopus, Jerusalem 91905
Israel
chais_center@savion.huji.ac.il

Гешарим, Иерусалим 5770
Мосты культуры, Москва 2009

*Вышли из печати*

## ИВРИТ: Проблемы языкознания в современном Израиле. Сборник статей

Сборник содержит статьи, отражающие некоторые направления современного языкознания в Израиле. Книга рассчитана на широкий круг читателей: лингвистов, филологов, студентов иудаики, обладающих базовым знанием иврита и интересующихся вопросами исторического языкознания, проблемами языка Кумрана, Мишны и других пластов иврита, историей глагольной системы или вопросам современного языкового планирования. Все статьи впервые печатаются по-русски, большинство из них не доступны в переводах на европейские языки.

*60 x 90 / 16*
*25 п.л.*

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (495)792-3856
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel. (972)-2-624-2527
Fax (972)-2-624-2505
e-mail: www.gesharim.org

Гешарим, Иерусалим 5770
Мосты культуры, Москва 2009

*Вышли из печати*

Алек Эпштейн

## Израильтяне и палестинцы: От конфронтации — к переговорам и обратно

В монографии, написанной известным историком и политологом д-ром Алеком Д. Эпштейном, анализируется ход переговорного процесса между израильскими и палестинскими лидерами в 1990-е — 2000-е годы, начиная от контактов, предшествовавших Соглашению Осло и до настоящего времени. История дипломатической деятельности, в которую были вовлечены как представители сторон, так и влиятельные международные посредники, дополняется рассмотрением опросов общественного мнения, позволяющих оценить, насколько государственные деятели могут рассчитывать на поддержку со стороны социума в случае инициирования ими тех или иных шагов, направленных на изменение сложившейся в настоящее время ситуации.

Книга, базирующаяся на документах и свидетельствах, большая часть из которых никогда не публиковались по-русски, представляет интерес как для дипломатов и экспертов-международников, так и для всех, кто интересуется проблемами Ближнего Востока.

*84 x 100 /32*
*6 п.л.*

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (495)792-3856
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel. (972)-2-624-2527
Fax (972)-2-624-2505
e-mail: www.gesharim.org

Гешарим, Иерусалим 5770
Мосты культуры, Москва 2009

*Готовится к выходу*

Соломон Лурье

## Антисемитизм в древнем мире

В своей книге выдающийся историк античного мира профессор Соломон Яковлевич Лурье (1891–1964) анализирует причины недоброжелательного отношения к евреям в древности. Книга была впервые опубликована в 1922 г., и с тех пор ее текст неоднократно переиздавался в неизменном виде. Между тем в 1923 г. Лурье подготовил новое издание, которое сейчас впервые становится доступным читателям. Автор существенно переработал книгу, внеся в нее многочисленные исправления и увеличив объем почти на четверть. В основу настоящего издания лег уникальный экземпляр книги Лурье с авторской правкой, который хранится в Санкт-Петербургском институте истории РАН.

Издание снабжено комментариями и приложениями, содержащими полемическую переписку Лурье с отцом, в которой обсуждается предмет тогда еще только задуманного исследования, а также три рецензии, опубликованные в России и Германии.

*60 x 90 /16*
*25 п.л.*

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (495)792-3856
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel. (972)-2-624-2527
Fax (972)-2-624-2505
e-mail: www.gesharim.org

Гешарим, Иерусалим 5770
Мосты культуры, Москва 2009

*Готовится к выходу*

## История еврейского народа в России

Первый том «Истории еврейского народа в России» посвящен истории евреев от древности до создания восточнославянской государственности, еврейскому присутствию в Древней Руси, отношениям евреев с Московским государством и ранней империей, а также культурным контактам между евреями и славянами в Средние века. Первое в истории науки издание такого уровня и объема на данную тему подготовлено группой исследователей из Израиля, России, США и Европы.

*70 x 100 /16*
*30,5 п.л.*

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (495)792-3856
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel. (972)-2-624-2527
Fax (972)-2-624-2505
e-mail: www.gesharim.org

научное издание

**Вестник Еврейского университета № 13 (31)**


| | |
|---|---|
| Издатель | М. Гринберг |
| Зав. редакцией | И. Аблина |
| | О. Константинова (Иерусалим) |
| Художественное оформление | Г. Златогоров |
| Компьютерная верстка | И. Пичугин |
| Корректор | А. Коссовская |

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (495)792-3856

email: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel./fax: (972)-2-624-2527
Fax: (972)-2-624-2505
e-mail: house@gesharim.org

www.gesharim.org

9 785932 733020

Издательство «Мосты культуры»
ЛР № 030851 от 08.09.98
Формат 60 x 90/16. Тираж 1000 экз.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 17.
Подписано в печать 05.10.2009. Заказ № 1709

Электронный вывод и печать в ППП Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6