

Михаил Вайскопф

# ПОКРЫВАЛО МОЙСЕЯ

*Еврейская тема  
в эпоху романтизма*







האוניברסיטה העברית בירושלים

The Hebrew University of  
Jerusalem

Institute of Jewish Studies

International Center  
for University Teaching  
of Jewish Civilization

*CHAIS CENTER*  
*for Jewish Studies in Russian*

ЦЕНТР ЧЕЙЗА  
по развитию иудаики на  
русском языке



עמותת גשרי תרבות

Gishrey Tarbut Association

Ассоциация  
«Мосты культуры»

«*GESHARIM*»  
Publishing House

Издательство «ГЕШАРИМ»

Совместный издательский проект  
**BIBLIOTHECA JUDAICA**

**Редакционный совет**

**Editorial board**

Израэль Барталь (председатель)	Israel Bartal (chair)
Мордехай Альтшулер	Mordechai Altshuler
Йом Тов Ассис	Yom Tov Assis
Михаил Бейзер	Michael Beizer
Йоханан Бройер	Yochanan Breuer
Олег Будницкий	Oleg Budnitski
Ури Гершович	Uri Gershovich
Михаил Гринберг	Michael Greenberg
Моше Идель	Moshe Idel
Рашид Капланов	Rashid Kaplanov
Аркадий Ковельман	Arkady Kovelman
Зоя Копельман	Zoya Kopelman
Вольф Москович	Wolf Moskovich
Виктория Мочалова	Victoria Mochalova
Моше Навон	Moshe Navon
Александр Рофе	Alexander Rofe
Сергей Рuzер	Serge Ruzer

Михаил Рыжик	Michael Ryzhik
Евгений Сатановский	Evgueni Satanovski
Дмитрий Сегал	Dmitri Segal
Сергей Тищенко	Sergei Tischenko
Дмитрий Фролов	Dmitri Frolov
Зеев Ханин	Zeev Khanin
Авидгор Шинан	Avigdor Shinan
Михаил Шнейдер	Michael Schneider
Шауль Штампфер	Shaul Stampfer
Зеев Элькин	Zeev Elkin
Дмитрий Эльяшевич	Dmitri Elyashevich
Алек Эпштейн	Alek Epstein

**Главные редакторы**

**Editors-in-Chief**

Александр Кулик  
Илья Лурье

Alexander Kulik  
Ilia Lurie

**Издатель**

**Publisher**

Михаил Гринберг

Michael Greenberg



Михаил Вайскопф

## **ПОКРЫВАЛО МОИСЕЯ**

**Еврейская тема в эпоху романтизма**

MIKHAIL WEISSKOPF

## **THE VEIL OF MOSES**

**The Jew in Russian Letters in the Age of Romanticism**

Издатель **М. Гринберг**

Зав. редакцией **И. Аблина** (Москва)

**О. Константинова** (Иерусалим)

Оформление **Г. Златогоров**

Корректор **А. Коссовская**

Компьютерная верстка **К. Москалев**



Книга издана при поддержке Русского общества  
друзей Еврейского университета в Иерусалиме

Мосты культуры, Москва

Тел./факс: (495) 792-3856

e-mail: [gesharim@e-slovo.ru](mailto:gesharim@e-slovo.ru)

Gesharim, Jerusalem

Tel./fax: (972)-2-624-2532

Fax: (972)-2-624-2505

e-mail: [house@gesharim.org](mailto:house@gesharim.org)

[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)

ISBN 9785932732636

© Гешарим / Мосты культуры, 2008

© Михаил Вайскопф, 2008

© Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.

Еврейский университет в Иерусалиме, 2008



## От автора

Возглашенный апостолом Павлом догмат о замене «закона Моисеева» христианской благой вестью, а самого еврейского народа — Церковью во многом покоился на метафорической трактовке нескольких библейских стихов, повествующих о Синайском откровении:

Когда сходил Моисей с горы Синая, и две скрижали откровения были в руке у Моисея при сошествии его с горы, то Моисей не знал, что лицо его стало сиять лучами оттого, что Бог говорил с ним. И увидели Моисея Аарон и все сыны Израилевы, и вот, лицо его сияет, и боялись подойти к нему <...> И он заповедал им все, что говорил ему Господь на горе Синае. И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лицо свое покрывало. Когда же входил Моисей пред лицо Господа, чтоб говорить с Ним, тогда снимал покрывало, доколе не выходил; а выйдя, пересказывал сынам Израилевым все, что заповедано было. И видели сыны Израилевы, что сияет лицо Моисеево, и Моисей опять полагал покрывало на лицо свое, доколе не входил говорить с Ним (Исх. 34:29–30, 32–35).

Как известно, Павел переосмысляет это место посредством изощренной, остроумной и многоплановой риторической операции. В своем Втором послании к Коринфянам он говорит, что Христос «дал нам способность быть служителями Нового Завета, не буквы, но духа, потому что буква убивает, а дух животворит. Если же служение смертоносным буквам, начертанное на камнях, было так славно, что сыны Израилевы не могли смотреть на лицо Моисеево по причине славы лица его преходящей, — то не гораздо ли более должно быть славно служение духа?<...> Ибо, если преходящее славно, тем более славно пребывающее. Имея такую надежду, мы действуем с великим дерзновением, а не

так, как Моисей, который полагал покрывало на лицо свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего. Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало донныне остается неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом. Донныне, когда они читают Моисея, покрывало лежит на сердце их; но когда обращаются к Господу, тогда это покрывало снимается» (2 Кор. 3: 3–4, 6–8, 11–15).

Между тем из процитированной Книги Исхода явствует совершенно другое. Моисей *снял* покрывало именно тогда, когда *излагал Тору* — а значит, те же самые «буквы» — сынам Израиля (и когда стоял пред Богом), то есть возглашал истину с открытым лицом. А *прикрывал* он лицо как раз тогда, когда замолкал, то есть переставал оглашать «буквы», полученные им от Бога: «И когда Моисей перестал разговаривать с ними, то положил на лицо свое покрывало» (34:33).

У Павла же, напротив, он закрывает лицо покрывалом, чтобы скрыть от евреев «конец *преходящего*» или, в прямом значении, скрыть конец — предел — этого мира (а в переносном смысле — чаемое для апостола его прекращение) и начало вечности, Абсолюта, отсвет которого запечатлен на лице Моисея. Играя на этой нарочито двусмысленной фразе, Павел здесь же напоминает о том, что «слава», то есть сияние лика было *преходящим* явлением. Отсюда в соседней фразе: «Ибо, если *преходящее* славно, тем более славно пребывающее», оба значения «преходящего» — прямое и метафорическое — хитроумно сплавлены в третье: «преходящее» тут уже указывает на прежний, обветшалый Завет, тогда как «пребывающее» обозначает Завет Новый, которому теперь передана монополия на вечность («Конец закона — Христос», — говорит он в Рим. 10:4).

В этой блестящей манипуляции покрывало Моисея отождествлено уже с самой Торой, а та объявляется набором смертоносных букв, высеченных на мертвом камне и противопоставленных «духу». Иначе говоря, в этом новом негативном смысле покрывало, как и сама Тора, закрывает от евреев свет Христов. Но вместе с тем те же «смертоносные буквы» по-прежнему предстают в ореоле «славы» — правда, временной, преходящей, которой предстоит уступить место сиянию истины вечной. На таких подменах будет строиться все отношение церкви к еврейскому Писанию и, в конечном итоге, к народу Израиля: с одной стороны, Новый Завет есть прямое *продолжение* Ветхого, с другой — решительное его *упразднение*.

Интерпретация Павла предопределила подачу еврейских образов в церковной традиции, оказавшей мощнейшее воздействие и на светскую культуру Нового времени. Покрывало Моисея, совлекаемое лишь Христом, соотносилось с иудейской храмовой завесой, которая, со-



гласно Мф 27:51, разодралась в момент распятия. Для приверженцев Закона Моисеева завеса все еще остается неразодранной, покрывало — неснятым; оно все еще затемняет их взор и «лежит на сердце их». Соответственно всей этой аллегорике<sup>1</sup>, персонифицированная Синагога в средневековом искусстве изображалась с повязкой на глазах. Еврейский народ считался народом слепцов.

Но как все оптические метафоры такого рода, данная метафора амбивалентна и потому уязвима. Покрывало, скрывающее, по ап. Павлу, христианскую истину от евреев, надежно скрывало и их собственный образ от христианских глаз. Русская культура XIX в., в общем, не представляла тут исключения. Настоящее исследование посвящено тому, как понимался «еврейский вопрос» на одном из самых судьбоносных ее этапов.

---

<sup>1</sup> Ей посвящена пространная искусствоведческая литература — вплоть до психоаналитических спекуляций. См., например: *Britt B. Concealment, Revelation, and Gender: The Veil of Moses in the Bible and in Christian Art // Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series*, 2004. No. 402. P. 82–115.

## Предисловие

С историко-политической точки зрения, речь в этой книге идет преимущественно о первой половине николаевского царствования, которой датируется и само становление классической русской литературы, снискавшей всемирное признание. На этот период приходится не только расцвет Пушкина, но также вся творческая жизнь Лермонтова и Боратынского, значительная часть поэзии Тютчева, триумф Гоголя, дебют Некрасова, Фета, Тургенева, зарождение русского исторического романа, типологического очерка и тотально идеологизированной литературной критики. Он ознаменован победой, гегемонией, а затем стагнацией русского романтизма, вытесненного «натуральной школой». Период этот простирается с середины 1820-х до начала 1840-х гг.<sup>1</sup> Таковы основные рамки и нашего исследования, размываемые, однако, обширными экскурсами в смежные хронологические зоны, ограниченные, в свою очередь, началом 1848 года, т.е. эпохой европейских революций и, соответственно, радикализацией цензуры в России (т.н. мрачное семилетие).

Хотя к 1840-м гг. в империи проживало около половины мирового еврейства, для русских романтиков еврейская тема оставалась маргинальной. И все же обращение к ней, зачастую случайное, подсказанное модой, в конечном итоге отразилось на дальнейшей как литературной, так и житейской судьбе евреев России. Наметив основные направления последующей русской литературы, эта эпоха — заодно, в качестве побочного продукта — выработала и основные стереотипы еврейского образа<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Филологи предпочитают зачастую определять его как «1830-е годы», но подают столь же расширительно. См.: Вацуро В.Э. Поэзия 1830-х гг. //История русской литературы: В 4 т. Т. 2. Л., 1981. С. 362–363.

<sup>2</sup> Об изображении еврейских персонажей в русской литературе XIX в. см., в частности, известный фельетон Жаботинского «Русская ласка» (*Жаботинский В.*

Однако проза, поэзия и драматургия романтической поры находились в постоянном взаимодействии с отечественной журналистикой. Эта последняя отчасти препятствовала, отчасти способствовала формированию подобных стереотипов, а потому также потребовала внимательного изучения, хотя и не претендующего на то, чтобы подменить собой полномасштабные исторические исследования. Настоящая книга рассчитана на читателя, хотя бы в главных чертах знакомого с рассматриваемой эпохой, а также с тогдашней российской политикой по отношению к евреям. В том, что касается социальной, экономической и политической истории евреев России, я полагался главным образом как на классические труды С.М. Дубнова<sup>1</sup> и Юлия Гессена<sup>2</sup>, так и на современные монографии — на книги Джона Клиера<sup>3</sup> и Майкла Станиславски<sup>4</sup>. Учитывались и архивные изыскания Дм. Фельдмана<sup>5</sup>. Существенным подспорьем оказались, кроме того, более специализированные разработки — прежде всего капитальные исследования Д. Эльяшевича о судьбах еврейской печати в России<sup>6</sup> и Й. Петровского-Штерна о евреях в русской армии<sup>7</sup>.

---

Фельетоны. 3-е, доп. изд. Берлин, 1922. С. 128) и вводную статью *Б. Горева (Гольдмана)* «Русская литература и евреи» в книге *В. Львова-Рогачевского* «Русско-еврейская литература» (М., 1923); см., кроме того: *Заславский Д.* Евреи в русской литературе // *Еврейская летопись*. П.—М., [1923]. Сб. 1. С. 59–86; *Берлин П.* Русская литература и евреи // *Новый журнал*. 1963. № 71. С. 78–98. Из работ недавнего времени надо отметить составленный *Г.С. Зелениной* сборник «Русские писатели о евреях и жидах» с послесловием М.Ю. Эдельштейна (М., 2005). О еврейской теме в беллетристике николаевских лет писал С.М. Гинзбург: *Забытая страница // Гинзбург С.М.* Минувшее. Исторические очерки, статьи и характеристики. Пг., 1923. С. 15–19. См. также соответствующий раздел, подготовленный мною, в статье «Русская литература»: *Краткая еврейская энциклопедия*. Т. 7. Иерусалим, 1994. С. 494–500. Образ еврея в русской драматургии, включая николаевскую эпоху, изучен в ценной по материалу работе *Виктории Левитиной* «Русский театр и евреи» (Иерусалим, 1988). Более поздний период освещается в книге Габриэлы Сафран «*Rewriting the Jew*»; в русском переводе: *Сафран Г.* «Переписать еврея...» Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи. СПб., 2004.

<sup>1</sup> *Дубнов С.М.* Новейшая история еврейского народа. От Французской революции до наших дней: В 3 т. Т. 2. М.—Иерусалим, 2002.

<sup>2</sup> *Гессен Ю.* История еврейского народа в России: В 2 т. Л., 1925–1927.

<sup>3</sup> *Клиер Дж. Д.* Россия собирает своих евреев: Происхождение еврейского вопроса в России. Пер. с англ. Н. Лужецкой. М.—Иерусалим, 2000. (Перевод значительно полнее первоначальной английской версии 1986 г., поскольку в него вошли архивные материалы, найденные автором.)

<sup>4</sup> *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855. Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1983.

<sup>5</sup> *Фельдман Д.З.* Страницы истории евреев России XVIII—XIX веков: опыт архивного исследования. М., 2005.

<sup>6</sup> *Эльяшевич Д.А.* Правительственная политика и еврейская печать в России. 1797–1917. СПб.—Иерусалим, 1999.

<sup>7</sup> *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии. М., 2003. С. 45.

В отличие от Брайана Чейета, который из своей книги, посвященной еврейской теме в либеральной английской литературе, исключил наиболее одиозных «литературных антисемитов» — Эзру Паунда и Уиндхема Льюиса<sup>1</sup>, я стремился к наибольшей полноте перечня. Дело в том, что в русской поэзии и беллетристике романтической эпохи (в существенном отличии от тогдашней публицистики) именно «неантисемиты» встречаются довольно редко, и здесь мы не найдем достаточно ощутимого зазора между элитой и ее эпигонами, который бы оправдывал дискриминацию последних. В любом случае, еврейская тема в николаевской России была не столь богата именами, чтобы оправдать такую роскошь, как селекция. Стимулом для досконального, по возможности, собирания всего наличного материала послужили мне книга Льюиса Хэрэпа «Образ еврея в американской литературе»<sup>2</sup> и монография Флориана Кробба «Прекрасная еврейка»<sup>3</sup>, которая охватывает семьдесят литературных сочинений, написанных по-немецки за несколько столетий.

В какой мере покрывает тему собранный мной материал? Надеюсь, что в максимальной, если говорить о периоде с середины 1820-х по начало 1840-х гг. Тексты предыдущих и последующих лет изучались лишь выборочно — предпочтение отдавалось наиболее показательным (это относится и к газетным городским «Ведомостям»). Следует уточнить, что те или иные встречные голоса, доносившиеся с еврейской стороны, представлены только тогда, когда они нашли отражение на страницах русской печати.

Помимо множества книг, просмотрен был основной корпус русской литературно-общественной периодики (кроме театральной), значительная часть религиозной и университетской печати и почти все альманахи, выпущенные за это время в Российской империи<sup>4</sup>. Естественно, что при таком сплошном просмотре неизбежны и какие-то упущения. К тому же не все книги и не все номера периодических изданий

---

<sup>1</sup> *Cheyette B.* Construction of 'The Jew' in English Literature and Society. Racial Representations, 1875–1945. Cambridge University Press, 1993. P. xii.

<sup>2</sup> *Harap L.* The Image of the Jew in American Literature. Philadelphia: JPS. 1978.

<sup>3</sup> *Krobb F.* Die schone Judin. Tubingen, 1993.

<sup>4</sup> Довольно скверным пособием явился «Систематический указатель литературы о евреях на русском языке со времени введения гражданского шрифта (1708 г.) по декабрь 1889 г.», СПб., 1893 (составители — *Брамсон Л., Бруцкус Ю.* и др.) Огромное большинство собранной здесь информации охватывает пореформенные годы и последующие десятилетия (есть и ценные сведения по XVIII — началу XIX вв.), однако именно николаевское время представлено крайне скудно и фрагментарно. Многие из этих лакун заполнил *А. Рогачевский*: Еврейская тема в русской литературе первой половины XIX в. Библиографические заметки // Вестник Еврейского университета. 1992. №1. С. 232–236.

оказались в моем распоряжении<sup>1</sup>. За рамками исследования осталась и почти вся цензурная предыстория приводимых текстов, которая, как показали книга Эльяшевича и статья Клиера (относящаяся, впрочем, к последующему периоду)<sup>2</sup>, нуждается в тщательном анализе. Тем не менее сам объем задействованного материала обладает, как мне представляется, бесспорной «статистической достоверностью». За все огрехи в его подборе и интерпретации отвечаю, разумеется, я сам. Эту ответственность ни в коей мере не разделяют со мной те люди, которые щедро помогали мне своими советами, уточнениями и библиографической информацией — Константин Бурмистров, Иоанна Делекторская, Пинхас Гиль, Леонид Кацис, Марк Кипнис, Михаил Одесский, Александр Осповат, раввин Велвл Рапопорт, Людмила Станюкович, Борис Хаймович и Менахем Яглом. Выражаю им свою глубокую признательность.

Неоценимое содействие, как всегда, оказывала мне на всех этапах этой работы моя жена Елена Толстая. Ей и посвящается книга.

\* \* \*

Названия периодических изданий печатаются полностью, за исключением следующих:

«Библиотека для чтения» — БдЧ.

«Журнал Министерства народного просвещения» — ЖМНП.

«Северная пчела» — СП.

Курсив во всех цитатах мой. — *М.В.* Графические обозначения оригинала всюду переданы разрядкой.

---

<sup>1</sup> Симптоматическая подробность: в РГБ большой (26 страниц) рассказ «Еврей», напечатанный в 1849 г. в т. 96 «Библиотеки для чтения», отсутствует, так как все эти страницы были кем-то заботливо выдраны (я нашел эту публикацию в другой библиотеке). С такой же лакуной я столкнулся в РГБ, пытаясь получить тот 46-й номер «Литературной газеты» за 1830 г., где в статье П.И. Полетики рассказывалось, среди прочего, об американских еврейских общинах. Именно он оказался «не включенным в подшивку».

<sup>2</sup> *Klier J.D.* 1855–1894 Censorship of the Press in Russian and the Jewish Question // *Jewish Social Studies*. 1986. Vol. XLVIII. No. 3/4.



**ГЛАВА 1.  
РЕЛИГИОЗНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОН-  
ТЕКСТ**





## Вереница фантомов

Еврейская тема в России не просто сопряжена была со Св. Писанием — она неотделима от него. Начнем с того, что православная экзегетика, подобно католической, обязывала рассматривать т. н. Ветхий Завет прежде всего как набор христологических пророчеств, аллегорий и предзнаменований; само его сюжетное и событийное содержание также воспринималось в качестве предуготовления, «прообразования» евангельского рассказа и христианских истин (Исход из Египта как победа над страстями, Авель, Исаак, Моисей или Иосиф в яме и темнице — прообразование Христа и т.п.). Вот далеко не полный перечень «предызображений» Богородицы, найденных св. Иринеем, Иоанном Златоустом, Епифанием и другими Отцами Церкви в Ветхом Завете: невозделанная земля из Быт. 2; райский сад; праматерь Ева; ковчег Ноя и его голубица (хотя тот же ковчег одновременно «прообразует» и грядущую Церковь); праматерь Сарра; лестница Иакова; горящий терновый куст; облачный столп, осенявший евреев на пути из Египта; жезл Аарона; камень горы Хорив, изливавший воду; Скиния и Храм Иерусалимский; кадельница, а также ее крышка; Чермное море (в частности, потому что Мария — «море, потопившее фараона мысленного»); руно Гедсона; «царево седалище» (трон Соломона); печь из Книги Даниила<sup>1</sup>. Охотно признавая и собственные — так сказать, персональные — достоинства тех или иных ветхозаветных лиц, Отцы Церкви переосмысля-

---

<sup>1</sup> Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. М., 1904. С. 20–35.

ли их еще и в назидательно-префигурационном плане — как прообразование христианских нравственных идеалов: «В патриархах, говорит св. Григорий, можно видеть совершенные образцы всех добродетелей. Авель назидает нас невинности; Енох — чистоте сердца; Ной — постоянству в правде; Авраам — совершенному послушанию; Исаак — чистоте брачной жизни; Иаков — постоянному терпению в трудах; Иосиф — забвению обид; Моисей — кроткому обращению с мятежниками; Иов — постоянному терпению в величайших бедствиях»<sup>1</sup>.

«Промыслительный» потенциал усматривался, однако, и в негативном аспекте — в других, зловещих библейских ситуациях или лицах, показ которых предвещал богоубийство. Сюда относился прежде всего патриарх Иуда — предок еврейского народа (точнее, его уцелевшего колена), по совету которого продан был в рабство, за двадцать сребреников, его брат Иосиф. Тем самым праотец Иуда «прообразовал» Иуду Искарюта; а последний сделался, в свою очередь, бранным обозначением всего *иудаизма*. (Отрицательный заряд — сполна реализованный антисемитской мифологией — несла в себе, впрочем, и фигура Иосифа, соединявшая в себе стратотерпца с жестоким правителем, обобравшим и поработившим народ Египта.)

В любом случае, при подобной трактовке живая и полнокровная еврейская история превращалась в вереницу фантомов, сомнамбулически шествующих к неведомой для них цели. Вот, например, как интерпретирует митрополит Московский Филарет благословение Валаама, который восславил против своей воли народ Израиля и сравнил его с покоящимися львом и львицей (Числ. 24:5–6, 9): «Под образом спящего льва, царя животных, которого никто не смеет разбудить, Валаам видел Христа, Царя неба и земли, Сына Божия, Который почил сном смерти и Которого никто не властен был воскресить, как только Он Сам Своею Божественною силою» (о львице Филарет не упоминает); а «под образом стана израильского, видимого телесными очами, провидцу дано было созерцать духом Церковь Божию и Христову: и в сем случае не удивительно, что он описывает красоту ее с восхищением»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по газетной рецензии на книгу «Священная история Ветхого и Нового Завета... с объяснениями, взятыми из Свящ. Писания и сказаний Св. Отцов» (СПб, 1839): СП, 1840, №81.

<sup>2</sup> Слово по освящении храма Святителя Николая, что в Толмачах, ноября 25 дня 1834 г., говоренное синодальным членом Филаретом, митрополитом Московским // Христианское чтение. 1835. Ч. 1. С. 62.

Читатель-мирянин был, разумеется, тоже хорошо знаком с этой системой церковных перекодировок, о которой напоминала ему и секулярная периодика. БдЧ, например, рецензируя «Письма о богослужении Восточной Кафолической Церкви» (СПб., 1838), подробно пересказывает многие аллегорические толкования: «Церковь, в течение трех недель до Великого поста, кладет нам в уста жалобную песнь пленников вавилонских, пронзающую сердце своим трогательным напевом и тоскою по родине, коею она исполнена». Но евреи тут ни при чем: «Вавилон, смешение, есть образ смешанного множества страстей и грехов, которые господствуют в мире, берут в плен невнимательную душу и порабощают ее. Иерусалим, город мира (укоренившаяся — и ошибочная — этимология слова «Иерушалаим». — *М.В.*), значит состояние души, собравшейся из рассеяния и обратившейся к Богу, — мир непорочной или покаянием очищенной совести». «После страшной картины потопа наших страстей» Бог, устами Церкви, зовет «покаянную душу <...> от языческой земли Харана, от грехов ее в обетованную землю нетления и велит ей быть вольным пришельцем в мире, подобно Аврааму», — и т.д., все в той же иносказательной манере, дополненной упоминанием о «кознях иудейских и вероломстве Иуды»<sup>1</sup>.

Рассуждая о свойствах древнееврейской поэзии, Надеждин — критик, получивший духовное образование, — говорит: «Иисус Христос лежит в основании Ветхого Завета, который был его прообразованием. <...> Основание еврейской поэзии, единое и единственное, была вера в грядущего Мессию; отсюда ее по преимуществу пророческий характер»<sup>2</sup>. Такой «префигурационный» подход в русской литературе, в т. ч. у самого Надеждина, часто будет сталкиваться с эстетическими теориями, ориенталистскими увлечениями и тягой к самоценной еврейской экзотике. В заслугу древним иудеям неизменно ставилась, правда, вера в единого Бога, но ей, как мы увидим, суждено было претерпеть в романтизме серьезную ревизию дуалистического свойства, сопряженную с некоторыми христианскими ересями.

Применительно к еврейству в целом эта культура исходила из того непререкаемого положения, что после Рождества Христова само существование иудеев утратило всякий положительный

<sup>1</sup> БдЧ. 1838. Т. 27. С. 57–58.

<sup>2</sup> *Надеждин Н.* Не для г. Шевырева, а для читателей. Последнее слово об «Истории поэзии» // *Телескоп.* 1836. Ч. 34. №11. С. 427.

смысл, поскольку чаемый мессия уже пришел, ветхозаветное «предисловие» сменилось евангельским откровением, а «ветхий» Израиль — «новым», т.е. вселенской церковью. (Русский патриотизм внесет сюда кое-какие значимые вариации.) Иначе говоря, Вечный Жид, при всей занимательности его исторических судеб, оставался заведомым анахронизмом, польза от которого заключалась лишь в том, чтобы подтвердить истину Священного Писания и служить ходячим пособием по истории церкви, демонстрируя ее сокрушительную победу над синагогой. Даже в рецензии на достаточно юдофильскую книгу Ж.-Б. Капфига «Философическая история иудеев от упадка дома Маккавеев до нашего времени» (СПб., 1837)<sup>1</sup> главную ценность еврейской религии СП усматривает в том, что «ей вечно суждено быть живым свидетельством достоинства и веры христианской»<sup>2</sup>.

## Церковная полемика с иудаизмом

Но почему же, спрашивается, еврейский народ в большинстве своем отверг и даже распял, руками римлян, пришедшего «мессию», несмотря на прообразовательный смысл собственных книг и увещевания пророков? Виной тому, как принято было считать, национальная гордыня (вера в непреложную избранность), косный материализм («золотой телец») и роковая приземленность еврейства, которое, согласно ап. Павлу, погрязло в фарисейском буквализме и которому осталась недоступной сокровенно спиритуальная — чисто провидческая — суть Писания, готовившего спасение всему человечеству. К «покрывалу Моисея», застывшему иудейский взор, со временем прибавилась плотная ткань раввинистических толкований. «Главная же причина, затрудняющая спор с иудеями касательно веры, есть чувственный образ мысли иудеев и неспособность их возвыситься до той чистоты понятий, с коей сама собою открывается нелепость талмудической религии и превосходство христианства», — сокрушался в 1838 г. ЖМНП. А сама эта статья — «Об иудействе» — начинается словами: «Под именем иудейства разумеется здесь не та древняя, чистая и Богосветлая религия, кото-

<sup>1</sup> В оригинале: *Histoire philosophique des Juifs, depuis la decadence des Macchabees jusqu'a nos jours, par J.-B. Capefigue*. Paris, 1833.

<sup>2</sup> СП. 1837. №83.

рая через Моисея и Пророков, будучи преподана народу иудейскому Самим Богом, послужила потом основанием и корнем для религии христианской, а то мрачное, нечистое и жалкое вероисповедание, которое иудеи составили сами себе, уклонившись от истинного смысла Боговдохновенных Писаний»<sup>1</sup>.

В николаевское время уже существует на этот счет и специальная клерикально-полемическая литература, правда, не слишком обширная, в основном переводная и частично унаследованная от XVIII или начала XIX в. В 1838 г. ЖМНП подводит ей предварительный итог: «У нас об иудействе и против иудеев написано весьма мало, хотя поводов к тому было весьма много: ибо кроме того, что у нас много иудеев, иудейство не раз было поводом к невежественным расколам. Вся наша литература в сем отношении состоит из четырех книг: 1) “Златого сочинения Самуила Раввина”, в коем довольно хорошо нынешнее несчастное состояние иудеев представляется в виде изгнания за отвержение Мессии; 2) “Вопля дочери иудейской”, иронического творения, имеющего целью освободить иудеев от ужасного подозрения, что они для некоего, суеверного потребления добывали кровь из замученных младенцев христианских; 3) “Разговоров христианина с жидовкой”<sup>2</sup> о пришествии в мир истинного Мессии”, книги самой лучшей между другими, но также недостаточной; и, наконец, 4) недавно изданного “Пути очищенного к познанию истинной веры”, в коем одним обратившимся раввином (О. Темкиным. — *М.В.*) довольно хорошо подрывается вера иудеев в Талмуд, чрез раскрытие противоречий и нелепостей последнего»<sup>3</sup>.

В этот список стоит внести кое-какие поправки и дополнения<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> ЖМНП. 1838. Ч. 19. №7. С. 503, 505. О польских, а также маскильских источниках этих взглядов см.: *Гессен Ю.* Указ соч. С. 226–227.

<sup>2</sup> Явная опечатка. Имеется в виду «Разговор христианина с жидовином о пришествии в мир истинного Мессии Иисуса Христа, Сына Божия, от начала мира людям от Бога обещанного»: В 2 ч. М., 1803.

<sup>3</sup> Об иудействе // Указ. соч. С. 507.

<sup>4</sup> В пореформенную эпоху к нему вместе с потоком секулярно-антисемитских сочинений (вроде известной книги Я. Брафмана) присоединятся труд священника *И. Правикова* «Учение Ветхого Завета о православной Троице (в обличение и вразумление иудеев). Полезное и всякому верующему» (Киев, 1862) и бесчисленные миссионерские агитки выкреста *А. Алексеева* (Вольфа Нахласа): «Торжество христианского учения над учением талмуда, или Душеполезный разговор с иудеем о пришествии Мессии» (СПб, 1859); «Богослужения, праздники и религиозные обряды нынешних евреев» (Новгород, 1861; к 1865 г. вышло ещё два издания); «Общественная жизнь евреев, их нравы, обычаи и предрассудки, с приложением биографии автора» (Новгород, 1868) и т.п. тексты.

«Златое сочинение», впервые переведенное в 1778 г.<sup>1</sup>, датировалось еще XI в., так что связь его с «нынешним» состоянием евреев выглядит несколько спорной. В 1830 г. в Киеве публикуется, в переводе с французского, и «Прибавление к Книге Самуила Раввина, в ответ на возражения иудея, якобы новозаветные писатели применяли к Иисусу Христу ветхозаветные предсказания, до него не относящиеся».

В 1772 г. в Почаевской лавре на Волыни выходит церковнославянский перевод анонимной польской книги, ставшей основой для кровавого навета и смежных юдофобских инсинуаций в России: «Басни Талмудовы, от самих жидов узнанные и чрез нову ересь сяпвечициухов (т.е. саббатанцев. — *М.В.*) или противуталмудистов открытые». После присоединения Волыни к России книга переиздается там же в 1794 г.<sup>2</sup>; но еще до того, в 1787 г., как уточняет Бурмистров, в Петербурге появляется, в переводе с польского, ее русское издание, под названием «Обряды жидовские, производимые в каждом месяце у сяпвечициухов». В 1800 г. «Обряды» были еще раз изданы в Смоленске<sup>3</sup>.

«Ироническая» книга Лейба Неваховича «Вопль дщери иудейской», напечатанная еще в 1803 г., — все же никак не антииудейское, а еврейско-апологетическое сочинение, выдержанное в сентиментально-просветительском (маскильском) духе и направленное против польских инсинуаций. Правда, всего через три года после своего «Вопля» Невахович крестился (причем в лютеранство, которое многим евреям казалось гораздо предпочтительнее православия, поскольку оно отвергало почитание икон и смежные формы «идолопоклонства»).

<sup>1</sup> Полное название: «Златое сочинение Самуила Марокканского, раввина иудейского, заключающееся в письмах к Исааку, раввину Кордубскому, в обличение иудейского заблуждения». Пер. с лат. иеромонах Варлаам (Гловацкий). Последующие издания: СПб., 1782, 1786, 1827, 1837.

<sup>2</sup> *Гессен Ю.* Указ. соч. Т. 1. С. 98–99.

<sup>3</sup> См. *Гессен Ю.* Указ. соч. С. 101–102 (там же см. о вкладе Г.Р. Державина в распространение кровавого навета). К. Бурмистров, со ссылкой на знаменитую «Злобу жидовскую» Г. Пикульского (где этот текст также задействован), предположительно прослеживает книгу к Яну Серафимовичу — польскому выкресту начала XVIII в. См.: *Бурмистров К.* «Басни Талмудовы, от самих жидов узнанные»: К генеалогии юдофобских настроений конца XVIII — начала XIX в. // Праздник, обряд, ритуал в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2004. С. 362–372. См. в этом же сборнике (с. 373 сл.) сделанный и прокомментированный В. Мочаловой перевод анонимного польского текста XVIII в., «имевшего хождение в христианской среде и отразившего бытовавшие здесь представления о еврейских праздниках».

Другие полемические и миссионерские произведения, изданные в начале XIX в., — это «Письмо от раввина Измаила к Моисею законодавцу, писанное в то самое время, когда был распят на кресте Христос Спаситель» (СПб., 1804); «Иудейские письма к Вольтеру, с присовокуплением комментария аббата Дене». Пер. с франц. В. Смирнов и И. Снегирев: В 6 ч. (М., 1808–1817); Раввин Асса. «Мессия, или Обвинение иудеев в отношении религии и нравственности, доказанное разумом и верою». Пер. с нем. А. Баженов (М., 1809).

В 1829, а затем в 1836 г. в Москве переиздан был «Разговор св. Иустина Мученика и философа с Трифоном иудеянином о истине православного закона, писанный к М. Помпею», впервые переведенный с греческого еще в 1797 г. в Петербурге. В 1846 г. в Вильне выходит просветительское сочинение Абрама Соломонова «Мысли израильянина», а еще через три года в Харькове — книга архимандрита Израиля «Обозрение ложных религий: языческой, новоиудейской и магометанской». Прообразовательной-аллегорической интерпретации ветхозаветного текста посвящены были «Краткое руководство к чтению книг Ветхого и Нового Завета» (М., 1826) архимандрита Амвросия (Серебренникова) и многократно издававшееся «Начертание церковно-библейской истории» митрополита Московского Филарета (Дроздова). См. также: Портьюс, епископ Лондонский: «Краткое изложение главных доводов и свидетельств, неоспоримо утверждающих истину и божественное происхождение христианского откровения» (СПб., 1834); «Толкование на Песнь Песней» Блаженного Феодорита, епископа Кипрского (М., 1840)<sup>1</sup>. Немало места ниспровержению иудаизма отводил также журнал «Христианское чтение»<sup>2</sup>, и в 1835 г. ЖМНП одобрительно пересказывает для своей чиновничьей паствы напечатанную там в сентябре предыдущего, 1834 г., статью

---

<sup>1</sup> См., помимо того: Сто четыре истории Ветхого и Нового Завета: В 2 ч. Новое издание, по системе Гибнера, составленное П. Яновским. Исправленное и усовершенствованное цензором духовных книг протоиереем С. Платоновым. СПб., 1839. Были и другие переложения ветхозаветных книг, в т.ч. истолкованные в католическом духе, а также популярные версии — например, составленная священником Краснопевцевым «Библейская история в пользу детей».

<sup>2</sup> Рассуждение против иудеев и язычников о том, что Иисус Христос есть истинный Бог: 1832, №47; Обличение Святомученика Ипполита на иудеев: 1841, ч. 2; О религии патриархальной: 1847, ч. 2; и т.д. Обстоятельно описывались в журнале, кроме того, различные ветхозаветные установления, толкуемые в том же прообразовательном плане. Ритуальной тематике значительное внимание уделяло и «Воскресное чтение».

«Взгляд на нынешних иудеев»: «В руках их осталась только скорлупа, а ядра давно уже не стало. Где их храм? где священническое сословие? где жертвы? А без храма, без священства, без жертв какая религия? <...> Нынешние иудеи не понимают самых ясных (т.е. «прообразовательных». — *М.В.*) мест Писания, отвергают предания отцов своих, пренебрегают толкования древних учителей Израиля, а следуют изъяснениям позднейших раввинов, по большей части не имеющих достаточных сведений»<sup>1</sup>.

Существование иудаистской интерпретации Писания, дополненного огромным корпусом раввинистических текстов — прежде всего неведомым, но зловредным Талмудом, — воспринималось не только христианской традицией, но и ее мирскими адептами с тревогой и крайним раздражением<sup>2</sup>. (К таинственной каббале русские романтики относились иначе — боязливо и уважительно.) Утешало, правда, то, что, в общем, и написан был этот Талмуд уже на арамейском, а не на святом языке, который евреи, как верилось, навсегда потеряли в качестве живого средства общения. Касаясь этой утраты библейского языка, Надеждин говорит: «Древнее, написанное им слово умерло в устах евреев, и он сам отъялся у них <...> Его заменил язык греческий, орган Завета Нового, избранный Промыслом на место еврейского <...> Еврейский язык был язык национальный. Язык греческий был уже в то время языком мировым»<sup>3</sup>.

Заботливо акцентированные убожество и забитость основной массы современного еврейства и в романтической литературе, и за ее пределами выглядели столь же убедительным свидетельством христианской истины, как и мертвенность Страны Израиля, навеки ставшей «Гробом Господним», скопищем могил и руин, окаменевшим хранилищем христианских чудес. Приведу хотя бы характерную тираду Евгения Гребенки. Герой его рассказа «Иерусалим», живописуя запустение Святой Земли, с удовле-

<sup>1</sup> Краевский А. Обзорение русских газет и журналов за вторую половину 1834 года // ЖМНП. 1835. Ч. 6. №5. С. 304–305.

<sup>2</sup> О средневековом генезисе этой опасливой вражды см., в частности, у Сендера Гилмана, который указывает, что, согласно подобным воззрениям, «евреи не только говорят, но и думают не так, как христиане. Талмуд всякий раз ставится в пример как текст, демонстрирующий слепоту евреев». Понимая Писание буквально, «они сторонились аллегорий, если могли узреть в них прообразование христианства в Ветхом Завете». — *Gilman, S.L. Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews. The John Hopkins University Press, Baltimore, 1986. P. 24–25.*

<sup>3</sup> Надеждин Н. Указ. соч. С. 428.



творением подытоживает: «Иисус Христос предсказал — и свершилось разорение Иерусалима. Отцы Церкви непрестанно указывали на рассеяние иудеев как на живое доказательство истины Его учения и Его предсказаний»<sup>1</sup>.

Вера в бесконечное превосходство Нового Завета над Ветхим — «истины» над ее «тенью», — порой трансформировалась в почти манихейское отвержение еврейской Библии, которое подкреплялось богомильскими рефлексамии восточного христианства, проступившими, как известно, уже в Киевско-Печерском патерике — в Слове о Никите Затворнике (бес, прельстивший затворника, вложил в него доскональное знание Ветхого Завета, а Новый заставил забыть). Ведь при всем своем прообразовательном значении Ветхий Завет в целом оставался книгой именно еврейской, во многом разительно расходящейся с Евангелием, а потому изначально почитался на Руси текстом опасным, недозволнным для мирян, которых он мог побудить — и действительно побуждал — к еретическим умствованиям.

Вместе с тем ряд ветхозаветных сюжетов — сотворение мира, история Адама и Евы, Каина и Авеля, рассказ о потопе, злоключения Иосифа или Ионы, повествования о Давиде и Соломоне, трагедия Иова и т.д. — всегда обладал для русского читателя огромной притягательностью, которая в эпоху секуляризации обретала собственно литературное закрепление: достаточно сослаться на духовные оды или на всевозможные переложения популярнейшей Псалтыри с их обильным аллюзионным слоем. Естественно также, что в поисках величественных прецедентов или аналогов имперско-патриотическая риторика несравненно чаще взывала к Саваофу, чем ко Христу, и черпала вдохновение в «упраздненном» вроде бы Ветхом Завете, а вовсе не в Евангелии, малоприспособном для государственных нужд ввиду его принципиальной нацеленности на замену царствия земного Царствием Небесным. Отсюда весьма традиционное для русской культуры сопоставление тех или иных государей, прежде всего Петра I, с такими древнееврейскими героями, как Моисей, Иисус Навин, Самсон, Давид и пр. Отсюда и сакральный пафос русского милитаризма — например, в период наполеоновских войн, когда евангельская заповедь о любви к врагам оставалась еще менее востребованной, чем в мирные годы, а из всего Нового Завета пригодился лишь Апокалипсис. Отсюда же — с поправками на религиозную специ-

---

<sup>1</sup> Гребінка Є.П. Твори: У трьох томах. Т. 3. Київ, 1981. С. 449.

фику александровского времени — и первый гимн Российской империи: «Коль славен наш Господь в Сионе...»

Сам прообразовательный потенциал еврейского Писания, выводимый за рамки строго новозаветных ассоциаций, постоянно проецировался на актуальные события отечественной жизни<sup>1</sup>. Незадолго до рассматриваемой нами эпохи появились «Дебора» кн. А.А. Шаховского (1810) и «Маккавеи» П.А. Корсакова (1813)<sup>2</sup>, которые уже всецело проецировали библейско-еврейскую историю на образ православной России как Нового Израиля (подхваченный затем доктриной «официальной народности»). Касаясь этой темы в своей книге о Пушкине, Б. Гаспаров напомнил, в частности, что поражение Наполеона «рисовалось как падение Вавилона и торжество Израиля; этот образ подкреплялся в русском культурном сознании мессианистическим ореолом, окружавшим Москву — новый Рим или новый Иерусалим <...> Реальной основой образа стало кратковременное торжество врага: захват и разрушение священного Города, сменяющиеся чудодейственным освобождением. Данная параллель подкреплялась противопоставлением Москвы как Иерусалима Парижу как “Вавилону”»<sup>3</sup>.

Правда, с Израилем свое отечество набожные патриоты охотно отождествляли и в других странах (даже в Польше или Курляндии), но там никому в голову не приходило увязывать эту сакральную метафору и с национализацией самого Господа: никто не говорил о специальном «французском», «польском» или,

<sup>1</sup> Такая расширительная интерпретация обеспечивалась за счет традиционного убеждения в том, что исторический материал Библии (включая новозаветные тексты), говоря о еврейском народе, прообразует, вместе с тем, земную участь всего человечества. Ср.: «Во второй песни Моисея содержится прозрение в будущность, которое непосредственно относится к истории евреев, а посредственно — к истории всего человечества. То же двойственное значение имеют все видения пророков и даже последнее предречение Спасителя о разрушении Иерусалима, где все учителя Церкви единогласно признают пророческое описание кончины мира». — *Надеждин Н.* Рецензия на «Историю поэзии» С. Шевырева // *Телескоп*. 1836. Ч. 31. №4. С. 690.

<sup>2</sup> Показательно, что, с точки зрения истории самого русского театра, эти произведения казались некоторым анахронизмом, поскольку, как замечает М. Одесский, «золотой век библейских инсценировок (последняя треть XVII — первая четверть XVIII в.) давно уже миновал». — *Odessky M.* Укрошенный мессианизм: «Руфь» В.В. Измайлова — библейская инсценировка для детского театра // *Quadrivium: К 70-летию проф. В. Московича. Иерусалим, 2006.* С. 147.

<sup>3</sup> *Гаспаров Б.М.* Поэтический язык Пушкина как факт истории русского литературного языка. СПб., 1999. С. 94.

допустим, «американском Боге», как это постоянно делалось в России с ее «русским Богом», ставшим словно бы официальным покровителем империи (а в 1820-е гг. — ее пародийным олицетворением<sup>1</sup>). Так, по случаю изгнания Наполеона С. Глинка сочиняет «Благодарственную песнь Богу, Избавителю России», с библейским эпиграфом: «Господь Сил с нами: заступник наш, Бог Иаковль». Если образ Иакова, т.е. Израиля, торжественно перенесен тут на Россию, ставшую богоизбранным народом, то и библейский Вседержитель представлен в качестве ее национального божества:

Господь! вселенной Повелитель,  
Земли создатель и небес:  
*России Бог* и Избавитель  
За нашу скорбь, за токи слез,  
Невинностию пролеянных,  
*Народ, Тобой Самим избранный*  
За то, что правдой, верой тверд:  
Господь! ты *Свой народ* спасаешь,  
Средь туч любовь сияешь;  
Ты к нам и в гневе милосерд  
.....  
Умолкнут дерзновенны клики,  
И горды не рекут языки:  
«Где Бог России?.. Ты явил,  
Что *Бог Иаковль Бог России.*  
Падут там гордые Батыи,  
Где предводителем Бог Сил<sup>2</sup>.

## Библия и евреи на эсхатологическом фоне первой трети XIX в.

Появление подобных сочинений следует соотнести также с идеологическими сдвигами александровского времени, одержимого стремлением к актуализации религиозных моделей, которые

<sup>1</sup> О пародировании этого штампа в русской поэзии 1820-х гг. см.: *Гаспаров Б.М.* Указ. соч. С. 98.

<sup>2</sup> Цит. по: Рифма, обращенная к Богу: Антология русской молитвенной поэзии. Ч.3. Поэтические молитвы XIX в. СПб., 2005. С. 32–33.

весьма противоречиво сочетались с просветительскими импульсами. Поначалу доминировал именно просвещенческий настрой. Следуя ему, Александр сразу же занялся и своими еврейскими подданными, вознамерившись, на немецко-австрийский манер, перестроить их быт, прихотив к наукам, земледелию и прочей общественно полезной деятельности — в том виде, в каком понимал ее он сам и его молодые соратники (Положение 1804 г.)<sup>1</sup>.

Теософическому напору суждено было возобладать значительно позже, но из русского общества он никуда не уходил даже в годы государственного Просвещения. Что касается занимающей нас стороны дела, то уже в последней четверти XVIII в. в русских масонских кругах наметилась, среди прочего, сильнейшая тяга к христианизированной каббале и смежным мистическим традициям<sup>2</sup>, получившим также отчетливое литературное преломление у М. Хераскова и других «вольных каменщиков»<sup>3</sup>. Растет интерес к иудейской аллегории, антропонимике и топонимике, на некоторые стороны которого мне уже доводилось указывать. Так, в эпической поэме Семена Боброва «Странствующий слепец, или Древняя ночь Вселенной» (1807–1809) выведены следующие лица: герой по имени *Нешам* (от ивр. *нешама* — душа),

<sup>1</sup> Подробно см.: *Клиер Дж.* Указ. соч. С. 199 сл.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Burmistrov K., Endel M.* Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts.* Los Angeles, 1999. Vol. 4. P. 9–59; *Эндель М.* Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе // Тирош: Труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 57–66; *Бурмистров К.* Каббалистическая экзегетика и христианская догматика: еврейские мистические концепции в учении русских масонов конца XVIII в. // Солнечное сплетение. Иерусалим, 2001. №18–19. С. 150–157; *Эндель М.* Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (кон. XVIII в.) // Тирош. Труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37–50; *Бурмистров К., Эндель М.* «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях // *Judaica Rossica.* Вып. 2. М.: РГГУ, 2002. С. 49–80; *Бурмистров К.* Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели // Тирош. Труды по иудаике. Т. 6. М., 2003. С. 33–50; *Burmistrov K., Endel M.* The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Masons // *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* (Leiden: Brill) 4:1 (2004). P. 27–68; *Бурмистров К.* Каббала в космогонии русских масонов конца 18 в. // Россия и Гнозис. Материалы конф. М., ВГБИЛ, 21–23 апреля 2003 г. М.: Рудомино, 2004. С. 95–102. см. также в моей кн. «Сюжет Гоголя». Изд. 2. М., 2002. С. 25–26.

<sup>3</sup> *Baehr S.L.* The Paradise Myth in Eighteenth-Century Russia: Utopian Patterns in Early Secular Russian Literature and Culture. Stanford University Press, 1991. P. 130 ff. О масонской аллегории в русской литературе XVIII в. см. также: *Гончарова О.М.* Власть традиции и «Новая Россия» в литературном сознании второй половины XVIII века. СПб., 2004. С. 52 сл.; *Вайскофф М.* Указ. соч. С. 35.

его отец *Мизрах* (от ивр. *мизрах* — восток: ключевое понятие в масонской эмблематике), его дочь, соблазнительница *Тава* (от ивр. *таава* — похоть); искусителя зовут *Рамай* (обманщик), а наставника героя, или его «путеводца» — *Зихель* (искаженное *сехель* — разум, рассудок). Действие, в свою очередь, разворачивается в таких краях, как *Ассур* (Ассирия), *Мисраим* (ивр. *Мицраим* — Египет), *Яван* (ивр. Греция) и пр.<sup>1</sup>

Масонско-теософские увлечения шли со стороны Англии и других протестантских государств<sup>2</sup>, в которых с конца XVIII в. наметилась и крепнущая тенденция к возвращению евреев в Сион, в надежде на их последующее обращение в христианскую веру. Политическим толчком для этой идеи послужило воззвание генерала Бонапарта к еврейскому народу, опубликованное в «Мониторе» во время Палестинского похода 1799 г. (Сами евреи, однако, на его призывы к репатриации никак не отреагировали.) Смещение религиозных и политических установок, как и последующий созыв Наполеоном «Великого Синедриона» в Париже, существенно сказалось и на отношении к евреям в России<sup>3</sup>. Если затея с «Синедрионом» пробудила антиеврейские апокалиптические настроения, то после войны 1812 года здесь сложилась другая, весьма необычная ситуация, когда проявившийся интерес к историческому еврейству подогревался беспрецедентным распространением Библии и всевозможных комментариев к ней<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Бобров С.* Древняя ночь Вселенной, или Странствующий слепец. Эпическое творение. Ч.1. СПб., 1807. С. 11; Ч. 2, кн. 3. СПб., 1809. С.4. Вл. Коровин в своей книге о Боброве высказывает предположение, что при создании этих имён автор «пользовался советами Л.Н. Неваховича, члена еврейской общины и автора апологетической рецензии на “Херсониду”» (*Коровин Вл.* Семен Сергеевич Бобров: Жизнь и творчество. М., 2004. С. 188). В принципе, такое содействие вполне допустимо, однако в данном случае оно как раз сомнительно, поскольку транслитерация *Зихель* указывает на письменный немецкий источник, а не на устную консультацию: ведь в этой устной ашкеназской версии иврита имя звучало бы как *Сейхель*.

<sup>2</sup> К. Бурмистров любезно указал мне на русский перевод книги фон Лёна (von Lön) — представителя прусского короля во Франкфурте, — в которой алхимия тесно увязывается с каббалой: «Рассуждение об ислении и сожжении всех вещей...» М., 1816. Издатель Н.С. Всевожский даже дополнил этот труд перечнем *сфирот* (С. 157) на обоих языках — иврите и русском. Название книги, как и многие термины, тоже дублируется на иврите (хотя не свободном от ошибок).

<sup>3</sup> См. *Гессен Ю.* Указ. соч. Т. 1. Л., 1925. С. 161–162; *Гинзбург С.М.* Отечественная война 1812 г. и русские евреи. СПб., 1912. С. 14 сл.; *Клиер Дж.Д.* Указ соч. С. 79.

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 130–155.

(Образованная элита, впрочем, продолжала читать Библию по-французски.) Более того, серьезное административное внимание уделялось и еврейству современному. Как известно, именно тогда, в период деятельности Библейского общества и теософского правления кн. А.Н. Голицына, власти стали прилагать немало усилий к тому, чтобы «цивилизовать» — т.е., в перспективе, окрестить иудеев<sup>1</sup>; в этой деятельности соединились пиетистские и просвещенческие заботы о нынешнем Израиле, гуманный патернализм — с агрессивной юдофобией<sup>2</sup>.

Каким-то — весьма парадоксальным — стимулом для такого попечительного усердия могла послужить самоотверженная помощь, которую евреи оказывали русской армии в пору наполеоновского нашествия, в частности, снабжая ее разведывательной информацией<sup>3</sup>. Некоторые из них, подобно раввину Шнеуру Залману из Ляд, бежали, спасаясь от французов и их польских союзников, во внутренние губернии России. Это патриотическое поведение нашло, кстати, любопытное отображение в официальной печати. В 1813 г. Н. Греч в своем «Сыне отечества» переводит с немецкого речь одного из таких беженцев — «ученого еврея» Гилле-

<sup>1</sup> Вполне естественно в этом контексте, что Россию никак не затронула интенсивная юдофобская кампания 1819 г., проведенная националистами-радикалами в соседней Германии и сопровождавшаяся еврейскими погромами. Молодой консерватор Загоскин в «Соревнователе просвещения и благотворения», доказывая превосходство российской жизни над западной, строго осуждает «просвещенную Германию», где «бьют жидов за то только, что они жида». (Обличительный пыл героя усугубляется тем, что его самого избивают, приняв за еврея: «Лицо у вас походит несколько на жидовское».) См.: *Загоскин М.Н.* ПСС: В 2 т. Т. 2. СПб., 1902. С. 1483.

<sup>2</sup> Последняя решительно доминирует в переведенной с польского статье *Ст. Сташица* «Отчего евреи вредны обществу и как можно сделать их полезными»: Вестник Европы. 1816. № 8. С. 280–288; № 9. С. 57–60; № 11. С. 217–234; № 13. С. 36–56. Автор, удрученный постыдной ленью и убожеством родной Польши, все ее беды сваливает на евреев: их вездесущая и вредоносная активность подавляет любую экономическую инициативу среди поляков — оттого-то последние удивляют наблюдателей своей «деревянной бесчувственностью... етой неохотой к промышленности и торговле». Сташиц призывает к полному изгнанию евреев из деревень, к запрещению еврейской одежды и «жаргона», вообще к их насильственной ассимиляции и одновременно к тщательной сегрегации. Самое основательное решение проблемы он видит в создании гетто, где еврейская жизнь должна находиться под тотальным полицейским контролем. Статья заканчивается слезным «верноподданническим прошением» к Александру о «заступлении от жидов».

<sup>3</sup> См.: *Гинзбург С.М.* Отечественная война 1812 г. и русские евреи; а также компилятивные, но весьма содержательные «Очерки времен и событий» *Ф. Канделя* (М.—Иерусалим, 2002. Т. 1. С. 281–286).

ля-Арона Маркевича, произнесенную им в Дерпте в день Рош-Ашана — еврейского Нового года (26 августа 1812 г.) Оратор, в апофеозе благонамеренности, дошел до того, что инкриминировал все многовековые страдания еврейского народа в изгнании сатанинским французам, противопоставив им — а заодно и полякам — лучезарную Российскую империю, будто бы даровавшую евреям равноправие. Его панегирик России как новому Ханаану симптоматически совпал с ветхозаветным пафосом С. Глинки:

Ни от единого народа, — возвестил Маркевич, — мы более не пострадали, ни единый народ не поступал с нами столь несправедливо, как кровожадные французы. Они-то в последнем тысячелетии истожили на живших в земле их предков наших всю лютость. После того, как похитили все их имущество и умертвили большую часть из них, наконец под жесточайшими мучениями и вовсе изгнали их из своих пределов. Злощастные изгнанные евреи нашли себе пристанище в Польше, где они, хотя и были приняты, но содержали их в весьма скорбном и уничижительном положении. <...> Но наконец Господь Бог, исполняя благий обет Свой, данный евреям: «когда они будут и в земли врагов своих, не возгнушаюсь ими и не презрю их до того, чтоб совсем истребить их и разрушить обет их с ними; ибо Я есть Саваоф, Бог их» — положил сей несчастной участи народа предел, приведший евреев под владычество Российского царства, вручив судьбу нашу такому народу, который ни в порабощении земли нашей, ни в разрушении нашего града, ни в осквернении святыни и вообще во всем горестном жребии нашем не имел никакого участия; такому народу, который питает человеколюбивые чувствования ко всем ближним, без различия вероисповедания. <...> *Россия, усыновив нас, сравнила в правах с прочими верноподданными* <...> *Потеря Палестины многократно вознаграждена была для нас благодеяниями Российской Державы, где царствуют мир и единодушие; но теперь, к величайшему прискорбию, благодетельное Отечество наше много потерпело от всеобщего врага человечества.* <...> *Помолимся вкупе Всевышнему, прося Бога Всемогущего со смиренным сердцем и теплыми слезами, да помилует и избавит Россию, нашу землю, да защитит русских воинов, наших братьев.* <...> *О Боже! защити и огради твою верную Россию (которая заступает теперь место обетованной земли)...*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Сын отечества. 1813. № 5. С. 209–220. На Западе просвещенные евреи новым Сионом величали Франкфурт, Гамбург или Вену. О Маркевиче и его обращении см.: *Клиер Дж.Д.* С. 264–270; *Гинзбург С.М.* Указ. соч. С. 88.

В том же номере сразу за «ученым евреем» редактор печатает статью «одного знаменитого английского литератора» — «Бонапарте и император Иулиан». В числе многозначительных параллелей между обоими врагами христианства здесь указано на то, что и тот и другой «притворно изъявляли желание восстановить народ еврейский. Намерение обоих было коварное и нечестивое, а исполнение безуспешное»<sup>1</sup>. Еще ранее несколько сходное обвинение выдвинул против Наполеона Святейший Синод после того, как этот «лжемессия» и «предтеча Антихриста» в начале 1807 г. созвал в Париже т.н. Синедрион для определения гражданского статуса евреев Франции. Но первым иностранным трактатом, напрямую связавшим затею Юлиана Отступника с идеями Просвещения и Французской революции, был объемистый труд аббата Огюстена де Баррюэля «*Mémoires l'histoire du jacobinisme*», дважды, причем анонимно, издававшийся в начале XIX в. в русском переводе. По своему полицейско-мистическому охвату это антимасонское сочинение, претендовавшее на документальную достоверность, предвосхищало «Сионские протоколы». Кошунственное намерение вернуть евреев в Сион и восстановить Иерусалимский Храм автор инкриминирует Д'Аламберу и Вольтеру (несмотря на известный антисемитизм последнего). Правда, дело тут было не в самих евреях, а в сатанизме всех этих масонов и просветителей, мечтающих, согласно Баррюэлю, заменить христианство «естественным» культом ветхозаветного Бога как покровителя социального равенства<sup>2</sup>. Еще ближе к будущим «Протоколам» стояла, вероятно, статья поляка Сташица, поскольку тот открыто приписывал страшный заговор именно евреям: «Итак, ясно, что они составляют тайные общества, тайный орден, что союз их устроен лучше всех других, донныне известных. и что по тому самому уже он весьма опасен: он подкапывает самые важные части народов и правительств»<sup>3</sup>. Как и весь его трактат, эти прозрения сочетали в себе полицейско-просвещенческий заряд с эсхатологической тревогой, присущей тому времени. Но никакого испуга в русской среде идея еврейского «тайного ордена» тогда, кажется, не вызвала.

---

<sup>1</sup> Сын отечества. 1813. № 5. С. 222.

<sup>2</sup> См.: Записки якобинцев, открывающие все противохристианские злоумышления и таинства масонских лож, имеющих влияние на все европейские державы. [Изд.2]: в 6 ч. Ч.1. М., 1807. С.113–114, 119. Ч. 3. 1806. С. 47–49, 54–55. Об идее еврейско-масонского заговора см.: *Beresniak D. Juifs et Francs-Masons. Ch. 7: "Juifs et Francs-Macons vu par leurs ennemis communs"*. Paris, 1989 (P.147–163).

<sup>3</sup> *Сташиц Ст.* Указ. соч. // Вестник Европы. 1816. № 13. С. 44–45.



Что же касается откровений Баррюэля, то хотя после войны 1812 года в России надолго возобладала антивольтерьянская тенденция, они, насколько мне известно, тоже никого не всполошили и вообще остались не востребованными; да и к обруганным им масонам в этот период здесь относились более чем доброжелательно. В дух новой эпохи удачно вписывался зато сам надрывно апокалиптический пафос таких разоблачительных сочинений. Понятно, что христианская пропаганда, развернутая в еврейской среде вскоре после победы над «врагом человечества», принимает мессианскую окраску, обусловленную эсхатологическими упованиями, стремлением «уготовить стезю» для скорого пришествия Христова; но мессианский напор постоянно смешивался все с той же неизбывной просветительской установкой, заданной еще в самом начале александровского царствования.

В 1817 г. по инициативе английского миссионера Льюиса Вэя, убежденного филосемита, и под эгидой русских властей было даже создано специальное Общество израильских христиан, долженствовавшее морально, экономически и юридически содействовать выкрестам<sup>1</sup>. Подобно многим своим соотечественникам, Вэй, однако, мечтал о еврейском возвращении в Палестину (идея, ужасавшая католиков типа Баррюэля), но как раз эти протосионистские чаяния не встретили никакой поддержки в российских бюрократических и церковных кругах — зато, на мой взгляд, отозвались в такой чисто секулярной затее, как известный проект Пестеля<sup>2</sup>. Главное внимание в России продолжают уделять все же административным мерам, призванным сблизить евреев с местным христианским сообществом. С другой стороны, как бы заманчиво в устах Маркевича ни звучало верноподданническое отождествление Обетованной земли с Россией, его единоверцев

---

<sup>1</sup> См.: Гессен Ю. Указ. соч. Т. 1. С. 180–181, 192; Клиер Дж. Д. Указ. соч. С. 269 сл.

<sup>2</sup> «Второй способ <...> состоит в содействии евреям в учреждении особенного отдельного государства в какой-либо части Малой Азии. Для сего нужно назначить сборный пункт для еврейского народа и дать несколько войска им в подкрепление. Ежели все русские и польские евреи соберутся на одно место, то их будет свыше двух миллионов. Такому числу людей, ищущих отечество, нетрудно будет преодолеть все препоны, какие турки могут им противопоставить, и пройдя всю Европейскую Турцию, перейти в Азиатскую и там, заняв достаточные места и земли, устроить особенное еврейское государство». — Пестель Павел. Русская Правда. М., 1993. С. 179. См. также: Гессен Ю. Указ. соч. Т. 2. С. 17–18. Киянская О.И. Еврейский вопрос в теории и практике Южного общества декабристов // Киянская О.И. Южное общество декабристов: люди и события: Очерки истории тайных обществ 1820-х гг. М., 2005. С. 118–139.

оно оставило равнодушным. Но к этому же представлению о России подвел в 1819 г. и русских читателей П.В. Победоносцев, сопоставивший Александра I с Моисеем, который вывел евреев из Египта. В своем журнале он перевел с французского статью «О еврейском народе» — беглый обзор еврейской истории, где, в частности, говорилось: «Из всех государств европейских современная Голландия почитается страной, в которой народ иудейский живет до сих пор в большем числе, менее стонет под бременем налогов и не жалуется на правительство». Победоносцев ревниво вносит в эту фразу патриотические коррективы мечтательного свойства, заверяя читателей, что

и в Российской Империи евреи пользуются многими выгодами. Александр, великий любовью к человечеству, воззрел оком милосердия и на сей народ, несправедливостию и суеверием угнетенный. С той самой минуты, в которую державная рука Его подписала учреждение, полезное для народа, живущего в губерниях, составлявших некогда Польское королевство (т.е. Положение от 1804 г. — *М.В.*), начали они жить под покровительством российских законов, ввели детей своих в святилища, для наук устроенные, стали наряду с россиянами, посвятили себя торговле и земледелию и получили право достигнуть со временем отличий, приобретаемых подвигами, ознаменованными любовью к Отечеству, — отличий, доставляемых просвещением и трудолюбием. Израильтяне, предки нынешних евреев, видели в Моисее избавителя от гонений, претерпенных ими в Египте, — во время странствования по Аравии каждое утро питались манною — и благодарили Бога. Потомки их видят в Александре I истинного Благотворителя своего, наслаждаются спокойствием и счастьем, от престола Его ниспосылаемым, — и благословляют судьбу свою<sup>1</sup>.

Сама эта переводная статья завершается другой роялистской сентенцией: «Наконец, в 1784 году Лудовик XVI освободил иудеев от тяжелой и унижительной подати, которую собирали с них в Страсбурге». Цель замечания состоит в том, чтобы заслуги в деле еврейской эмансипации приписать монархическому режиму, отобрав их у Французской революции. С этим неудобным вопросом иначе и более либерально распорядился Н. Греч, который сохранял устойчивый интерес к еврейской теме и трактовал ее в просветительском направлении, пока еще не всегда согласованном с ви-

---

<sup>1</sup> Новый Пантеон отечественной и иностранной словесности. 1819. Ч. 3. С. 232.

дами правительства. В 1820 г. он напечатал у себя в «Сыне отечества» переводную (без подписи) статью «О состоянии евреев»:

С некоторого времени нравственное и политическое состояние евреев обращает на себя внимание друзей человечества. Евреи, с самого изгнания их из Иудейской земли римлянами гонимые из одного государства в другое, покупали себе убежище золотом: изгнанные, объявленные неспособными владеть недвижимым имуществом, они часто были принуждаемы, для снискания нужного пропитания, прибегать к денежной мене и ее злоупотреблениям, к обману, к торговле запрещенными товарами и к самым вредным для общества преступлениям.

Что ж из сего последовало? Умственные их способности исчезли, вкус испортился, нравы развратились. Вот вкратце история еврейского народа со времени рассеяния его по всему лицу земному; вот плачевная картина нынешнего его состояния в некоторых частях Европы!

Упомянув о юдофильских сочинениях Х.В. Дома и аббата А. Грегуара, неизвестный автор тоже указывает на вдохновляющий пример Франции — только не ее короля, а революционеров, предоставивших в 1791 г. равноправие всем иудейским жителям страны: «Конституционное Собрание даровало права гражданства всем евреям, поселившимся на французской земле, и присоединило их к числу граждан государства. С того времени они получили во Франции новую жизнь, общественное состояние их исправилось; они оставили обыкновения и привычки, несообразные с обязанностями гражданина; с отличием служили под знаменами, занимались с успехом науками, сделались бескорыстными купцами, честными чиновниками, словом, они превратились в граждан, не перестав быть евреями».

Однако и миссионерские мотивы отнюдь не чужды этой публикации, с энтузиазмом рассказывающей затем о созданном в 1809 г. в Англии «Обществе просвещенных людей для приглашения евреев в христианскую веру» и, весьма подробно, о «самом ревностном члене сего Общества Льюисе Вае, священнике Англиканской церкви». «Он путешествовал в 1817 и 1818 годах по Европе для собрания подробных сведений о нравственном и политическом состоянии и религии евреев и для изыскания самых успешных средств для их просвещения и преобразования». В Берлине он убедился, «что нравственное развращение некоторой ча-

сти евреев происходит от наносимых им притеснений, а не от свойственных им душевных недостатков. В правительстве, которое справедливою умеренностию допускает всех граждан без различия вероисповеданий к государственным должностям, они поведением своим, как в управлении, так и в обществе, заслуживают уважения». Прочитанный в статье вывод Вэя о необходимости «даровать евреям гражданскую и политическую свободу» прозвучал, однако, явно преждевременно для государства, которое и в этом вопросе склонялось скорее к репрессиям, чем к необузданному либерализму, и уж во всяком случае отнюдь не помышляло о каких-либо свободах даже для коренного населения.

Журнал излагает безрадостные впечатления Вэя от путешествия по российской черте оседлости: «В сих-то странах особенно имел он случай видеть сей народ, коего история доходит до первейших веков миробытия; прежде отличный в искусствах, сильный на войне, ныне впадший в унижение, в праздность, в нищету, влекущий бесполезное и постыдное существование между нациями, коим он наносит вред своим образом жизни». Статья заканчивается упоминанием о книге, написанной Вэем, и о его переговорах с министрами европейских стран: «Он имеет одну цель: восстановить народ, удрученный под бременем притеснения, и даровать свободу, деятельность, жизнь нескольким миллионам людей, изгнанным из недр большого общественного семейства»<sup>1</sup>.

Существенной особенностью этого периода был новый поток т.н. мистической литературы. Едва ли не самым авторитетным ее представителем выглядел Генрих Юнг-Штиллинг, деятельность которого способствовала созданию Священного Союза для противоборства с грядущим Антихристом<sup>2</sup>. Очень много внимания уделял Штиллинг и еврейской теме, подавая ее в подчеркнуто юдофильских тонах, непривычных для тогдашнего русского,

---

<sup>1</sup> О состоянии евреев. Пер. П. Г<воздѣв?> // Сын отечества. 1820. Ч. 63. № 29. С. 97–106.

<sup>2</sup> Об этой эпохе и, в частности, о Юнге-Штиллинге см.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 130–169, 147, 198, 247; там же (с. 401–402) говорится о воздействии его «Победной повести» на русское народное сектантство; *Эткинд А.* Содом и Психея: Очерки интеллектуальной истории Серебряного века. М., 1996. С. 144 и сл. (приводится обширная библиография); *Чижевский Д.И.* Неизвестный Гоголь // Новый журнал. Нью-Йорк, 1951. № XXVII. С. 139–141; *Виницкий И.* Нечто о привидениях: Истории о русской литературной мифологии XIX века. М., 1998. С. 106. Среди недавних работ см. содержательную книгу: *Парсамов В.С.* Жозеф де Местр и Александр Стурдза: Из истории религиозных идей александровской эпохи. Саратов, 2004. С. 62–64.

да и не только русского, читателя. В своем аллегорическом романе “Das Heimweh” — «Тоска по отчизне» (русский перевод Ф. Лубяновского, 1817—1818) он, как и Л. Вэй, предрекал возвращение евреев в Землю Обетованную, где они создадут свое государство. Бог, пишет Штиллинг, устами пророков предсказал, что

народ израильский соберется от всех четырех ветров и в последние времена преселится паки в землю, которую Он обещал даровать в вечное наследие пращурам их и потомкам. И так некогда, а может быть и скоро, Палестина будет в христианских руках и возвратится иудейскому народу, который, будучи от природы столь способен к торговле, оснует там торговый город и по выгодному его положению привлечет к себе промышленность всех частей света<sup>1</sup>.

Легко представить себе, как должен был реагировать и тогда, и потом на такие утопии — набравшие все большую популярность среди протестантских мыслителей первой половины XIX столетия — православный читатель, который твердо знал, что святоотеческое учение не признает за евреями никаких прав на Сион, навеки ставший в своем земном бытии моральным достоянием «нового Израиля»<sup>2</sup>, а в переносном смысле — прообразом взыскуемого Царствия Небесного. Этой церковно-аллегорической традиции следуют Иван Козлов: «О нет — и сердце тайну знает, / Нам быть обманутым нельзя: / В небесной родине страдальцев ожидает / Обетованная земля»<sup>3</sup>, — и Языков: «Кому, о Господи, доступны / Твои Сиона высоты?»<sup>4</sup>. Набожный Ф. Глинка, который после декабрьского восстания был сослан в Петрозаводск, горестно переосмысляет эту ссылку как вавилонское пленение, а свою мечту о свободе — как тоску по духовному Иерусалиму:

Я б полетел к горе Сиону,  
Где вечно светит благодать,  
Чтоб, к горнему прильнувши Трону,  
От дольной жизни отдохнуть.

(Голубица. Из Псалмов Давида)<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Юнг-Штиллинг Г. Тоска по отчизне. Ч. 3. М., 1817. С. 22.

<sup>2</sup> Авраам Норов, к примеру, так описывал свое посещение Иерусалима: «Сын далекого севера, я... вступил в Иерусалим как в свою родину, близкую сердцу моему». Норов А. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Изд. 3. СПб., 1854. С. 90.

<sup>3</sup> Козлов Иван. Собр. стихотворений. Ч. 2. СПб., 1833. С. 251.

<sup>4</sup> Языков Н.М. Полн. собр. стихотворений. М.—Л., 1934. С. 359.

<sup>5</sup> СП. 1827. № 87.

Современных иудеев автор, однако, весьма не жаловал, и его, безусловно, шокировало бы профанное возвращение этих аллегорически препарированных библейских текстов к их реальному источнику — к еврейскому народу, одержимому ностальгией по земному, а не заоблачному Сиону<sup>1</sup>. Да и пушкинский грешник «бежал к сионским высотам» совсем не для того, чтобы там поселиться и обустроиться.

За гранью спиритуальных или политических иносказаний еврейская Библия обретала совершенно избыточную актуальность, вызывавшую отторжение. На Западе к маркионитским импульсам постоянно примешивались французская просветительная ненависть к Ветхому Завету и сопряженная с ней вражда к «избранному народу», идущие от Вольтера и Гольбаха. В сражение с этой комплексной юдофобией Юнг-Штиллинг вступил в «Победной повести» (1799) — пожалуй, самом нашумевшем своем труде, посвященном толкованию Апокалипсиса. На русский язык его книгу в 1815 г. перевел А. Лабзин.

Юнг-Штиллинг запальчиво обличает здесь некоего обобщенного «врага библии, делающего еврейский народ глупее, суевернее и враждебнее всех других народов для того только, чтобы унижить достоинство Ветхого Завета <...> Израильтяне неоспоримо имели самых древнейших писателей, древнейшие письмены, древнейшую благоучрежденную религию и пробежали весь круг искусств задолго прежде, чем греки начали только выходить из младенчества; и свободному от предрассудков другу человечества весьма ощутительно, что вся мудрость, вся мифология, все нравоучение, все правила добродетельной жизни восточных народов заимствованы от народа израильского и суть отдаленные, более или менее обезображенные лучи Божиих откровений израильскому народу»; «Ветхий Завет есть основание Нового; Израиль есть корень истинной Церкви; если Христос был израильянином во плоти, а первые христиане были от семени Авраамова, то и здесь первые граждане Нового Иерусалима должны быть израильтяне же; и как Старый, так и Новый Иерусалим должен быть непременно главным городом Израиля»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> См. его свидетельство о беседе с другим декабристом — крещеным евреем Г. Перетцем, который поведал ему, что его отец, Абрам Перетц, мечтает о создании еврейского государства в Крыму или на Востоке. В ответ Ф. Глинка заявил: «Да видно, вы хотите придвинуть представление света? Говорят, что в Писании сказано (тогда я почти не знал еще Писания), что когда жида выйдут на свободу, то свет кончится». Цит. по: *Клиер Дж. Д.* Указ. соч. С. 310.

<sup>2</sup> *Юнг-Штиллинг Г.* Победная повесть, или Торжество веры христианской. СПб., 1815. С. 105, 346–347.

Но, подчеркнув еврейскую родословную Иисуса и его первых последователей, Юнг-Штиллинг обратился и к теме биологического, кровного родства современных христиан с евреями. Ссылаясь на Четвертую книгу Ездры, отцов церкви и Гиббона, он утверждал, что десять колен Израилевых, уведённые в Ассирию, затем «пошли дальше на север, северо-восток и северо-запад, в места не населённые, дабы спокойно служить Богу своим образом. Посему, может быть, христианские нынешние народы происходят от сих десяти колен <...> Ибо народы, от коих нынешние обитатели Европы происходят, пришли именно из этих стран, и весьма вероятно, что остаток или рассадник сего племени Авраамова и теперь находится в Тибете под правлением далай-ламы. По сим соображениям, большая часть оных десяти колен поселилась в России, Польше, Богемии, Венгрии, Греции, Германии, в Северных землях, в Великобритании, Франции, Испании, Португалии и Италии».

Как видим, Юнг-Штиллинг полностью порывает с чисто аллегорической трактовкой понятия «Израиль», настаивая на исходном и буквальном его значении. Примирение же этого «ветхозаветного» понимания с традиционно-христианской экзегетикой достигается за счёт прямого, «плотского» отождествления обоих Израилей, чем обеспечивается и возможность грядущей христианской репатриации на Святую Землю.

Ежели мы также израильтяне во плоти, то великие утешительные обетования, прореченные в пророках Ветхого Завета Израилю, и до нас касаются, и иудеи суть наши братья во плоти. И ежели когда они обратятся и возвратятся в Иерусалим, то и мы имеем право идти туда же с ними, понеже Авраам столько же Отец и наш, как и их.

Все содержание всей Библии состоит в следующем: что весь человеческий род в падении и что Христос жизнью своею на земли, страданием и смертью искупил его из оног<sup>1</sup>.

Что касается апокалиптического Нового Иерусалима и его еврейских обитателей, то на этот счёт у Штиллинга в России все же нашлись приверженцы. Его почитатель, известный литератор Болотов (восторгавшийся, кстати, повсеместным распространением библейских переводов) почетную участь в этом грядущем

---

<sup>1</sup> Там же. С. 101, 102.

граде сулил и дохристианским праведникам — «в особенности же из принадлежащих к еврейскому, в особенном союзе с Богом находившемуся народу, искупленному Господом Спасителем и при снисхождении его в ад освобожденному от власти Сатаны. Всем сим, а особливо благочестивым евреям как принадлежащим к народу, всегда любимому Господом, и который не забыт будет и тогда, как название ворот святого града тому свидетельствует, наградою будет также по мере их добрых дел особенная степень блаженства, а может быть, и особенное местопребывание от прочих»<sup>1</sup>.

Иначе обстояло дело с евреями современными. Пиетистская мысль о всечеловеческом братстве с ними должна была казаться столь же дикой и парадоксальной тогдашнему русскому обществу, как и мечта об их триумфальной репатриации. В заключительный период александровского царствования, когда возобладала православно-патриотическая линия Фотия и Шишкова, а также в последующие годы, означенные подъемом националистических настроений, сам идеал космополитического всеединства представлялся уже вредным анахронизмом. Под запретом оказались и переложения Ветхого Завета. Как отмечает исследователь, «весною 1825 г. по распоряжению духовного начальства несколько тысяч недавно отпечатанных экземпляров русского перевода Пятикнижия сожгли в печах кирпичного завода. 12 апреля 1826 г. рескриптом Николая I (к этому времени Александр I уже умер) Российское библейское общество было закрыто, а перевод Библии приостановлен»<sup>2</sup>. Все же эти переводы успели проникнуть в довольно широкую, в частности, народно-сектанскую среду, стимулировав, среди прочего, движение субботников. В 1830-х гг. пере-

---

<sup>1</sup> *Болотов А. Т.* О душах умерших людей [1823]. СПб., 2006. С. 156. Характерно, что противоположный — адский — удел Болотов предрекает зато этому «народу, всегда любимому Богом», с того момента, когда он отверг Иисуса; соответственно, из евреев в христианскую эру они разжалованы у него в жидов: «Какие чувства стыда, досады и остервенения на самих себя будут мучить жидов, живших во время пребывания Христа Господа нашего на земли и в гонении и в умерщвлении его участие принимавших. Какими проклятиями станут они осыпать тогда своих архиереев, книжников и фарисеев, приклонявших их к тому и тем самым погубивших. А того сильнейшею досадою на самих себя будут надрываться и терзаться все жида, жившие во все столетия христианства, за то, что при всех неоспоримых и явных доказательствах истины и святости христианской веры не хотели они никак в оную обращаться и оставались в загрубевшем неверии и ожесточении против Христа». — Там же. С. 140.

<sup>2</sup> *Рижский М. И.* Указ. соч. С. 137.



водятся, кроме того, многочисленные и весьма популярные протестантские брошюры, которые, вопреки различным наветам, с жаром отстаивают этическую ценность Библии<sup>1</sup>. Среди обвинений, решительно оспаривавшихся апологетами Ветхого Завета, была и т.н. египетская теория, получившая уже тогда, задолго до Ф. Делича, заметное распространение. Согласно ей, все учение Моисея, «этого египетского жреца», было заимствовано им в стране фараонов. В начале 1829 г. на подобные домыслы откликается Чаадаев в 7-м из своих «Философических писем». Теоретически он признает возможность такого воздействия, но считает его несущественным: главное — это сам религиозный и интеллектуальный подвиг Моисея, его монотеизм, предопределивший собой «все умственное развитие человеческого рода, вытекающее из этого принципа»<sup>2</sup>.

В первой половине 1830-х гг. заново возросла также популярность Юнга-Штиллинга, снизившаяся было в предыдущем десятилетии. В 1832 г. ревельская «Радуга», постоянно сочетавшая истовый консерватизм с пиетистско-мистическими позовами, а юдофобию — с юдофильством, под явным влиянием Штиллинга превозносит ветхозаветных иудеев. Провиденциальный, а не карательный смысл имело, оказывается, даже всемирное их рассеяние: оно «сделало всеобщим познание закона Моисеева, который служит введением к откровению христианскому». Что же до влияния египетских жрецов, то, по убеждению журнала, все обстояло как раз наоборот: сами они «в чудесных пирамидах своих <...> читали, без всякого сомнения, книги Моисеевы <...> и может быть разгадывали, из пророчеств Книг священных, откровение Мессии. Следы сего заключения очевидны в учении Пифагора и Платона»<sup>3</sup>.

Известный педагог И.М. Ястребцов, находившийся под влиянием как Чаадаева, так и протестантско-мистического филосемитизма, даже предсказывает еврейству победу в борьбе, которую ведут между собой народы за то, чтобы заселить всю землю. Рассеяние тоже трактуется провиденциально, но в ином плане: евре-

---

<sup>1</sup> В одной из них, к примеру, всячески опровергается расхожее мнение о том, будто «опасно читать эту книгу», от которой, по словам невежд, происходят раздоры и несогласия, а иные «даже от нее сходят с ума»: Благотворное действие Библии. 4-е изд. СПб., 1838. С. 8–9.

<sup>2</sup> Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 425.

<sup>3</sup> Радуга. Журнал философии, педагогики и изящной литературы, с присовокуплением Остзейских записок, издаваемый А. Бюргером. 1832. Кн. 2. С. 99–100.

ям предстоит унаследовать всю мировую цивилизацию: «Вероятно, человечество испытает еще многие перемены, прежде нежели который-нибудь из сих народов решительно возобладает над всеми другими. Впрочем, Библия уже решила вопрос сей, обещав всю землю семени Авраама. (Послание ап. Павла к Рим. IV, 13.) Заметим, что беспримерная характерность иудейского народа, неизгладимая его пребываемость, вопреки всем враждебным, разрушительным влияниям, рассеяние по земному шару, как бы для того, чтобы собирать нечувствительно все роды цивилизации для удобнейшего их потом соединения в одно целое, общее — могут служить намеками будущей участи евреев для историка»<sup>1</sup>.

Огромный и продолжительный успех «Победной повести» в России<sup>2</sup> — несмотря на резкие выпады автора против православия — объяснялся тем, что Штилинг, поддерживая и уточняя вычисления швабского пиетиста Бенгеля (начало XVIII в.), предсказывал здесь битву с Антихристом, которая должна была состояться в 1836 г. в Средней Азии, на южных окраинах Российской империи. Драматическое впечатление, произведенное этим пророчеством, в сочетании со страхами, вызванными кометой Галлея, стимулировало хорошо известный эсхатологический взрыв в русской культуре — включая такие ее явления, как показ потопа в «Медном всаднике», картина Брюллова «Последний день Помпеи», рецензия на нее Гоголя, стихотворение Пушкина «Везувий зев открыл...» и множество других произведений первой половины 1830-х гг. Д. Чижевский в свое время высказал убедительное предположение, что первая редакция гоголевского «Портрета» с его центральным образом Антихриста была навеяна «Победной повестью»<sup>3</sup>. Поддерживая Чижевского, И. Виноцкий продемонстрировал сквозное влияние Юнга-Штилинга — в данном случае «Тоски по отчизне» — также на символику гоголевского «Ревизора» (вместе с его «Развязкой») и родственных сюжетов 1820 — 1830 гг., в которых ревизия рисовалась как бюрократический аналог Страшного Суда<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Доктор Ястребцов. О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу общества.. Второе, умноженное и переработанное издание. М., 1833. С. 31–32, прим.

<sup>2</sup> См.: Эткинд А. Указ соч. С. 146, 194; Виноцкий И. Указ соч. С. 180–181.

<sup>3</sup> Чижевский Д.И. Указ. соч. С. 140–141.

<sup>4</sup> Виноцкий И. Указ. соч. С. 138–171. О влиянии Юнга-Штилинга на другие произведения Гоголя см.: Hippisley, A. Gogol's «The Overcoat»: A Further Interpretation // Slavic and East European Journal. 1976. Summer. V. 20; Вайсзонф М. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. 2-е, расш. изд. С. 212, 219–220, 629.

Зато другая штиллинговская идея — братство с евреями, да еще с отечественными — по-прежнему отметалась крепнувшим патриотическим сознанием. Порой на них проецируют и апокалиптические страхи. В 1833 г. «Радуга» тревожно предостерегает: «Антихрист может воспользоваться ожесточением иудеев и обратить их к вере в себя. Поэтому весьма правдоподобно замечают Отцы церкви, когда утверждают, что последователями антихриста будут иудеи, не признающие Иисуса Христа и ожесточенные против всего христианского»<sup>1</sup>. (Позже, уже во второй половине 1840-х гг., остаточное влияние Штиллинга и его юдофильства сильнейшим образом скажется зато на движении иеговистов.)

Сходной амбивалентностью окрашена будет в журналистике 1830-х гг. и еврейская тема, усвоенная в ее западных вариантах, хотя в целом в ней будут преобладать достаточно положительные оценки, подсказанные заимствованным материалом.

<sup>1</sup> См. *См-д-ский С.В.* Рассуждение об Антихристе // Радуга. 1833. С. 323–324.



**ГЛАВА 2.**  
**Взгляд на зарубежное еврейство: усвоение**  
**западных моделей**



## Западное юдофильство в освещении русской периодики

Мечта о возвращении евреев в Сион, пробудившаяся после наполеоновских войн среди английских аристократов и шотландских миссионеров, в России Николая, как и при его предшественнике, одобрения не снискала. Однако дозволенное любопытство к этому проекту русская печать все же выказывает. Внимание Н. Полевого привлекает колоритная фигура Мануэля Мордехая Ноаха (Ноя), американского дипломата, драматурга и журналиста, который противопоставил протестантской утопии свою собственную, еврейскую.

Первого сентября 1825 г. Ноах помпезно возвестил о создании им в штате Нью-Йорк (на Грэнд-Айленд, река Ниагара) еврейской колонии «Арарат» и призвал евреев со всего света туда переселяться — с тем, чтобы подготовиться к последующей репатриации в Землю Обетованную. (Выбор американской территории в качестве временного убежища объяснялся, в частности, тем, что, по убеждению Ноаха, именно американские индейцы — а вовсе не европейские народы, как считал Штиллинг, — были прямыми потомками десяти колен Израилевых<sup>1</sup>.) Комментируя эту экзотическую затею, Н. Полевой в 1826 г. помещает в своем «Московском телеграфе» заметку, заимствованную из датской периодики:

---

<sup>1</sup> Подробнее о Ноахе см.: *Harap L. The Image of the Jew in American Literature.* P. 264—267.

Между всеми народами земли нет ни одного удивительнее иудейского. Его древность, его раннее образование, памятники древности, им сохраненные, возвышенные понятия его о вере, его великие деяния, его несчастье, его странная судьба жить рассеянно, смешавшись со всеми народами, и ни с одним не соединиться — все сие должно произвести в нас удивление, возбудить наше внимание и сострадание. Если народ сей имеет свойственные ему слабости, то с другой стороны он имеет и свойственные ему добродетели и таланты, которые всякий беспристрастный человек не должен оставлять без замечания.

Краткий очерк древнееврейской истории завершается упоминанием о восстании иудеев «против могущественного Рима» и о плачевных последствиях этой войны:

70 лет после Р.Х. иудейское государство совершенно уничтожается: столица его и храм — после упорнейших сражений — разрушаются.

С того времени удивительный народ сей живет рассеянно между всеми народами земли, часто утесняемый и всегда презираемый и преследуемый. Невзирая на то, он умел сохранить свое существование и приобрести себе терпимость между различными партиями вероисповеданий, и отдельные члены оного во всякие времена имели счастье приобретать себе великие состояния и через то уважение. Первоначальная организация его и мнения препятствуют ему соединиться с другими народами. Одушевляющая фантазия подкрепляет его бодрость и поддерживает весь народ как одно нерасторгаемое общество. Никакой народ в мире не имел участи, подобной народу иудейскому, и может быть, и никакой не заслуживает в такой степени внимания мыслителей. Результатом наблюдений о его образе понятий и состоянии на земле почитают то, что сей народ не должен быть более рассеян, но на каком-нибудь месте земного шара будет жить самостоятельным народом, но до сего времени это можно было ему сделать в некоторых арабских деревнях, обитаемых только одними иудеями (намек на галилейскую деревню Пекиин, которую никогда не покидало ее еврейское население. — *М.В.*).

По мнению журнала, «план М. Ноя отзывается фанатизмом (ибо для чего бы именно приглашать своих собратьев, жидов?)» Однако проект все же симптоматичен, так как сулит великую будущность штату Нью-Йорк, выгодное местоположение которого



благоприятствует его будущему процветанию. К оптимистическим рассуждениям датского журналиста о грядущем воссоединении еврейского народа «на каком-нибудь месте земного шара» Полевой прибавляет боязливое примечание: «Можно ли смертным проникнуть в судьбы провидения?» Вообще же реализация проекта «весьма сомнительна, ибо жида робки, не привыкли к обрабатыванию земли и не решатся пуститься в столь неверное мероприятие. Разве богатые иудеи составят компанию для поселения бедных своих единоверцев и успеют преодолеть убеждениями мелкие расчеты корыстолюбия, привязывающие каждого из них к той земле, где он живет»<sup>1</sup>. Некоторый интерес вызывает у Полевого как раз отечественная попытка приспособить евреев «к обрабатыванию земли», предпринятая еще в 1807 г. Александром I. В 1831 г. «Московский телеграф» приводит краткую информацию о девяти еврейских колониях Новороссийского края, в которых, оказывается, проживает уже свыше тысячи семейств<sup>2</sup>.

Вместе с тем «богатые иудеи», обосновавшиеся на Западе, пользуются пока что бесспорной симпатией русской прессы, и это расположение отражает даже юмористика. Слишком уж непривычно для тогдашних русских читателей выглядят все эти эмансипированные сыны Израиля, столь не похожие на голодных и запуганных обитателей черты оседлости. В 1825 г. «Благонамеренный» излагает такую колоритную историю, преподнося ее в качестве *Lesefrüchte*:

У одного богатого еврея во Франции было два сына: старший служил в полку и всем задолжал, а младший, оставаясь при отце, вместо того, чтобы заниматься конторскими делами, ходил каждый день на охоту. «Ну, г. Лебель, — сказал однажды приятель еврею, — завидую вашему счастью, что Бог даровал вам таких хороших и исправных сыновей». — «Да, — возразил Лебель, — они исправны, только навыворот: один сын, которому бы надобно стрелять, все пишет векселя; а другой, которому должно писать векселя, все стреляет»<sup>3</sup>.

Этих евреев не попрекают даже неправильным вероисповеданием. Напротив. В одном из своих ранних номеров «Московский вестник» печатает благожелательную переводную заметку о

---

<sup>1</sup> О проекте Мардохея Ноя основать жидовское царство // Московский телеграф. 1826. Ч. 9. Отд. 4 (Современные летописи). С. 164–172.

<sup>2</sup> Московский телеграф. 1831. №10. С. 282.

<sup>3</sup> Благонамеренный. 1825. №1. С. 31.

братьях Ротшильдах, где с уважением отмечает, что они строго придерживаются «обета никогда не переменять своей религии»<sup>1</sup>. Вообще говоря, для печати вполне характерно то отношение к этому клану, которое позже, в конце 1830-х гг., продемонстрировал А. Краевский в редактировавшейся им газете. В опубликованной здесь репортерской заметке фигурируют сразу два Ротшильда — бедный однофамилец богача и сам банкир; но «жидом» назван только первый — второй тактично аттестуется лишь в качестве его «единоверца»:

В Пресбурге живет бедный жид, по имени Иосиф Ротшильд, у которого собиралась родить жена, но не знала, чем покрыть необходимые издержки при таком случае. Муж ее, занимаясь мелочной торговлею, едва мог содержать свое семейство. Бедный Ротшильд решил съездить в Вену, чтобы купить в кредит несколько товаров. Через два дня после его отъезда жена родила здорового мальчика, но нужда и бедность начали угнетать еще более горестную женщину. Она немедленно послала письмо в Вену к мужу, заклиная его как можно скорее возвратиться домой. Не зная места его пристанища в столице, она просто адресовала письмо Иосифу Ротшилду в Вене. Слепой случай, который разрушает иногда столько сладостных надежд и обдуманых планов и который в то же время посылает бедному неожиданную помощь, явился посредником в несчастье бедной роженицы. Письмо ее попало в руки богатого банкира Иосифа Ротшильда, однофамильца и единоверца пресбургского жида. Банкир прочел письмо, тотчас отправил бедной женщине 100 флоринов и велел отыскать мужа ее в Вене. Бедный Ротшильд не замедлил явиться к богатому Ротшилду, который принял весьма ласково своего единоверца и объявил, что в Пресбурге жена его родила прекрасного мальчика. Это известие нимало не обрадовало бедняка и вырвало из груди его глубокий вздох. «Не печалься, мой друг, — сказал банкир, — я буду воспитателем твоего сына и покровителем на дальнейшем поприще его жизни. Вот тебе письмо от твоей жены и тысяча флоринов от меня для твоих мелочных оборотов в торговле. Веди себя честно и надейся на меня как на лучшего друга и единоверца». Банкир Иосиф Ротшильд, — говорит в заключение газета, — известен в Вене своими благодеяниями. Он помогает каждому попавшему в нужду и бедность человеку, несмотря на религию его<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Московский вестник. 1827. Ч. 3. № 11. С. 303–309.

<sup>2</sup> Литературные прибавления к Русскому инвалиду. 1839. Т. 1. № 17. С. 578.

Тон задают именно западные оценки, как бы ни озадачивали они порой отечественного журналиста. Так, в 1828 г. «Атеней» с почтительным недоумением рецензирует диковинный немецкий трактат о философии и еврейской традиции, выпущенный в предыдущем, 1827 году во Франкфурте: «Неизвестный сочинитель защищает не только Талмуд противу обвинений в религиозной утонченности, но сей Талмуд и доселе столько порицаемые каббалистические<sup>1</sup> учения считает истинным источником, из которого надлежит черпать историю философии для спасения человечества. Впрочем, сие сочинение замечательно в ученном и литературном отношении»<sup>2</sup>. Без всякого сомнения, имеется в виду первый том монументального четырехтомного труда Ф.-Й. Молитора, знатока и приверженца каббалы, — «Philosophie der Geschichte oder über die Tradition».

Тогда же журнал публикует и анонимную, переведенную с английского статью «Взгляд на нынешнее состояние евреев в разных странах света», где подчеркивается их домовитость, семейственность и прочие добродетели, включая любовь к учению (правда, омрачаемую «метафизическими отвлеченностями»). В Германии «со времени смерти знаменитого Мендельсона они с пользою посещали университеты. Многие блистали даже на кафедрах; другие способствовали успехам медицины. Израильское юношество не отстало назад в общем движении в 1813, освободившем Германию», хотя значительное число евреев, увы, приветствовали вторжение французов в Пруссию, в надежде на обогащение и эмансипацию<sup>3</sup>, — а это, в свою очередь, вызвало против них агрессивное «раздражение черни».

В резком контрасте со святоотеческой юдофобией, ублажавшейся мучениями и дискриминацией евреев, рассеянных по всему свету, английский автор подчеркивает, что и те из них, «которые, к стыду просвещения, в разных странах подвергнуты унижению париев, сохранили национальную гордость, презрение к своим притеснителям, непреклонную твердость, непрестанно уси-

---

<sup>1</sup> В большинстве текстов первой половины XIX в. слово «каббала» или «каббалистический» писалось (в данном случае тоже) с одним «б», а не с двумя, как теперь принято. Однако мы всюду унифицировали это написание, переделав его на современный лад.

<sup>2</sup> Атеней. 1828. Ч. 4. №15. С. 252.

<sup>3</sup> Против этого обвинения выступал Л. Бёрне, указывавший на деятельное еврейское участие в войне с французами. Гилман, комментируя его позицию, добавляет, что эта поддержка (в т.ч. со стороны франкфуртских Ротшильдов) оказывалась вопреки национальным интересам самого еврейства. См.: *Gilman S. Op. cit. P. 154.*

ливающую чувство их страдания и принижения. <...> Можно ли без участия видеть народ, коему воспоминания прежней славы и самая безрассудная надежда блистательной будущности дает новые силы против увлекающего его тревобления». Даже пресловутую жестоковейность этого ветхозаветного народа автор трактует в положительном смысле, чуждом православной традиции: «Сие упорство в характере, по свидетельству Св. Писания сопровождавшее израильтян в пустыне, не покидает их и теперь на стогнах Лондона, или Каира, или в лесах Польши: оно отличает их, подобно живости их глаз, орлиному носу и затрудняет общение с ними».

Как все материалы такого рода, публикация соединяет в себе уважительную доброжелательность к евреям с патерналистско-просветительским попечением об улучшении их «нравственности» и быта, которые пострадали вследствие многовековой травли и изоляции, — вообще с заботой о том, чтобы посредством эмансипации и различных воспитательных мер вывести их из нынешнего плачевного состояния. Гонения на них — например, в сегоднешней Германии — это постыдный и вредный пережиток Средневековья. Ведь многие евреи стремятся сблизиться с христианами — а те их жестоко отталкивают. «Усердные и добрые в своих взаимных отношениях, они учились быть таковыми и в рассуждении иностранцев. Иногда даже они делали добро неблагодарным — доказательство, что банкиру, за 50 пред сим лет сделавшему пожертвования для возобновления сожженного местечка (Bourg), запретили вступать в оное. Долго лишенные всех почестей, принуждены они были искать гнусной прибыли в презрительной торговле. Быть может, со временем свободные от ига, их обременяющего, они везде достойны будут общего почтения»<sup>1</sup>.

Любопытно, что в 1831 г. сходные наблюдения насчет дискриминации богатых еврейских доброхотов делает в свойственной ему манере и Н. Греч, ныне просвещенный консерватор имперского склада (порицавший травлю не только евреев, но и прочих иноверцев и инородцев). Герой его эпистолярного романа «Поездка в Германию», попавший во Франкфурт, свидетельствует: «Здесь видел я на практике доказательство, что нет пророка в своем оте-

---

<sup>1</sup> Атеней. 1828. Ч. 6. №21. С. 59–89. Спустя несколько лет надеждинский «Телескоп» печатает переводную статью *А. Пишара* «О торговле древних евреев» — автор (вопреки популярному предрассудку) доказывает, что у тех не было никакой особой склонности к коммерции: Телескоп. 1835. Ч. 28. С. 404–410.

честве. Еврейский банкир ворочает миллионами, имеет решительный голос на всех биржах, переписывается с Кастельро и Меттернихом и — не может добиться того, чтоб его выбрали в члены Франкфуртского клуба (Casino). Он обещает дать за то двести тысяч гульденов на постройку нового дома для казино. “Нет! — говорят члены: — вы все же поганый жид; не хотим иметь его!” — Хоть не умно, да по крайней мере упрямо»<sup>1</sup>. (Скорее всего, речь идет об одном из тех Ротшильдов, которые так помогали городу в его борьбе с французами.)

Некоторый разлад в просветительскую борьбу с сегрегацией вносит в 1830 г. пушкинская «Литературная газета», поместившая очерк П.И. Полетики, посвященный общественной жизни в Соединенных Штатах. Описывая всеобщую американскую веротерпимость, автор прибавляет: «Еврейские общины, хотя немногочисленные, находятся также в Соединенных Областях. Любопытно заметить здесь, что хотя евреи причастны всем правам американских граждан, не исключая ни одного, однако ж они живут между собою, избегая тщательно сообщества христиан. Есть исключения, но весьма редкие, и оттого именно на них указывают»<sup>2</sup>.

Затрагивает газета и тему средневековых гонений, которым подвергались европейские евреи. Вскоре здесь выходит, в переводе с французского, новелла В. Скотта «Сокровище. Хроника 1394 года», рассказывающая об изгнании их из Франции. Согласно этой публикации, изуверские преследования, обрушившиеся на них, тесно связаны были с ростовщицеством, которое автор распространяет на весь иудейский народ: «Участь евреев в XIII и XIV веке была ужасна; смиренно переносили они гонения и дерзко обманывали добрых граждан Парижа. Их вешали между двух собак, секли на улицах о Святой неделе, жгли для забавы народа: но выгоды ремесла вознаграждали ростовщиков за сии маловажные хлопоты. Напрасно обращались они в христианскую веру! Крещеный жид лишался всего имущества: оно почиталось нечистым и неблагоприобретенным...»<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Поездка в Германию. Роман в письмах, изданный *Николаем Гречем*. Ч. 1. СПб., 1831. С. 209.

<sup>2</sup> *Полетика П.И.* Состояние общества в Соединенных Американских Областях // Литературная газета. 1830. № 46. С. 76.

<sup>3</sup> Литературная газета. 1830. № 63. С. 215. В новелле говорится о том, как Никола Фламмель (знаменитый алхимик) принял на хранение векселя от еврейского ростовщика Манассии. Фламмель захватил эти сокровища, а жене рассказал, будто добыл философский камень. Манассию же убили школяры.

Настоящим гимном еврейству и его горделивой обособленности стал зато переведенный в том же самом 1830 г. Н. Шеншиным (другом и соучеником Лермонтова по Московскому университету) отрывок из юдофильской книги графа Л.-Ф. де Сегюра «Histoire de Juifs», который завершается выводом: «Народ, рассеянный со времен Адриана по лицу земли, с твердостью сохранял свое имя, свои обычаи, обряды, законы; и даже в странах, где живет угнетенный, еще не потерял надежды чудесного избавления».

Ясно, однако, что это грядущее избавление никак не отвечало христианским чаяниям и тем энергичным способам, посредством которых правительство одной из таких стран надеялось обратить евреев в «полезных граждан». Свои собственные действия администрация Николая мучительством и преследованиями вовсе не считала — оттого-то в отечественной периодике охотно осуждали «жестокости инквизиции» как постыдное достояние давних времен и католического изуверства — конечно же, чуждого России. Но нежелательные ассоциации провоцировались самим историческим материалом. Описывая травлю евреев на Пиренейском полуострове и изгнание их из Португалии в 1497 г., Сегюр, в переложении Шеншина, рассказывает и о том, как им запретили взять с собой детей в возрасте до 14 лет, ибо те подлежали насильственному крещению, — «повеление, которому с трудом можно верить и которому не представляет примера история самых варварских народов. При сем последнем тиранском поступке отчаяние гонимого народа вышло из пределов, многие умертвили сами себя, чтобы предупредить жестокую разлуку; другие убивали детей своих, соглашаясь лучше видеть их мертвыми, нежели в руках христиан»<sup>1</sup>.

Между тем новейший и притом отечественный пример такого же точно «варварства» был совсем рядом. Публикация Шеншина появилась вскоре после знаменитого указа о кантонистах (1827), отрывавшего еврейских детей от дома и вводившего их во враждебную христианскую среду. Дискриминационный характер этого распоряжения признает и Петровский-Штерн, примыкающий к «реформистскому» направлению в еврейской историографии и в целом склонный к положительной трактовке указа о рекрутчине, который, по его мнению, в конечном счете способствовал прорыву еврейской самоизоляции, а тем самым и культурному сближению с местной средой. Поскольку участь еврейских

---

<sup>1</sup> Атений. 1830. Ч. 1. № 5. С. 410–411, 427.

детей в русской армии существенно диссонирует с этой концепцией, автор оставляет ее на периферии своего исследования. Все же и он напоминает, что «от евреев требовали рекрутов в возрасте от 12 до 25 лет, в то время как от всех остальных — в возрасте от 18 до 25. Мало того, к еврейским детям, в отличие от взрослых призывников, предоставлялся минимум требований: мол, любые сойдут»<sup>1</sup>. (По достижении же 18 лет кантонист приступал к 25-летней военной службе.) На деле, однако, эта фраза — насчет «любых» — означала и то, что сплошь и рядом забирали детей чуть ли не младенческого возраста. Из множества соответствующих данных<sup>2</sup> предпочтительнее будет сослаться именно на нееврейские свидетельства — хотя бы на вполне юдофобский «Владычный суд» Лескова, где рассказано, как, под видом двенадцатилетних, «принимались в рекруты дети, которым было не более семи или восьми лет. Случаев этих была бездна». «Очень многих из этих жидочков окрестили еще и до выступления партий из Киева», — вскользь замечает автор<sup>3</sup>.

Шеншинская аналогия была слишком уж очевидной<sup>4</sup>. (К слову, позднее, в 1843 г., когда царь приказал «без всяких отговорок» изгнать всех евреев из 50-верстной пограничной полосы, «в немецких, французских и английских газетах появились резкие статьи по поводу политики “новой Испании”»<sup>5</sup>.) Неудивительно,

<sup>1</sup> *Петровский-Штерн Й.* Евреи в русской армии. С.45.

<sup>2</sup> См., в частности, мемуарные материалы, представленные у М. Станиславски, — о 7- и 8-летних рекрутах (а также о крещении детей 9-, 10- и 12-летнего возраста). Один из мемуаристов рассказывает даже о 5-летнем мальчике: *Stanislawski M.* Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825–1855. P. 26.

<sup>3</sup> *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 11 т. Т. 6. М., 1957. С. 91. Впрочем, большинство маскилов, глубоко почитавших государственную власть, находили закон чрезвычайно полезным для сближения евреев с коренным населением.

<sup>4</sup> Ср. резюмирующее высказывание С. Вермеля о правлении Николая I: «Со времен Иродова избиения история не знает такого правительственного истребления детей, какое совершил этот проклятый царь. Мы говорим о всем известных кантонистах, об отбирании у родителей детей и отдаче их на воспитание в отдаленные центральные и сибирские губернии, где их хитро изобретенными способами всякого мучительства вынуждали отказываться от веры отцов и переходить в православие. В народной памяти этот период в русско-еврейской истории стоит рядом только с испанской инквизицией». — *Вермель С.* Евреи в Москве // Евреи в Москве. Сборник материалов под ред. Ю. Снопина и А. Клемперта. М.—Иерусалим, 2002. С. 30. Об обращении в христианство как одной из целей рекрутчины см. также: *Stanislawski M.* Op. cit. P. 15.

<sup>5</sup> *Дубнов С.М.* Новейшая история еврейского народа. От Французской революции до наших дней: Т. 2. С. 103.

что полный перевод книги де Сегюра был запрещен духовной цензурой<sup>1</sup>. Утешительнее звучал вывод, которым заканчивалась статья Грановского «Судьбы еврейского народа от падения Маккавеев до нашего времени», опубликованная в БдЧ в 1835 г. и в целом носившая скорей юдофильский характер: «Указ, который великодушно открыл им поприще военной славы и отличий в русских рядах и был первым шагом к важнейшим благодеяниям закона, изданного в нынешнем году, должен навеки упрочить их судьбу»<sup>2</sup>. (Имеется в виду вышедшее в 1835 г. «Положение о евреях», названное Дубновым «хартией бесправия»<sup>3</sup>.)

В рецензии на одну из тех книг, которые использовал Грановский<sup>4</sup>, — на сочинение Деппинга о евреях в Средние века, — уваровский ЖМНП, следуя довольно гуманной позиции своего начальника<sup>5</sup>, порицает «фанатическое и невежественное духовенство Западной Церкви», переборщившее по части антиеврейского усердия. Журнал в общем одобряет французского исследователя, предпочитая амбивалентную трактовку темы: «Г. Деппинг мастерски изобразил все тиранства, угнетения и мучения, претерпенные евреями, равно как дух их общества, нравы, жизнь, мнения, коварную, хитрую и корыстолюбивую политику и нравственное ожесточение их. Между сценами жестокости и коварств

<sup>1</sup> Вместе с ней подверглась запрещению и рукопись о путешествии евреев в Иерусалим — «Schreiben eines reisenden Juden auf der Vorzeit»: *Эльясевич Д.А.* Указ. соч. С. 601.

<sup>2</sup> *Грановский Т.Н.* Соч. Ч. 1. М., 1866. С. 186.

<sup>3</sup> Законодательная политика николаевского режима в еврейском вопросе наиболее подробно изложена в книге: *Гессен Ю.* История еврейского народа в России: В 2 т. Т. 2. Л., 1927. С. 18 сл.

<sup>4</sup> Он указывает на главные свои источники: *Histoire philosophique des Juifs ... par J.-B.H.R. Capefigue; Des Juifs dans le moyen-age; essai sur leur etat commercial, civil et litteraire, par R.B. Depping, 1834.*

<sup>5</sup> «Его глубокий интерес» к евреям Станиславски склонен интерпретировать как побочный продукт занятий античностью и ориенталистикой. В качестве авторитетного прецедента он указывает на Гердера, у которого, как и у многих других ученых, «увлечение древними евреями перешло в глубокий интерес к их современным потомкам». Исследователь подчеркивает, что уже в первой своей публикации — *Projet d'une académie orientale* — Уваров называл изучение еврейского языка и литературы «ключом ко всем наукам о Боге и человеке». Касаясь другой заметки, напечатанной в ЖМНП (1836, ч. 11), — об издании журнала для евреев в Страсбурге, — Станиславски отмечает необычное для николаевской администрации сдержанное и осторожное отношение к прозелитизму со стороны Уварова и сближает эту его просветительскую позицию с подходом аббата Грегуара, который также опасался форсировать этот процесс, чтобы не отпугнуть евреев. — *Stanislawski M.* Op. cit. Pp. 63, 68–69. См. также: *Дубнов С.* Указ. соч. Т. 2. С. 137.



мелькают проблески ума, оставившие по себе светлые, благотельные следы; ибо во время всеобщего невежества евреи, занимавшиеся медицинскими и финансовыми науками, нередко имели влияние на дела Европы, управляя ее финансами и давая направление ходу дел государственных. Все это беспристрастно изображено г. Демпингом»; «Обзор литературной деятельности евреев показывает, что этот народ, несмотря на мистический бред своих раввинов, обнаруживал иногда роскошную фантазию, коей недоставало только разумного руководства»<sup>1</sup>.

В это самое время уваровское ведомство все решительнее приближается к такому «разумному руководству», вдохновляясь теми же побуждениями, на которые ссылался в своей статье Грановский, отметивший общую озабоченность еврейским вопросом на Западе: «Многие известные писатели посвящали в последнее время перья свои истории страданий и заблуждений евреев»; сама же статья предваряется цитатой из английского автора — Ватсона, который «с удивлением и почтением» взирает на еврейский народ, «соединяющий нас с колыбелью рода человеческого»<sup>2</sup>. Потребность в таких исторических пособиях отчетливо ощущается и в России. Вскоре, в 1837 г., выходит в русском переводе труд другого «известного писателя», оприходованного Грановским помимо Демпинга, — книга популярного тогда (а теперь забытого) французского историка Жана-Батиста Капфига (Sapèfigue) «Философическая история иудеев от упадка дома Маккавеев до нашего времени»<sup>3</sup>. В рецензии на это издание СП писала:

При нынешнем всеобщем стремлении публики нашей к чтению серьезному, появление на русском языке перевода замечательного сочинения г. Капфига о судьбе иудейского народа не может не порадовать любознательных наших соотечественников.

История иудейского народа замечательна для нас в двух отношениях: как история древнейшего из известных народов и как история народа, в религии которого крылись семена христианства. Когда Гомер пел баснословные подвиги героев Троянской войны, у этого, отдельного от всех прочих племен, народа уже была история Царства. Некогда сильные, цветущие, пали; великолепные города разрушены; и вместе с ними исчезли, переродились народы <...>

<sup>1</sup> ЖМНП. 1835. Ч. 6. № 5. С. 179.

<sup>2</sup> Грановский Т. Указ. соч. С. 155–156.

<sup>3</sup> СПб., 1837. Пер. с франц. К. Пуговкин. В 1846 г. книга была переиздана.

Из всех древних народов, история которых сохранилась в верных письменных памятниках, только евреи сохранили, несмотря ни на какие превратности судьбы, свой древний характер и свою религию. В самом деле, что может быть для мыслящего человека любопытнее судьбы этого народа, истинно чудесной? <...>

Не мудрено ли после этого, что история евреев была предметом глубоких изысканий многих знаменитых писателей в Германии, Франции и Англии. Но в России она еще не обратила на себя внимания ни одного из наших известных ученых. <...> Мы искренно благодарим г-на Пуговкина за перевод книги, в которой давно уже нуждалась наша литература и о которой наши журналы отзывались с особенной похвалою<sup>1</sup>.

В России, под явным влиянием Капфига, один из таких «мыслящих людей» вступает тогда же в спор с материалистическими скептиками, отрицавшими чудесный характер еврейской истории. В своей сибирской ссылке Кюхельбекер размышляет над участью Вечного Жида:

Не ведаю, чем ныне Агасвера  
Заставил бы сознаться бес,  
Что все естественно и без чудес  
В существовании, какому нет примера  
С рождения земли.  
А мало ли причин нашли  
Не изумляться бытию народа,  
Который всюду странник и пришлец,  
Который — не живой и не мертвец —  
Блуждает под шатром лазоревого свода;  
Уж двадцать веков терзаем и гоним,  
Рассеян меж племен заката и восхода,  
А не сольется ни с одним из них<sup>2</sup>.

Немало материалов, включая некоторые персоналии (Абрабанель, Бар-Кохба, р. Акива и др.), появлялось также в Энциклопедическом словаре А. Плюшара, выходявшем с 1835 по 1841 г. и прерванном на семнадцатом томе, на букве Д.

<sup>1</sup> СП. 1837. №87.

<sup>2</sup> Агасвер. Поэма в отрывках. (2-я пол. 1830-х — начало 1840-х гг.): *Кюхельбекер В.К.* Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М.—Л., 1967. С. 674—675.

## «Мода на жидов»

Историческими экскурсами дело, конечно, не ограничивалось, свидетельством чему была и поэма Кюхельбекера. К тому времени еврейская тема, под влиянием вальтерскоттовского «Айвенго» и некоторых других парадигматических текстов, уже получила бурное распространение и в западноевропейской романтической литературе. В России это увлечение также подмечается некоторыми изданиями. В 1835 г. БдЧ в рецензии на «Рахиль» — сборник повестей французской писательницы Эжени Фoa, переведенных на русский язык, озадаченно говорит: «Г-жа Евгения Фoa, кажется, очень любит евреев; лучшие ее повести взяты из еврейских нравов. Она... мастерски рисует женские характеры и умеет выставить их с самой выгодной и блестящей стороны»<sup>1</sup>. «Большая часть этих приятно рассказываемых повестей были помещены в разных повременных изданиях иностранных и доставили большое удовольствие читателям и читательницам», — поясняет в СП Н. Полевой, уточняя не без язвительности: «Г-жа Фoa особенно любит изображать нравы иудеев, но не таких, каких мы привыкли видеть на Сенной или по большим дорогам, нет, а иудеев Иерусалима и Алжира, иудеев, подернутых пеленою самого нежного романтизма»<sup>2</sup>. Наряду с Фoa, по-русски в течение двух лет, с 1834 по 1836 г., выходит исторический роман немецкого писателя Карла Шпиндлера «Еврей», тоже не лишенный юдофильских тенденций и осуждающий средневековые преследования: «Мы тогда и довольны, когда нам позволяют дышать»; «Есть ли кто в сем свете несчастнее евреев?» — восклицает один из персонажей книги<sup>3</sup>. Показательно, что эта гуманно-филосемитская установка удивления не вызвала — и не только ввиду вальтерскоттовского прецедента. Шпиндлер следовал и той традиции немецкого Просвещения, с которой в России давно успели свести знакомство по сочинениям Коцебу<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> БдЧ. 1835. Т. 10. С. 17.

<sup>2</sup> СП. 1835. №92. Ср. в «Молве» аналогичный комментарий Белинского к повестям Фoa: «По большей части, их содержание представляет картины еврейской жизни, но жизни еврейской не в Европе — в Азии и в Африке, почему сии повести отличаются чисто восточным колоритом, персонажи их представлены с другой, лучшей, человеческой стороны». — Белинский В.Г. ПСС: 13 т. Т. 1. М., 1953. С. 189.

<sup>3</sup> Шпиндлер. Еврей. Картина германских нравов в первой половине XV столетия: В 4 т. Т. 1. СПб., 1834. С. 35, 46. Кстати, о Шпиндлере восторженно отзывался Белинский.

<sup>4</sup> Еще в самом начале XIX в. здесь ставилась его пьеса о разорившемся купце, к которому с векселем заявляется еврей-кредитор. Увидев, в каком плачевном

В 1834 г. СП хмуро отмечает: «Парижские театры превратились в синагоги; на всех театрах смотрят только евреев и евреек. В Опере играют “Жидовку”, в театре de la Porte St. Martin дают “Царицу и Жидовку”, а в l’Ambigu-Comique — “Вечного жида”, а еще в четырех театрах, в Цирке, в Variétés, в Gymnase и в Palais-Royal, готовятся тоже “Странствующие жида”. Эта мода на жидов началась с нового романа Эдгара Кине, в котором главную роль играет Вечный Жид»<sup>1</sup>.

Вскоре надеждинский «Телескоп» переводит обширную — и неприязненную — рецензию Жюль Жанена на пьесу Казимира Делавиня «Дон Жуан Австрийский», где, среди прочего, говорится «о восстановлении народа иудейского, которое в большом ходу в нынешней литературе. После этого очаровательного изображения жидовки Средних веков, Ревекки Вальтера Скотта, все романы и драмы наводнены героями народа Божьего <...> Поэзия новейших времен клялась одними жидами. Молодой человек знатного происхождения влюблялся непременно в жидовку. Как бы ни была хорошо воспитана девица, но если она удостоилась окропления святою водою крещения, то почиталась незанимательным предметом для романа, поэмы или драмы. Не было иного бога, кроме Бога Израиля, Исаака, Иакова. Не было других девиц, кроме этих новых избранных <...> Прежде была очередь Альзиры; пятнадцать лет тому назад была очередь Урики; героиня наших времен Сарра»<sup>2</sup>, — Жанен подразумевает здесь «Жидовку» Скриба и Галеви. Вместе с тем он энергично порицает и позорные гонения на евреев, омрачавшие их историю.

В России «Жидовка», как до того «Айвенго», тоже стала сенсацией, а вот основополагающий для этой темы «Венецианский купец» Шекспира в Петербурге дважды постыдно проваливался. Сперва это произошло в 1833 г. — возможно, из-за несуразного

---

состоянии пребывает семейство должника, растроганный заимодавец пытается вручить ему свой кошелек, а затем разрывает вексель и уходит. Герой восклицает: «Так, есть еще добрые люди и между неверными. Сколь глупо делал я, что на израильтян и смотреть не хотел, воображая себе, что человеколюбие им чуждо. Я забыл, что во всех случаях презираемый лучше презирающего <...> этот жид возродил в сердце моем искру доверенности к человечеству». — *Коцебу*. Жертва смерти. Драма в трех действиях. Пер. с нем. М., 1801. С. 48. Некоторым аналогом просветительского филосемитизма был в России, пожалуй, «Российский Жилблаз» В. Нарезного, первые три части которого вышли в 1814 г. (остальные были запрещены к печати).

<sup>1</sup> СП. 1834. № 210.

<sup>2</sup> Телескоп. 1835. Ч. 27. С. 487–488.

перевода В. Якимова<sup>1</sup>; потом в конце 1835 г., когда пьеса ставилась в другом, но тоже кустарном переложении актера А. Славина, использовавшего не английский оригинал, а немецкий перевод А. Шлегеля<sup>2</sup> (сам по себе первоклассный). Н. Греч, посетивший Германию в 1835 г., имел возможность противопоставить русскому краху пьесы стабильный успех ее блестящей немецкой версии (который подкреплялся, конечно, и тамошними юдофобскими актуалиями). В петербургском фиаско он обвинил, однако, не переводчика, а плачевный уровень отечественных зрителей: «“Венецианский купец”, в русском переводе данный в Петербурге, произвел недоумение и смех в большинстве нашей публики, необразованном и незнакомом с историею и достоинством произведений изящного искусства. Здесь, в Берлине, слушали эту пьесу с вниманием и уважением к гению Шекспира, видели в ней не фарс, а близкое изображение нравов средних веков и характеров, достойных изучения»<sup>3</sup>. В начале 1835 г. «Венецианский купец» провалился и в Московском театре, где он шел уже в переводе Н. Павлова и где роль Шейлока исполнял сам Щепкин.

В крепостных театрах предпочтение традиционно отдавалось более жизнерадостным зрелищам, таким, например:

**1828**  
**АФИША**  
**СЕГО 11-го МАЯ 1828 ГОДУ**  
**В СУРЬЯНИНЕ ВОЛХОВСКОГО УЕЗДУ**  
**СЕГО ЧИСЛА**

опосля обеда по особливому сказу крепостными людьми  
прапорщика Алексея Денисовича, совместно с крепостными  
брата ево Маера Петра Денисовича  
при участии духовного хора  
Александры Денисовны Юрасовских  
на домовом театре Сурьянинском  
**ПРЕДСТАВЛЕНО БУДЕТ:**

---

<sup>1</sup> См. отрицательную рецензию *Н. Полевого*: Московский телеграф. 1833. Ч. 51. № 9. С. 152–160.

<sup>2</sup> См. комментарий *Ю.Д. Левина* к этим переводам в кн.: Шекспир и русская культура. Под ред. акад. М.П. Алексеева. М.—Л., 1965. С. 261, 266—267, 282. В 1839 г. в «Отечественных записках» (т.5, №9) вышел и прозаический перевод Н.Ф. Павлова.

<sup>3</sup> Действительная поездка в Германию в 1835 году // *Греч Николай*. Соч. Т. 3. СПб., 1855. С. 136.

**„РАЗБОЙНИКИ СРЕДИЗЕМНОГО МОРЯ“**

или

**„БЛАГОДЕТЕЛЬНОЙ АЛЖИРЕЦ“**

большой пантомимный балет в 3-х действиях, соч. г. Глушковского, с сражениями, маршами и великолепным спектаклем.

&lt;...&gt;

ЗА СИМ ДАНО БУДЕТ:

**„ЯРМАРКА В БЕРДИЧЕВЕ“**

или

**„ЗАВЕРБОВАННОЙ ЖИД“.**

Препотешной разнохарактерной, комической пантомимной дивертисман, с принадлежащими к оному разными танцами, ариями, мазуркою, русскими, тирольскими, камаринскими, литовскими, казацкими и жидовскими плясками<sup>1</sup>

Позднее к таким развеселым постановкам прибавятся многочисленные водевили, а в прозаических жанрах — собранные В. Далем народные анекдоты о евреях или какие-нибудь «Забавные приключения четырех жидков в Хохландии» (М., 1844). Взамен Шейлока на столичной сцене мелькают второстепенные еврейские персонажи французских мелодрам. Так, в Петербурге в начале 1834 г. идет душераздирающая «Клотильда» Сулье и Боссанжа, исполненная в «неистовом» вкусе, вызвавшем насмешки рецензентов из СП. Герой, мечтающий о женитьбе, просит денег у еврея-ростовщика. Тот отказывает ему, и в итоге отчаявшийся герой «закалывает его, как следует», за что убийцу, однако, приговаривают к смерти; но он, вместе с невестой, кончает с собой в тюрьме<sup>2</sup>.

Новое поветрие, хотя далеко не в таких размерах, проникает и в молодую русскую литературу. Если большинство ее представителей не обнаруживают при этом никакой тяги к еврейской эмансипации, то по отношению к евреям они не лишены зато тех нежных чувств, которые выказывала г-жа Фoa. Модный ориентализм, подсказанный отчасти «Еврейскими мелодиями» Байрона, часто побуждает эту словесность стилизовать своих еврейских героинь под Библию, заимствуя соответствующую окраску

<sup>1</sup> Приводится по: *Всеволодский В. (Гернграсс) История русского театра: В 2 т. Т. 1. М., 1929. С. 523–524.*

<sup>2</sup> См.: СП. 1834. № 46.

из иностранной печати. Скажем, «Дамский журнал» в 1828 г. печатает, в сокращенном переводе с французского, квазиисторический очерк «Наряд еврейки» — показ роскошного быта и украшений «молодой Рахели»<sup>1</sup>. А через два года тот же очерк — уже с английского оригинала из «Blackwood's Magazine» — переводит заново газета Дельвига и Пушкина<sup>2</sup>.

## **«Иерусалимские дворяне» в газете Булгарина и Греча**

Юдофобско-юдофильская двойственность свойственна была самой читаемой русской газете — СП, которая претендовала на актуальное и объективное освещение западной и российской жизни (разумеется, в аскетических пределах, дозволенных цензурой). Поначалу это издание, до декабря 1825 г. сохранявшее либеральный тон, разделяло надежды на неминуемые успехи просвещения в еврейской среде и охотно демонстрировало сочувствие к гонимой нации, санкционированное западными источниками наподобие «Айвенго». Уже в январе 1825 г., в одном из первых выпусков СП, Орест Сомов причисляет «жидовку Ребекку» В. Скотта к «самым блестящим лицам из прекрасного пола, созданным его воображением», причем обаяние героини всецело объясняет выказанной ею «возвышенностью характера в униженном состоянии своего народа»<sup>3</sup>. В мае того же года газета — скорее всего, сам Булгарин — объявляет не без торжественности: «С удовольствием извещаем наших читателей, что евреи, рассеянные в Польских провинциях, начинают заниматься науками. *От просвещения евреев произойдет величайшая польза для человечества.* В прошлом году в Варшаве выходила в свет Жидовская газета, а ныне вышла в свет Польская грамматика на жидовском простонародном языке (т.е. на идише. — *М.В.*), который есть смесь исковерканных польских, немецких и еврейских слов. Автор сей «Грамматики», Берко Лессельрот (Lesselroth) преодолел величайшие трудности.

<sup>1</sup> Дамский журнал. 1828. № 15. С. 96–103.

<sup>2</sup> Убранство знатной еврейки // Литературная газета. 1830. № 11, 12.

<sup>3</sup> <Сомов> О романах // СП. 1825. № 9. По контрасту остальных женских персонажей Скотта критик оценивает пренебрежительно — как лица вспомогательные.

Другой еврей, Тугенгольд, трудится ныне над изданием Еврейско-польского словаря, с краткими правилами сего языка»<sup>1</sup>.

Несравненно больших успехов в деле аккультурации добились, конечно, немецкие маскилы, особенно приверженцы реформированного иудаизма, и Булгарин ставит их в пример отсталым польским евреям, вера в которых у него явно слабеет. В октябре 1825-го он, как бы в поучение им, публикует захватывающую информацию: «Двадцать пять еврейских фамилий в Кельне соединились в одно общество и постановили молиться на языке немецком, Сабат праздновать в Воскресенье, уничтожить кошер и треф и есть мясо животных, убиваемых христианскими мясниками: вот большой шаг к просвещению! Вообще в Германии евреи заводят школы и стараются сравняться с прочими обитателями Европы. Что на это скажут наши польские зидки?»<sup>2</sup>

Увы, вскоре «польские зидки» вконец разочаровали газету, и с тех пор она выказывает обычно крайнюю враждебность к этим людям, ставшим российскими подданными. А в 1835-м Булгарин даже выносит им суммарный диагноз: «Большая часть польских жидов суть нравственные больные, и при том упорные»<sup>3</sup>. Как мы уже видели, его соредактор Н. Греч относился к сынам Израиля гораздо спокойнее, и, возможно, именно ему СП (как и «Сын отечества», который они тоже редактировали совместно) обязана освещением этой темы в ее более цивилизованном западном варианте, по большей части — но не всегда, конечно — лишенном юдофобского накала. Впрочем, в 1843-м Булгарин припишет эту заслугу себе.

В Германии, куда Греч часто наведывался, его заинтересовало стремительное проникновение эмансипированных евреев в культурную и социальную жизнь страны, особенно Берлина, как и столь же энергичное противодействие, которое оно вызывало. С немецким антисемитизмом он имел возможность ознакомиться еще в посленаполеоновский период, ознаменованный взрывом амбициозно-националистических и антиеврейских настроений, и с тех пор не раз обновлял свои впечатления. В путевых записках 1835 года, печатавшихся в СП и изданных в 1837-м. отдельной книгой, Греч мимоходом упоминает о «драках между молодыми гражданами гамбургскими и жидами». Тогда же в Берлине он посетил один из местных театров,

<sup>1</sup> СП. 1825. № 58.

<sup>2</sup> Там же. № 118.

<sup>3</sup> Ф. Б<улгарин>. Путевые записки в поездку из Дерпта в Белоруссию весной 1835 года // СП. 1835. №149.



содержавшихся частным лицом, кажется, евреем <...> На нем есть хорошие артисты, например, комик Шмелька, но все в нем носит особенный жидовский характер. Вообще берлинские евреи, богатством и влиянием своим, играют важную роль. Лучшие загородные дома... принадлежат жидам. Лет за двадцать пред сим появился на берлинской сцене Вурм, известный и у нас, в Петербурге. Он играл жидов с неподражаемым искусством, исторгал у христиан громкие рукоплескания, а евреев выводил из терпения. Они решились погубить его, взвели на него обвинения в гнусном пороке (имеется в виду скандальный гомосексуализм актера. — *М.В.*), представили свидетелей. Вурма посадили в тюрьму, но так как всем было известно, что обвинение основано на клевете и подкупленных доносах, то его выпустили тайком, с советом не въезжать в прусские владения. Вскоре после этого (осенью 1817) видел я его на лейпцигском театре, где он забавлял саксонцев насмешками над Берлином и берлинскими жидами<sup>1</sup>.

Этой юмористикой исчерпывается здесь юдофобия Греча. Между тем дело шло об очень серьезных вещах. История с Альбертом Вурмом была важнейшим симптомом активизировавшегося антисемитизма, который разрешился погромами 1819 г.<sup>2</sup>

Иногда комический материал не столь агрессивного свойства поставляет газете европейская словесность. В 1834 г., рекламируя в рубрике «Новые книги» сборник анекдотов Карла Края, СП отбирает из них такой, достойный Хармса:

Вскоре после запрещения брать более шести процентов офицер призывает жид-ростовщика и просит денег; жид, назначая проценты, пишет на дверях цифрой: 9; «Ах ты мошенник, да боишься ли ты Бога?» — воскликнул офицер. «Зачем бояться? Бог смотрит и видит только 6»<sup>3</sup>.

Касаясь зато всеевропейской деятельности Ротшильдов, СП, подобно другим русским изданиям, неизменно сохраняет весьма корректный тон, а ее деликатность доходит до того, что она вообще предпочитает не упоминать об их вероисповедной или нацио-

---

<sup>1</sup> Действительная поездка в Германию в 1835 году // *Греч Николай*. Соч. Т.3. СПб., 1855. С. 40, 137–138.

<sup>2</sup> Подробно об этом и о той борьбе, в которую вступил с Вурмом Людвиг Бёрне, см.: *Gilman S.* Op. cit. P. 156–159.

<sup>3</sup> Альманах. Анекдоты Карла Края // СП. 1834. № 118.

нальной принадлежности. Гречу и самому, после продолжительных европейских странствий, довелось, по деловым обстоятельствам, познакомиться в Неаполе с одним из этих банкиров, о котором он оставил умильные воспоминания:

Иду по улице, примыкающей к Киае, и вижу дом, который постройкою, чистотою и каким-то английским комфортом отличается от всех прочих. Это должен быть дом Ротшильда! — подумал я и без всякого предисловия обратился к привратнику с вопросом: «Дом ли барон?» — «Нет, сударь, — отвечал швейцар, к удивлению моему, не прося на водку. — Господин барон еще на даче, но скоро будет. Если у вас есть какое дело, вот вход в контору» <...> Я отправился в контору, помешающуюся в нескольких просторных и опрятных комнатах, и подал кредитив одному приказчику. Он взял его и учтиво попросил меня подождать в гостиной комнате. Я вошел туда. Вообразите мою радость: на большом столе, перед диваном, разложены газеты: и *Journal des Débats*, и *Times*, и *Allgemeine Zeitung*. Я бросился на них с жадностью и стал читать, от первой строки до последней <...> Вот входит в комнату какой-то почтенный человек с преумною физиономиею, кланяется мне и смотрит на меня с невыразимым удовольствием <...> «Мне очень приятно, — сказал он, — что вы у меня нашли наслаждение, которое заставляет вас забывать о деньгах». — «Виноват, г. барон! — отвечал я. — Я литератор, журналист, и давно лишен удовольствия читать нездешние газеты»<sup>1</sup>.

— И т.д. Следует столь же обоюдopиятная беседа о Неаполе.

Баронство Ротшильда, как видим, вполне по сердцу Гречу<sup>2</sup>. Светлые чувства питает его газета и к рыцарскому званию Мозе-

<sup>1</sup> *Греч Николай*. Письма с дороги по Германии, Швейцарии и Италии. Т.2. СПб., 1843. С.280—281. Ранее, в 1842 г., свои заметки Греч опубликовал в «Русской беседе» (Ч. 3).

<sup>2</sup> Не столь одобpительно к этому титулу относились зато европейские и русские аристократы. Граф Бутурлин вспоминает о том, как в середине 1820-х «в обществе стали поговаривать... о Ротшильдах, начинавших быть известными в финансовом мире. Один из надменных представителей этой фирмы по случаю переговоров с ним о займе австрийским правительством выразился будто так: “La maison de l’Autriche peut compter sur celle de Rotchild” (“Австрийский дом может рассчитывать на дом Ротшильдов”). Но одному из его братьев французский посол при римском дворе, герцог де Лавальль-Монморанси, сказал: “Знаете ли, какая разница между нами? Я происхожу от первого христианского барона, а Вы — первый еврейский барон”». — *Бутурлин М.Д.* Записки графа М.Д. Бутурлина. Воспоминания, автобиография... В 2 т. Т. 1. М., 2006. С. 155. Ср. сходную реплику, про-

са Монтефиоре. В 1837 г. в заметке «Обед, данный английской королеве в Гильдгалле, в Лондоне» (рубрика «Современные записки») СП сообщает, что королева «пожаловала Кавалерами шерифов сира Джона Каролля и сира Моисея Монтефиоре. Сей последний исповедует израильскую веру, и в лондонских газетах замечают, что еще в первый раз английская королева оказывает подобную милость еврею»<sup>1</sup>.

Впрочем, «Пчела» сама готова причислить к дворянству и древних, библейских иудеев, если это делают приличные люди на Западе. В 1840 г. в ней печатается статья Гранье де Кассаньяка «О заслугах, оказанных дворянством просвещению и литературе», где отмечается, что «все великие мужи еврейского народа от Моисея, прямого потомка Авраамова, до Малахии, последнего пророка, все были знатного происхождения и происходили или от царского рода, или от левитов. Это доказано изысканиями отцов Церкви»<sup>2</sup>.

Комментируя вышедшую в 1837 г. в Милане юдофильскую книгу Карло Катанео «*Richerche economiche sulle interdizioni imposte della legge civile agli israeliti*» и порицая вместе с автором «все запретительные законы», принимавшиеся против евреев «в различных христианских государствах», газета, тем не менее, приписывает эти гонения «продолжительной и упорной нравственной борьбе жидов с христианством». Но рецензия тяготеет к гуманной трактовке. «Сии законы, — продолжает СП, — имели двоякую цель: или лишали жидов средств владения недвижимою собственностью, или же ограничивали личные их права, например, воспрещали им обучаться свободным наукам и искусствам, обязывали их носить особую одежду, не покидать мест, назначенных им для жительства, и т.п.» Непонятно, как в сознании рецензента это осуждаемое им запрещение увязывалось с российской чертой оседлости или с изгнанием евреев из деревень (которое радостно одобрял Булгарин), но, вслед за Катанео, именно подобными мерами он объясняет и пресловутое иудейское корыстолюбие: «Сочинитель, исследуя, в политико-экономическом отношении, последствия этих стеснительных мер, доказывает, между прочим, убедительно, что запрещение жидам иметь недви-

---

цитированную у Пушкина в «Table Talk», а с другой стороны — ироническую инверсию этой темы в «Былом и думах» Герцена: «Император Джемс Ротшильд и банкир Николай Романов».

<sup>1</sup> СП. 1837. №58.

<sup>2</sup> СП. 1840. №144.

мую собственность благоприятствовало наращению их капиталов и освобождало от платежа многих государственных повинностей. Стало быть, не должно роптать на падкость иерусалимских дворян к золоту: ведь сами возбудили в них эту страсть!» (К «иерусалимским дворянам» сразу же дается ехидное редакционное пояснение: «Каждый еврей почитает себя превысокоблагородным по своей родословной».)

Подобные трактаты выходили и в других странах, и, растерянно реагируя на них, тот же рецензент — вероятно, сам Булгарин — завершает заметку, прибегая к курьезной подтасовке. «Недавно, — прибавляет он, — один немецкий профессор вступился за угнетенные права своих родичей, жидов, и превозносил похвалами клятвенный их договор, по которому они повсюду и всегда должны производить разрушительное опустошения в карманах христиан»<sup>1</sup>. Предусмотрительно опустив имя немецкого профессора, рецензент, как видим, попросту выдумал за него несуществующую еврейскую клятву.

Совсем иначе, однако, интерпретирует экономическую активность немецких евреев Греч в путевых заметках 1837 года («Прогулки по Рейну»): «В тринадцатом веке, — говорит он, — Кельн, союзник сильной Ганзы, является важным торговым городом, участвует в предприятиях Любека, Бремена и Данцига. Но этот замечательный период его существования был непродолжителен. Католики, воодушевленные ложно понимаемой ревностью к вере, возненавидели жидов, которые, поселившись там в значительном числе, деятельно занимались торговлею. Изгнание их нанесло первый удар благоденствию Кельна»<sup>2</sup> (а доконало его последующее бегство протестантов).

Гуманно-благожелательный настрой газета, под воздействием своих западных источников, удерживает и применительно к более экзотическим почитателям закона Моисеева — например, к «еврейским неграм», под которыми она подразумевала чернокожих евреев Индии, проживавших в Кочине: «Всякому известно, что существуют негры-мусульмане, христиане и язычники; но не всякий знает, что есть негры-жиды <...> Они имеют прекрасную синагогу, вымощенную китайским фарфором и окруженную прекрасным садом. Голландцы подарили им часы с боем. В праздничные дни они выставляют, во время богослужения,

---

<sup>1</sup> СП. 1838. №52.

<sup>2</sup> СП. 1837. №164.

множество золотых и серебряных сосудов. Прежде были они богатыми купцами, но теперь вообще чрезвычайно обеднели <...> Черные жидаы отличаются от своих белых собратий особенною честностию; все они ремесленники, поля же их и сады обрабатываются индусами. По мнению многих ученых, израильские негры суть потомки черных невольников, которые, за несколько столетий перед сим, были куплены одним богатым индейским евреем, воспитаны им в иудейском законе, а потом отпущены на волю»<sup>1</sup>.

В анонимной статье о Марокко читаем: «Жидов и негров очень много в Мароккской империи, состоящей из различных племен, соединенных в один народ; впрочем, негры не так притесняемы, как евреи <...> Евреи также пришли сюда из других земель, особенно из Португалии и Испании, когда там начались на них гонения. *Без евреев колесо политики и управления, вероятно, оставалось бы в бездействии*»<sup>2</sup>. В другой раз газета сочувственно цитирует мнение Капфига по поводу Корана: «Сия священная книга мусульман заимствована из иудейских преданий и сочинений раввинов. Между тем евреи испытывают сильное гонение от исламизма, который обнаруживает такой же дух нетерпимости, как и христианство на Западе»<sup>3</sup>.

## **«Иудейские Сократы»: еврейская мысль глазами русского общества**

Позднее, резюмируя уже вышедшую по-русски «Историю» Капфига, СП заявит: «Для наблюдательного читателя всего занимательнее то, каким образом этот народ сохраняет вековую идею, которая ему первому сделалась известной, идею Великого Бога»<sup>4</sup>.

Обширный панегирик этой самой идее и ее носителям содержится в седьмом «Философическом письме» Чаадаева, датированном 16 февраля 1829 г. Противопоставляя античной культуре и античным мыслителям «двух гигантов Священного Писания» —

---

<sup>1</sup> СП. 1841. № 186.

<sup>2</sup> СП. 1840. № 106

<sup>3</sup> СП. 1837. № 73.

<sup>4</sup> СП. 1837. № 87.

Моисея и Давида, автор всячески превозносит первого за «идею великого Бога», а еврейский народ — за «великую миссию», состоявшую в сохранении ее для всего человечества. Той же миссией Чаадаев оправдывает древний национализм избранного народа, который обязан был оградить «понятие единого Бога» от эрозии, угрожавшей ему со стороны народов-язычников; восхваляет он и патриотизм самого Моисея — словом, все то, что почиталось «национальной узостью» еврейства, решительно чуждой христианскому экуменизму<sup>1</sup>. С учетом католическо-экуменических склонностей автора, такая апология духовного изоляционизма на первый взгляд выглядит странно. Однако все дело тут именно в отстаиваемом евреями «единстве Бога», которое Чаадаев проецирует на свои представления о единстве всей мировой истории, раскрывающемся в христианском вероучении.

Ж. Мишле также воспекает иудейское единобожие, и в 1833 г. «Московский телеграф» приводит соответствующие отрывки из его введения во «Всеобщую историю», где автор увязывает эту идею с благотворным обособлением древних евреев от арабского и вообще азиатского окружения: «Пусть идут с юга бродячие кочевья арабов, без жилищ и без законов: Израиль видит в них потомков брата своего, Измаила, но не простирает к ним руки. Гибни, инородец, — Святой Град тебе неприступен: он хранит в недрах своих бесценный залог Истины, Единства, Духа, который придут молить у него на коленях, когда совершится судьба Запада, Греции и Рима»<sup>2</sup>.

Гимн интеллектуальному величию древних евреев возглашает в 1832 г. «Радуга» в той самой статье, где учения Пифагора и Платона возводились к «Книгам Моисеевым», воспринятым при посредстве египетских жрецов. Журнал продолжает:

По Филону и Иосифу судить можно, что иудеи... были народ самый просвещенный, и причина сего легко разгадывается. Откуда греки заимствовали календарь? Невтон отдал справедливость иудеям в сем отношении. По примеру Даниила можно судить, как отменные мужи сего народа были уважены в Вавилоне, где, без сомнения, процветали науки. Славный раввин Маймонид говорит, что по окончании великого плена многие иудеи не хотели возвращаться в

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 186–190; перевод: С. 431–435.

<sup>2</sup> Московский телеграф. 1833. Ч. 49. № 1. С. 14.

отечество и остались в Вавилоне, где наслаждались они совершенною свободой и величайшим уважением, и что хранение всех тайных архивов в Эхбатане было поручено избраннейшим из них. Петр Кунеус в своей «Еврейской республике» рассказывает любопытный анекдот Аристотеля, который, после разговора с одним иудеем в Азии, утверждал, что все отличнейшие ученые Греции кажутся ему пред ним некоторым родом варваров<sup>1</sup>.

В том разделе книги Капфига, который СП опубликовала еще до ее отдельного русского издания, подчеркивались, в частности, интеллектуальные достижения евреев в средневековой Испании и других странах: «Среди неистовства средних веков любопытно будет видеть необыкновенные успехи еврейской литературы: умственная деятельность евреев сего времени удивительна; их училища умножаются во всех синагогах»<sup>2</sup>.

Такие оценки, подсказанные, скорее всего, самим Капфигом — а быть может, Деспингом или Грановским, — повторяет и Кюхельбекер в своем «Агасвере»:

Их в оный век, слепой и своенравный  
Едва ли и считали за людей,  
Жгли, резали; а между тем в их руки  
Попали и отцветшие науки,  
И золото. Во всех землях пришлец,  
Всем ненавистный, нужный всем делец,  
Растерзанный, и все несокрушимый,  
Израиль странствовал. — Бывал врачом  
У пап и кесарей еврей гонимый,  
Бывал заимодавцем, толмачом  
Арабских книг не раз служил монаху,  
Монах же выводил потом на плаху  
Учителя или в огонь ввергал.

Строке об «арабских книгах» сопутствует примечание автора: «Посредниками между учеными-арабами и варварами-франками (и почти единственными) были жидаы. И сами они, несмотря на оковы, налагаемые на их ум вместе и гонениями, и талмудом, превосходили тогдашних христиан и просвещением, и успехами в науках. Имена, каковы: Веньямин Тудельский, Авиценна,

<sup>1</sup> Радуга. 1832. Кн. 2. С. 99–101.

<sup>2</sup> Там же.

Аверроэс, останутся незабвенными: все трое были испанские жидаы»<sup>1</sup>.

Оставались «незабвенными» и имена еврейских философов, начиная с античности. Говоря о расцвете неоплатонизма в Александрии, Надеждин подчеркивает «явившееся во всем блеске разительное сходство этого последнего возраста греческой жизни с последним периодом еврейской истории. В Александрии, этом Новом Йорке древнего мира, собрались обломки всех цивилизаций, отголоски всех религий и философий <...> и когда эти разнородные стихии вошли в соприкосновение, они тотчас обнаружили свое сродство, слились в одну массу: иудейские верования переложились в эллинские понятия, и еврей Филон, строгий ревнитель закона Моисеева, удостоившийся занять место в священном составе Библии (ему приписывалась Книга Премудрости Соломона. — *М.В.*), вписал имя свое в ряду греческих философов, быв одним из блистательнейших представителей неоплатонизма»<sup>2</sup>.

В Новое время еврейскую философскую мысль олицетворяют главным образом Спиноза и Мозес Мендельсон, прославившийся своим «Федоном». В 1833 г. «Радуга», по прусскому почину, величает Мендельсона «Платоном Вольфовой школы»<sup>3</sup>. ЖМНП предпочитает другой титул — «Сократ иудейский». В 1837 г. выходит новый русский перевод «Федона»<sup>4</sup>. Рецензируя его, ЖМНП даже приобщает Мендельсона к христианской философии — очевидно, вместе с самим Платоном, под которого был стилизован и выстроен этот трактат, и из уважения к берлинскому мыслителю. Самому Уварову он симпатичен, конечно, прежде

<sup>1</sup> Кюхельбекер В.К. Указ. соч. С. 111—115. О Биньямине Тудельском (еврейском путешественнике XII в.) с уважением отзывается в 1839 г. и В. Тепляков в своих путевых «Заметках о Сирии и Палестине, где отмечает, что тот «на целое столетие опередил Плано Карпини и Марко Поло»: Тепляков В.Г. Книга странника. Стихотворения. Проза. Переписка. Тверь, 2004. С. 342.

<sup>2</sup> Надеждин Н. Не для г. Шевырева, а для читателей. Последнее слово об «Истории поэзии» // Телескоп. 1836. Ч. 34. №11. С. 411—412. «Может быть, в нашем новом мире тот же период начался уже для нас», — мечтательно прибавляет автор.

<sup>3</sup> Радуга. 1833. Кн. 1. С. 53.

<sup>4</sup> Мендельсон Моисей. Федон, или О бессмертии души. Три разговора. Пер. с нем. В. Мызникова. СПб., 1837. Несколько давних исследований посвящены были влиянию «Федона» (особенно первого и второго «Разговоров») на трактат Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии». См., в частности, Милуков П.Н. «Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т.3. М., 1995. С. 386; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Г.Г. Шпет. Соч. М., 1989. С. 80.



всего как основатель еврейского Просвещения — Хаскалы, с представителями которой у российского министра налаживаются интенсивные контакты.

Биография Мендельсона рисуется тут как тернистый путь от «бедности» и «еврейского закона» к благодатному изобилию христианской метафизики. Главная заслуга «Федона» — это блестящая апология религиозных ценностей и бессмертия души, апология, подорвавшая пагубное влияние французского безбожия и английского эмпиризма (и содействовавшая тем самым становлению немецкой идеалистической философии):

Мендельзон — явление замечательное в истории литературы прошедшего века. Он родился в бедности и в еврейском законе: но внутреннее влечение сделало его христианским философом <...> Он жил в такое время, когда скептицизм и материализм, с своими гибельными следствиями для нравственности и религии, из Англии и Франции стали проникать в Германию. Вера в бессмертие души должна была поколебаться из первых, и Сократ Иудейский, как, помнится, кто-то назвал Мендельзона, вместе с другими благомыслящими умами, спешил противостоять влиянию разрушительных идей.

Следует подробное изложение «Федона», а в заключение рецензент (скорее всего, Краевский) приветствует русский перевод «произведения этого приятного и благомыслящего философа» и «замечательного писателя»<sup>1</sup>.

С еще большим уважением относились, разумеется, к Спинозе, система которого, усвоенная при немецком посредстве, оставалась тогда относительной новостью. Практически всегда его называли — наряду с Фихте — важнейшим предшественником Шеллинга, этого кумира романтической эпохи. Так, И. Кедров полагал, что «гениальный еврей Спиноза возобновил» античный пантеизм, а за ним уже последовал Шеллинг<sup>2</sup>. Часто приводят свидетельство одного из бывших «любомудров» 1820-х гг. — А. Кошелева: «Начала, на которых должны были быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный характер наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров. Мы

<sup>1</sup> ЖМНП. 1838. Ч.17. С. 457, 462.

<sup>2</sup> Кедров И.А. Опыт философии природы. СПб., 1838. С. 35.

особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний»<sup>1</sup>. Белинский в письме Бакунину от 1 ноября 1837 г., столь же восторженно отзываясь о Спинозе, сравнивает с ним Джордано Бруно: «Спиноза — вот еще гигант-то! Если в Прямухине есть “Энциклопедический словарь”, то прочти в нем статейку “Бруно”: ты увидишь из нее, что и Италия имела своего Спинозу»<sup>2</sup>. Но и в 1839-м Спинозу еще продолжали величать в России «идолом новейшей философии»<sup>3</sup>.

У людей более благочестивых «грозная система» Спинозы (выражение Надеждина) с его рационалистическим пантеизмом и библейской критикой вызывала скорее опасливую неприязнь, смешанную с почтением<sup>4</sup>. Эта двойственность, спустя много лет после «любомудров», нашла небезынтересное отражение в СП. Напечатанная здесь в 1841 г. статья об Амстердаме заканчивалась биографией философа. Спиноза представлен как мятежный еврей, святомученик свободной мысли, бросивший вызов своим косным соплеменникам, а с другой стороны — как опасный скептик и «жалкий предшественник» безбожных энциклопедистов.

<sup>1</sup> Записки *Александра Ивановича Кошелева* (1812–1883 годы). М., 2002. С. 15.

<sup>2</sup> *Белинский В.Г.* ПСС: В 13 т. Т. 11. М., 1956. С. 201–202.

<sup>3</sup> *Сбоев В.* Гносис и гностики//Ученые записки Казанского университета. 1839. Кн. 1. С. 187.

<sup>4</sup> См., например, в поздней статье другого бывшего любомудра, *И. Киреевского*, «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России. Письмо к графу Е.Е. Комаровскому» // И.В. Киреевский, П.В. Киреевский. ПСС: В 4 т. Т. 1. Калуга, 2006. С. 97–98. В 1833 г. «Радуга» группирует в сатанинское единство одиозные имена: «Но мыслил Гегель, мыслят и наши философы, мыслил и Спиноза, мыслил и Симон Волхв, мыслил и Луцифер... Мысли могут быть разные, могут быть луциферовские, человеческие, ученые, но могут быть и Божеские, могут быть богодухновенные, святые». — Радуга. 1833. Кн. 1. С. 37.

См. также: *Гагарин Иван.* Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. (Запись от 25 октября 1834 г.) М., 1996. С. 124–125; *Сидонский Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 376–377. Церковные писатели, включая Кедрова, а также Ф.М. Надежина и др., вообще относились к Спинозе неприязненно, а архим. Гавриил, на манер «Радуги», даже причислял его, вместе с Шеллингом и Гегелем, к «уродам в нравственном мире». (Впрочем, Спинозу в России порицает еще в XVIII в. наставник масонов И. Шварц, а затем атака возобновляется в начале XIX столетия, подчас в весьма экзотических изданиях — например, в астраханской газете «Восточные известия»: 1815. № 36. С. 284.) Кажется, впервые именно религиозный пафос Спинозы в России оценил Чаадаев, назвавший его «великим мыслителем» в четвертом из «Философических писем», а затем в одном из своих афоризмов («Отрывки и разные мысли», № 58.) См.: *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма. Т.2. М., 1991. С. 460.

Как жертве иудаизма, ему даже приписывается обращение в христианство:

С небольшим лет за двести родился в Амстердаме, от бедных еврейских родителей, слабый ребенок. Первый язык, которому он научился, был язык еврейский; первая книга, которую прочитал, была Библия; первые наставники его были раввины. Слабый мальчик был одарен необыкновенным умом, который, получив дурное направление, сделался скептическим. Смелость мнений взволновала его единоверцев, начальники коих призвали его к себе. Они напрасно требовали от молодого человека отречения, и после жарких споров заседание закончилось совершенным разрывом. Отвергнутый соплеменниками, молодой человек перешел в христианство <...> и принялся за изучение Декарта. Французский скептик сделался исключительным собеседником еврея, и раввины, чтобы остановить распространение опасного учения, предложили своему собрату пенсион, лишь бы он только согласился посещать синагогу (это уже после крещения? — *М.В.*). Но насмешливый отказ был единственным ответом на их предложение. Тогда раввины отлучили вольнодумца от веры праотцев, и один фанатик даже ранил его кинжалом. Изгнанник отправился сначала в Рейнсбург, близ Лейдена, потом в Гагу, где вел самую уединенную жизнь, совершенно посвятив себя науке. Он отличался истинно стоическим воздержанием: ему достаточно было на пищу нескольких грошей. Между тем слава нового философа не осталась в неизвестности; к нему начали стекаться ученики с трудными вопросами о высшей метафизике. Презирая деньги, философ отвергнул блистательнейшие предложения, между прочим, кафедру философии в Гейдельбергском университете, куда приглашал его курфюрст Палатин. Ученик Декарта явился жалким предвестником философов XVIII столетия и умер сорока пяти лет, отвергнув утешение и помощь религии.

Этот жид был Спиноза<sup>1</sup>.

Слово «жид», драматически венчающее статью, обеспечивает тут эффектное напряжение между высочайшим — хотя амбивалентным — статусом мыслителя и его одиозным происхождением. Но обычно, говоря о его знаменитых западных сородичах, СП неохотно называет их жидами — чаще иудеями или евреями либо, как Мозеса Монтефиоре, — на французский манер, «израильтя-

---

<sup>1</sup> СП. 1841. №179.

нами». Нередко, как то было с Ротшильдом, национальность вообще исчезает.

Придет время, и все это уважительное внимание газеты к богатым и культурным зарубежным евреям Булгарин объявит собственной заслугой, как бы компенсирующей его ненависть к отечественным «жидкам», которых он поносил в своей публицистике и романах. В 1843 г. бывший одессит Вильгельм Вольфсон, ставший в Германии видным пропагандистом и переводчиком русской литературы<sup>1</sup>, в книге «Die Schönwissenschaftliche Literatur der Russen» уничижительно отозвался о болгаринском «Иване Выжигине» с его юдофобскими типажам. Булгарин отреагировал довольно запальчиво, подчеркивая, что свои взгляды на еврейство он сообразовывал с веяниями эпохи. Он умел извлекать выгоду даже из причиненных ему обид и в данном случае, как всегда, самозащиту дополнил саморекламой. Надеясь на еврейское происхождение своего оппонента, Булгарин восклицал:

Утешьтесь, тени Мовши, Рифки, Хацкеля и Иоселя! Утешьтесь, вы отмщены, и я вопию: Ой вей, ой вей мир! <...> Впрочем, г. Вольфсон крайне ошибся, если думал, что автор «Ивана Выжигина» изобразил резкими чертами плутовство Мовши, Рифки, Хацкеля и Иоселя единственно из ненависти к племени. Автор «Ивана Выжигина» идет наравне с веком, и не имеет никаких предрассудков насчет племен, и различает людей только по сердцу, уму и поведению. Он душевно уважает (не зная его лично) благодетельного гамбургского банкира Гейне, который благотворит несчастным, не спрашивая о их религии и происхождении; чтит Ротшильда, умевшего снискать общее уважение; чтит философа Мендельсона; поклоняется авторским дарованиям некоторых из писателей того же племени и музыкальным талантам Мейербера, Галеви, Мендельсона-Бартольди и других и уважает всех честных граждан, соплеменников Мовши, Рифки, Хацкеля и Иоселя, но хотел, из любви к общему благу, искоренить гнусное шажерство большей части польских евреев, противу которого вопиют все честные, умные и образованные их соплеменники. Автор «Ивана Выжигина» почел бы себя недостойным имени Европейца XIX века, если б любил или ненавидел людей по породе!..<sup>2</sup>

Как видим, внушительное место в болгаринском перечне занимают евреи, прославившиеся музыкальными дарованиями. И

<sup>1</sup> См.: Кулешов В.И. Литературные связи России и Западной Европы в XIX веке (первая половина). М., 1966. С. 101–102, 312–313, 350–352.

<sup>2</sup> СП. 1843. № 80.

действительно, эти имена постоянно появлялись в газете, хотя и без упора на национальность их носителей.

## Композиторы-евреи

В рубрике «Библиографические очерки» в 1838 г. СП печатает хвалебную статью «Девушка Рашель», открывающуюся словами: «Весь парижский журнальный мир пришел в движение при деятельности г-жи Рашель. Единодушное одобрение встретил талант этой шестнадцатилетней девушки, которая, без всяких интриг и претензий, по призванию одного гения, явилась воскресить трагедии Корнеля и Расина»<sup>1</sup>. Ни здесь, ни в последующих дифирамбах актрисе — например, в сообщении о лондонских триумфах Рашели — о ее национальности не говорится. (До поры до времени о ней очень неохотно вспоминали и в других странах.) В одной заметке, посвященной Мейерберу, его отец аттестован в качестве «богатого и ученого жида» — но еврейство самого композитора здесь тоже никак более не затрагивается.

Во второй половине 1830-х гг. в газете царит настоящий культ того же Мейербера и его соплеменников — Галеви и Мендельсона-Бартольди. В июле 1838 г., например, в рубрике «Биографические очерки» печатается обширная панегирическая статья о Мейербере: «Знаменитое имя его растет с каждым днем. Читатели наши верно будут нам благодарны за сообщение биографического очерка знаменитого композитора». Затем речь идет о его прославленных операх «Роберт-Дьявол» и «Гугеноты»: «В первые два года “Роберт” выдержал в Париже более ста представлений и вскоре перешел на все европейские театры. Король французов пожаловал Мейерберу орден Почетного легиона, а Его Величество король прусский назначил его придворным капельмейстером и прислал ему в дар богатую фарфоровую вазу с изображением сцен из “Роберта”». Далее — о «Гугенотах»: «Всего более поражает в этой опере удивительный порядок, с которым соединены все отдельные части. Никогда еще этот великий дар, которым Мейербер обладает в столь высокой степени, не являлся в столь блистательном виде. <...> Опера “Гугеноты” есть великий шаг Мейербера на поприще искусства, и она завершила славу, которую снис-

---

<sup>1</sup> СП. 1838. №255.

кал ему “Роберт”». Столь же комплиментарно оцениваются другие достоинства композитора: «Кроме музыкальных дарований, Мейербер может похвалиться весьма обширным образованием. Он обладает тонким и наблюдательным умом и в совершенстве знает свет и людей <...> Отличительные черты его характера суть кротость, простота, скромность и предупредительность ко всякому, кто имеет к нему дело. Кошелек его всегда открыт для пособия нуждающемуся; но в отношении себя Мейербер соблюдает строгую экономию»<sup>1</sup>.

Впрочем, Мейербера боготворили тогда очень многие, от Гейне до Вагнера; последний, к слову сказать, был одним из тех «нуждающихся», которым бескорыстно помогал Мейербер, — за что Вагнер столь своеобразно с ним потом расквитался. Пиетету, как мы уже видели, способствовало и августейшее внимание. В 1840 г. СП благоговейно извещает о том, что «Мейербер занимается теперь, по особому желанию Е. В. короля прусского, сочинением большой библейской оратории»<sup>2</sup>. Если же говорить о популярности Мейербера в самой России, то о ней дает представление специальная брошюра, посвященная разъяснению его оперы<sup>3</sup>.

Такой же триумф встретил здесь Галеви. В рецензии (за подписью П. М.) на немецкую постановку его «Жидовки» в Большом театре СП восклицает: «Опера эта есть произведение человека с редким и самобытным дарованием, который ничем не жертвует толпе, никому не подражает и никому не льстит, а смело идет по избранному им пути, пролагая новую дорогу к задуманной цели». Иначе говоря, Галеви, посредством внедренных сюда пушкинских цитат, торжественно стилизован под образцового романтического гения. Рецензент резюмирует: «Надобно прослушать десять раз оперу Галеви, чтобы постичь и объять вполне это высшее музыкальное произведение»<sup>4</sup>. Вероятно, русская публика разделяла его мнение, судя по тому, что, как вскоре отмечает тот же П. М., «с каждым представлением “Жидовки” опера эта все более и более нравится публике, и театр всегда бывает полон»<sup>5</sup>. Можно

---

<sup>1</sup> Мейербер // СП. 1838. №107. Под рецензией стоит подпись *Ам. Посл.*

<sup>2</sup> СП. 1840. №213.

<sup>3</sup> *Покровский Николай*. Легчайшее руководство к изучению музыки Мейербера к опере «Роберт», сочиненное для любителей музыки, не учившихся сему искусству. СПб, 1836. Среди его массовых поклонников оказался, между прочим, и гоголевский Хлестаков, «насвистывающий из “Роберта”».

<sup>4</sup> СП. 1837. №246.

<sup>5</sup> СП. 1837. №262.

допустить, что успех оперы был обусловлен не только ее собственными музыкальными достоинствами, но и либретто Скриба, запечатлевшим трагический образ притягательной еврейской героини.

Тем не менее всего через несколько месяцев, в рубрике «Парижские театральные новости», газета пишет по поводу следующей оперы Галеви — «Гвидо и Джиневра, или Чума во Флоренции»: «Единогласные bravo встретили и проводили новую оперу. Музыканты ставят ее несравненно выше “Жидовки”, первой оперы Галеви»<sup>1</sup>. К числу этих «музыкантов» принадлежал сам Берлиоз, и вскоре газета переводит его хвалебную рецензию, которая открывается фразой: «Автор “Жидовки” написал новую оперу, которая приводит в восхищение весь Париж»<sup>2</sup>.

Имена Мейербера и Галеви газета с почтительной фривольностью соединяет в переведенной с французского анонимной заметке «Странности современных композиторов», где для широкой публики описывается их семейный быт и некоторые повадки. Сперва автор наведася к Мейерберу, а «после этого знаменитого израильянина посетил его французского единоверца, его брата по искусству, по ремеслу, по таланту»<sup>3</sup>.

С 1838 г. СП начинает превозносить Ф. Мендельсона-Бартольди. Музыкальный критик газеты К. Биттерман сообщает о предстоящем исполнении его оратории «Павел», прибавляя в полемическом задоре: «Но меня перебивают вопросами: “А что это такое?” Меня спрашивают: “Что такое Paulus?” Стало быть, есть такие, которые не знают, что такое Мендельсон-Бартольди, если возносятся голоса: “Что такое оратория?” Не отвечая на последний вопрос, мы проговорим для первых следующую, жесткую, но справедливую фразу: Paulus Мендельсона-Бартольди есть произведение, доказывающее ясно, что природа еще не разбила, как многие полагали, той формы, в которую отлила Генделя. Если вас не проникнут до глубины души величественные хоры этой оратории, исполняемые певцами придворной капеллы, вы лишены чувства музыки, вы не музыкант, м. г., и всего лучше, ступайте после того домой и играйте на варгане». Через короткое время в анонимной заметке «Адольф Гензельт и нынешняя игра на фортепьяне» газета возвещает:

---

<sup>1</sup> СП. 1838. №68.

<sup>2</sup> СП. 1838. №77.

<sup>3</sup> СП. 1841. №203. Весьма ласково обрисованы здесь самоотверженные помощницы Галеви — его сестры («нежные подруги») и брат, поэт Леон, переделывающий стихи Скриба или Сен-Жоржа.

В сочинениях Мендельсона совокупилась сочинения Баха и Бетховена, и по этому совокуплению, совершаемому самостоятельными силами, составляют эпоху в искусстве<sup>1</sup>.

В начале 1839 г. в «Отечественных записках» вышла повесть гр. Соллогуба «История двух калош», прославившая автора. Герой, романтический мечтатель и блестящий музыкант Карл Шульц исполняет в Петербурге концерт Мендельсона: «Страстная музыка еврея согласовалась вполне с бурным состоянием его души»<sup>2</sup>.

При всем том в соседних странах еврейские успехи в музыке и прочих искусствах уже вызвали горькую тревогу, ощущавшуюся, по-видимому, и в России. Тогда же, в 1838 г., БдЧ в анонимной компиляции «Польские евреи» спешит успокоить читателя:

Нельзя сказать, чтобы еврей имел природную склонность к какому-либо роду работ или искусства. Если многие из них в последнее время отличились в музыке, если евреи произвели из среды своей Мейерберов, Мендельсонов, Герцов, это происходит скорее оттого, что музыка — легкое занятие: оно привлекает к себе тысячи евреев, между которыми по необходимости должны встретиться два или три отличных артиста. Но несправедливо было бы приписывать эти частные успехи врожденному их дарованию к музыке или особенной способности чувствовать изящное. Напротив, изящное совершенно противоположно жидовской натуре<sup>3</sup>.

Безотносительно к национальности Галеви, его популярность несколько снижается в начале 1840-х — сообразно общему закату неистового романтизма, над которым теперь все охотнее подтрунивают критики. Однако со сцены его оперы не сходят. В январе 1841-го «Литературная газета» Краевского пишет: «Новейшая опера Галеви называется “Кровавая монахиня”. Автор ее

---

<sup>1</sup> СП. 1838. №58; СП. 1838. №107. Упоминание о Бахе связано с тем, что именно Мендельсон привлек внимание к этому забытому тогда композитору, став его главным пропагандистом. О Мейербере и Мендельсоне восторженно отзывался в своем дневнике и такой меломан, как И. Виельгорский. См.: *Лямина Е.Э., Самовер Н.В.* «Бедный Жозеф»: Жизнь и смерть Иосифа Виельгорского. М., 1999. С. 219, 254, 267, 302.

<sup>2</sup> *Соллогуб В.А.* Повести. Воспоминания. Л., 1988. С. 53.

<sup>3</sup> БдЧ. 1838. Т. 38. С. 63. Правда, великодушно прибавляет журнал, «еврей охотник петь, и песни его всегда жалобны». Там же. С. 67. Утверждение о том, что евреи «по своей природе» лишены чувства прекрасного, нередко звучало в соседней Германии. В 1835 г. его высказывал, например, Т. Мундт. См.: *Gilman.* Op. cit. P. 157.



тот самый талантливый композитор, который в одной из своих опер зажарил жидовку в масле, как старую глиняную трубку, и положил на музыку “Чуму во Флоренции”. Берлиоз, такой же нежный романтик, как Галеви, подарил музыкальный мир новой увертюрой»<sup>1</sup>.

## Бёрне в России

Существенно иначе — внимательно и настороженно — относятся в России к евреям-литераторам из антиклерикальной «Молодой Германии» — или «Молодой Палестины», как прозвали ее Менцель и другие немецкие националисты. В 1832 г., отзываясь на «Парижские письма» Бёрне, «Европеец» И. Киреевского заявил: «Письма Бёрне и его друга Гейне замечательны, особенно в отношении литературном. Тот и другой принадлежат к левой стороне и в политике, и в словесности, ибо словесность в Германии имеет также свою правую сторону и свою оппозицию, хотя, кажется, не имеет своего центра». Что касается Бёрне, то «говорят, он жид или, по крайней мере, из жидов. Замечательно, что то же говорят про большую часть нынешних известных писателей Германии: про Гейне, про Раупаха, про Ганса, про Иммермана». Несмотря на столь расширительный перечень предполагаемых евреев, национальные обертоны рецензента, похоже, не занимают. Что же до политических, то, из понятной осторожности, он предпочитает сосредоточиться на слоге Бёрне: «Слог его жив и оригинален, насмешка зла и умна, и вообще все, что ни скажет Бёрне, сказано либо от сердца, либо с сердцем»<sup>2</sup>.

Под такое определение подпадала повесть Бёрне, которую спустя несколько лет опубликовал Надеждин у себя в журнале (в довольно неуклюжем переводе Б.Ф. Хиждеу). Даже с учетом по-

---

<sup>1</sup> Литературная газета. Вестник наук, искусств, литературы, новостей, театров и мод. 1842. № 2. С. 40. В конце того же года газета констатирует неизменный успех Мейербера в музыкальной Италии: «На театрах в Италии не много нового. Майер-Бер завоевывает Италию своим огненным талантом: везде ставят и дают “Роберта” и “Гугенотов”» — Там же. № 46. С. 947.

<sup>2</sup> Европеец. Журнал И.В. Киреевского. 1832. Изд. Л.Г. Фризман. М., 1989. С. 89, 91. См. также: *Итенберг Б.С.* «Говорят, он из жидов»: Людвиг Бёрне, еврейский вопрос и русская литература XIX в. // Архив еврейской истории. Ред. О.В. Будницкий. Т.1. М., 2004. С. 89–109.

блажек, делаемых цензурой для зарубежных писателей, ее текст представляет собой, пожалуй, беспримерный случай беллетристического филосемитизма, допущенного в периодике 1830-х гг.

Герой Бёрне — полковник и притом еврей, а его невеста Каролина — дочь графини. О происхождении своего Карла она не догадывается. В качестве предсвадебного дара — а вернее, испытания — полковник сочиняет и зачитывает ей и ее родным очень короткий «роман», не имеющий заглавия. В этой вставной аллегории изображена счастливая юная чета, которая готовится к свадьбе. Внезапно девушка, Клара, узнает, что ее возлюбленный — еврей. В «романе» недостает развязки, и полковник, прервав чтение, обращается к невесте с вопросом: как бы она поступила на месте его героини? Каролина шокирована:

— Как можешь ты, Карл, себе представить, чтоб я могла когда-нибудь любить подлого, черномазого жида?

— Но есть же из них и белокурые и честные, — возразил Карл. — Притом же после такой любви, таких нежных и страстных поцелуев — как расстаться? <...>

— Да как же иначе? Бедная Клара была бы всеми презренна, и ее жидовский муж не имел бы права явиться с ней в благородное общество. Но она благоразумно могла бы от него отвязаться. Любезный господин Шмуль, сказала бы я моему жениху, — не правда ли, маменька, ведь все жида называются Шмулями? — любезное мое сокровище! Это правда, что я вас любила, я была глупенькою девочкою, но, любезный господин Шмуль, будьте умны, вы не можете на мне жениться. Не сердитесь, милый Шмуль: посмотрите, я вам подарю все мои бриллианты, все мои кружева, они много стоят, вы можете сделать из них хороший оборот; но отдайте мне мое слово назад...

— Возьми его! — сказал полковник судорожным голосом и кинулся вон из горницы.

Потрясенный герой после некоторых перипетий навсегда покидает Германию и отправляется в бесконечные странствия. Своему другу, французскому либералу, он пишет из Кадикса: «Спрашиваешь, отчего я убегаю моего отечества? Иностранцев я нигде не вижу. Где только есть темницы, там моя родина; где меня преследуют, там дышу воздухом моего детства. Для меня луна так же близка, как и Германия»<sup>1</sup>. Символична, конечно, и сама

<sup>1</sup> Телескоп. 1836. Ч. 2. № 8. С. 479–494.

датировка этого послания, имеющего столь отчетливый автобиографический привкус, — конец 1819 г., т.е. время, когда Германия была охвачена юдофобской кампанией.

Публикация «Телескопа» была тем примечательнее, что она содержала резкие выпады против аристократических «безмозглых павлинов» (несомненно, импонировавшие редактору-«поповичу», которого презирали русские аристократы), а также гуманистические призывы во вкусе «Молодой Германии». Вдобавок ко всему, герой повести — франкофил и приверженец Наполеона (он даже посвятил ему оду), воевавший в 1812 г. на его стороне против России. Не исключено, что этот материал власти тоже припомнили Надеждину, когда вскоре запретили его журнал (за публикацию первого «Философического письма» Чаадаева).

Тогда же, в 1836 г., Энциклопедический словарь А. Плюшара пишет: «Бёрне Людовик, родом еврей, принадлежит к числу известнейших немецких политических писателей новейшего времени <...> В 1817 принял он лютеранское вероисповедание и при крещении переименовал прозвище Баруха на фамилию Бёрне <...> Нельзя не согласиться, что Бёрне обладает отличным талантом; что ум его образован, слог силен, хотя и не всегда благороден; в нем видна какая-то грубая добросовестность, какое-то упрямое постоянство в защищении однажды принятых правил. Но основание его творений, преобладание в нем буйного мятежного духа, сиящегося ниспровергнуть существующий ныне, столетиями возвращенный и утвержденный порядок, неуважение его к самым великим и благородным лицам и унижение их мыслей и подвигов, когда они не подходят под его мерку, дерзкие насмешки над отечеством его, Германиею, чтущим своих законных владык и древние свои законы, — заставляют сожалеть, что его деятельность не получила другого, лучшего направления. Изгнанный из Германии за свои демагогические замыслы, он поселился с 1830-го года в Париже, где сначала его циническая наружность, цинические мысли и цинический слог обратили было на него внимание толпы, но в новейшее время он погряз в совершенной неизвестности»<sup>1</sup>.

Кончину писателя «Московский наблюдатель» почтил теплым, но уклончивым некрологом, где политический сарказм Бёрне также отнесен был на счет национальной сварливости, отличавшей покойного; однако вся парижская стадия его творчест-

---

<sup>1</sup> Энциклопедический словарь. Т. 5. СПб., 1838. С. 407–408.

ва подана в куда более положительном освещении: «Бёрне, один из остроумнейших немецких писателей, разделявший в последнее время общественное влияние с Гейне, умер в прошлом месяце в Париже от гриппа с пособием какой-то другой болезни. В продолжение нескольких лет он постоянно уже жил во Франции и заслужил отличное уважение как талантом, так и характером своим». Почему этот последний тоже удостоился «отличного уважения», из текста не совсем ясно, поскольку следующая фраза звучит так: «Еврей по происхождению, он был всегдашнею жертвою раздражительности своего характера и обстоятельств»<sup>1</sup>. Вместе с тем, причем в том же самом номере, журнал успел, хотя и вскользь, затронуть уже возникшую проблему еврейского левого радикализма в Германии, «где существенно революционеры — одни жидаы, и то только по причине притеснений, которыми обременены в течение нескольких столетий»<sup>2</sup>. А в 1838 г. Э. Губер, с консервативных позиций атакуя в «Современнике» Гейне и «Молодую Германию», называет Бёрне «мучеником своей несбыточной идеи», более всего пострадавшим от жала собственных «горьких насмешек», которыми он осыпал любимую им родину: «Смерть недавно разрешила ему все те неразгаданные тайны, которые были проклятием всей его жизни»<sup>3</sup>.

## **«Ученый немец»: проза Гейне в русской периодике**

Так или иначе, воздействие Бёрне дало себя знать в России лишь намного позже — оно сказалось, например, в творчестве Акима Волынского. Гораздо сложнее обстояло дело как с Гейне,

---

<sup>1</sup> Московский наблюдатель. 1837. Ч. 10. №2. С. 243.

<sup>2</sup> Там же. С. 211.

<sup>3</sup> Губер Э. Взгляд на нынешнюю литературу Германии//Современник. 1838. Т.10. С.15–16. Еще одно посмертное упоминание встречается в 1839 г.: профессор Казанского университета Фойгт в статье «О историческом значении эпопеи» мельком говорит об одном «очень остроумном» историософском суждении Бёрне. — ЖМНП. 1839. Ч. 21. № 3. С. 252. Следует все же учитывать, что количество высказываний на эти темы существенно ограничивалось цензурой, которая, по замечанию Кулешова, запрещала «говорить о немецких крамольниках Гейне и Берне». — Кулешов В.И. «Отечественные записки» и литература 40-х годов XIX века. М., 1958. С. 89.

там и с взаимоотношениями обоих немецко-еврейских писателей. Но здесь я ограничусь лишь релевантной для нашего изложения стороной этого вопроса.

Как известно, уже в 1827 г. в СП впервые выходит русское переложение стихов Гейне, принадлежавшее Тютчеву, с которым они поддерживали дружеские связи<sup>1</sup>. Но в сферу интересов русской печати довольно рано попадает и ангажированная проза немецкого автора. В 1832 г. с ней знакомят читателя сразу два издания: «Европеец» и та же СП. Первый напечатал отрывок из «Письма Гейне о парижской картинной выставке 1831 года». Публикация второй интересна как хитроумная попытка утилизировать леволиберальную сатиру тогдашнего Гейне, приладив ее к потребностям отечественной охранительной мысли. Булгарин переводит в своей газете — с французского, с целомудренными купюрами и вообще в смягченном виде — вводную часть «Путешествия по Гарцу»<sup>2</sup> из «Reisenbilder», ту самую, где Гейне с упоением высмеивает как дисциплинарную затхлость и педантизм немецких университетов, так и романтико-националистические амбиции, которые обуревали тамошнее студенчество и значительную часть общества. Этот сарказм весьма импонировал полицейско-просветительской рассудительности и сатирическим склонностям самого Булгарина. Он не выносил ни отвлеченной учености, ни отечественных смутьянов, ни архаичных и мечтательных германских шовинистов, которых уличал в вольнолюбии и «демагогии». (Вдобавок антинаполеоновский пафос, давший мощный толчок немецкому национализму, конечно же, задевал и его неизбывные бонапартистские симпатии, по части которых он странно сходился с франкофилом Гейне, хотя у того они имели совершенно иную основу.) Короче, единомышленника Булгарин внезапно нашел слева и ощутил или, скорее, все же сымитировал радость встречи. Сам Гейне был бы, вероятно, изумлен таким союзником, если бы знал о его существовании.

Своему переводу Булгарин предпослал назидательное примечание, где бичевал низкопоклонство перед Западом и превоз-

---

<sup>1</sup> Помимо классической статьи «Тютчев и Гейне» (*Тынянов Ю.Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977), достаточно будет сослаться здесь на обзорную монографию *Я.И. Гордона* «Гейне в России (1830—1860-е годы)». Душанбе, 1973. С.29—68. Впрочем, еврейскую тему Гордон по условиям времени тщательно обходит.

<sup>2</sup> Странствие на Блоксберг, в горы Гарцкие (Отрывок из «Путешествия Гейне по Германии») // СП. 1832. № 194—200.

носил педагогические преимущества николаевской изоляции: «Мы еще не совсем освободились от предрассудка почитать все заграничное превосходным. Многим не нравилось мудрое и истинно патриотическое постановление, запрещающее юным россиянам воспитываться в чужих краях. Некоторым казалось и кажется теперь, что в чужих краях продают ученость фунтами и мудрость хлеблют ложками или глотают в стаканах. Послушаем, что говорит ученый немец об ученой Германии, и утешимся! У нас, право, есть университеты и учебные заведения не хуже Германии; была бы охота учиться!»

Там, где Гейне глумливо живописует экзотическое одеяние немецкого патриота, облаченного в «черный кафтан древнего немецкого покроя», Булгарин в примечании поясняет: «Наряд немецкого демагога, над которым автор насмехается, точно поделом!» Затем — новое примечание Булгарина, к слову «радикально»: «Радикалами называются демагоги, мечтающие о коренной перемене существующего порядка <...> Автор сей статьи поделом подшучивает над этими пустыми крикунами»<sup>1</sup>. Словом, не может не впечатлять та отвага, с которой Булгарин приобщил к стану немецких консерваторов создателя скандальной «Книги Ле Гран», увенчавшей «Путевые картины».

Если для пользы дела и из сервильного почтения к иноземному светилу редактор «Пчелы» произвел здесь еврея Гейне в «ученые немцы», то земляки последнего были все же другого мнения касательно его национальной принадлежности, и мнение это тоже дает себя знать в России. В 1833 г. «Телескоп» переводит пространное извлечение из монографии О.Л.Б. Вольфа, профессора Иенского университета, о новой европейской литературе. Автор отдает должное дарованиям Гейне, «сладостнейшей гармонии» его стихов, но одновременно порицает поэта за то, что он «играет всем, что есть священнейшего, и играет безнаказанно»; «его наслаждение — разрушать». Вольф инкриминирует Гейне приверженность гротеску, «презрение всякой законности» и душевную дисгармонию, которая объясняется тем, что «ему недостает кроткой гармонической природы, образуемой верою, любовью и надеждою». Впрочем, прибавляет автор, «Гейне есть слишком сын своего века, и строгое суждение, заслуживаемое им во многих отношениях, падает более на дух времени, чем на него лично. Так, например, наглость, которую он противопоставляет

---

<sup>1</sup> Там же. № 194, 198.

подлости, чтобы казнить ее, не есть качество, абсолютно ему принадлежащее: он заимствовал ее от жизни, среди коей находится». Издатель снабжает эту статью примечанием, значительно более жестким по тону. Подразумеваемая очерк Гейне о современной немецкой литературе, печатавшийся тогда в парижском журнале «L'Europe Littéraire» (и переработанный вскоре в «Романтическую школу»), Надеждин обличает его в постыдном отсутствии патриотизма (в чем, кстати, полностью совпадает с немецкими критиками национального и консервативного толка): «Нам гораздо более нравятся похвалы соотечественников, чем те ожесточенные критики, коими один славный современный писатель, а именно Гейне, начал свои отзывы о европейской литературе пред просвещенной Европой. Нельзя видеть без негодования сына, который бьет по лицу мать свою или, подобно Хаму, открывает наготу своего отца»<sup>1</sup>.

Но вскоре акценты заметно меняются — «нагота» немецкого романтизма, греховно открытая Гейне, пригодилась Надеждину для его эстетической программы (в сущности, довольно архаичной при всей ее амбициозности). Напомню, что Гейне язвительно атаковал средневековую ностальгию и католические пристрастия немецких романтиков. Его критика теперь пришлась по душе Надеждину, тоже нападавшему на романтизм, причем с окологегельянских позиций. Усматривая в этой школе замшелое наследие Средневековья, он грезил о ее преодолении в рамках грядущей синтетической культуры, призванной соединить романтизм с классицизмом или, по его словам, «уравновесить душу с телом». К этому равновесию по-своему стремился и Гейне<sup>2</sup>, неустанно высмеивавший неокатолическую тягу к «тошечному и мечтательному» спиритуализму. Надеждину как выпускнику православной Духовной академии, безусловно, нравился и сам этот антикатолический задор — в той, разумеется, мере, в какой он не превращался в задор антихристианский. В этих пределах либеральный и антиклерикальный неоромантизм Гейне он адаптировал к собственным нуждам. Поместив у себя в начале 1834 г. отрывок («Гёте и Шиллер») из обруганного им ранее очерка Гейне, редактор «Телескопа» снабдил его предисловием, где тоже неодобрительно отозвался о романтической «страсти к среднему веку»

<sup>1</sup> Телескоп. 1833. Ч. 13. №9. С. 98; Ч. 13. № 10. С. 503. В 1835 г. книга Вольфа вышла в Москве в сокращенном русском переводе.

<sup>2</sup> См. также: *Замотин И.И.* Романтизм двадцатых годов XIX столетия в русской литературе. Т. 1. СПб.—М., 1911. С. 333–334.

и «интригах католицизма», солидаризируясь, таким образом, с автором. В то же время журнал оспаривает его общие выпады против «христианских» и «нравственных» задач, навязываемых искусству, риторически вопрошая в «примечании переводчика»: «Действительный мир, занимая первое место, не имеет ли право требовать, чтобы искусство уважало его *религиозные* и нравственные мнения?»<sup>1</sup> И так, Гейне снова, хотя и без особого нажима, ставят на вид его предположительное отталкивание от христианства, увязанное с нравственным нигилизмом.

Антиспиритуалистические и антикатолические инвективы Гейне полюбились потом бывшему сотруднику Надеждина — Белинскому, успевшему на время записаться в гегельянство консервативно-благонамеренного пошиба. Его апология Гейне — это апология плоти и полноценно чувственной жизни. В письме к Станкевичу от 2 октября 1839 г. он обрушился на «абстрактный» шиллеровский идеализм, прибавив: «Я теперь понимаю фразу Гейне, что христианская религия отдает все духу и что надо ее аболитировать, чтобы тело вступило в свои права; помню, эта фраза привела тебя в бешенство против Гейне, а чудак был прав с своей точки зрения, потому что христианская религия представлялась ему в абстрактной форме средних веков»<sup>2</sup>.

## **«Немецкий француз»: национально-культурная ориентация Гейне и «Молодая Германия» в восприятии русских критиков**

В последний период своего существования «Телескоп», однако, склоняется к решительному осуждению этих языческих порывов. В 1836 г. Надеждин публикует, в переводе с французского (из «*Revue Germanique*») немецкую статью «Юная Германия в литературном отношении», в которой кощунственный пафос бунтующей плоти и сладострастия инкриминируется вовсе не Гейне, а его ничтожным противникам — самовлюбленным графаманам из «Молодой Германии». В согласии с Менцелем, ответственность

<sup>1</sup> Телескоп. 1834. Ч. 19. №3. С. 128–139.

<sup>2</sup> Белинский В.Г. ПСС. Т. 11. С. 386. Об иудаистических, а также либеральных истоках этой позиции Гейне Белинский ничего не говорит — еврейская тема его вообще не занимает.



за порчу литературных нравов (в том числе и за демонический сарказм Гейне), автор возлагает на Гёте с его провокационным «Фаустом» и враждой к христианству. По отношению к Гейне статья занимает скорее двойственную позицию — осуждения и восхищения: «Когда признали, что Гёте, со своим наружным спокойствием, носил в себе тревожную мысль, что у него в душе сидел Мефистофель, дух сомнения, тогда этот Мефистофель прокрался в души других и открыл им во всем отрицательную сторону. Сначала этот демон привязался к Гейне, схватился с его поэтическим вдохновением, то боролся с ним, то одолевал его, впивался дьявольскими когтями в его фразы, поднимал из них адский хохот. Отсюда же ведет свое начало разочарованность молодых немецких писателей в жизни». Но Гейне непричастен зато к другому коренному пороку младогерманизма. Это ведь согласно Гуцкову «чувственность и сладострастие суть единственная общественная добродетель основания человеческого счастья. Вот преобразование, возведенное юной Германией!»; «Главный характер всех этих людей есть необыкновенное самохвальство. Скажите им, что Гёте, Гейне и Гегель суть истинные главы школы, к которой они принадлежат: они выйдут из себя. Они скажут, что Гёте эгоист, который думал только о себе, Гейне сделался для них существом смешным и жалким: Мундт нападает на него с ожесточением, а историк Кюне важно повторяет слова Мундта». Статья заканчивается всплеском полицейского оптимизма: «Юная Германия есть более игра хвастовства и самолюбия, зашедшая слишком уж далеко. Сейм принял меры для обуздания этих детей, и общее мнение заранее одобрило эти меры. Важной и глубокомысленной Германии стыдно ребячиться!»<sup>1</sup>

В еще более резкой форме все пороки «Юной Франции» вменял «Молодой Германии» Менцель, полагавший, что они-то и делают опасной эту группу «евреев». Им инкриминируется универсализм (враждебный национализму), приверженность революции и безбожие, сочетавшиеся с материализмом и аморализмом. Комментируя эти суждения, Гилман отмечает, что популярные немецкие писатели сопрягали такие понятия, как «Париж, революция, евреи, сатирическая проза»<sup>2</sup>. Для России, однако, все это было столь же мало актуально, как и сама фигура эмансипированного еврея; тем не менее немецкие нападки на еврейский ли-

<sup>1</sup> Телескоп. 1836. Т. 36. N 4. С. 625, 627, 628–629.

<sup>2</sup> Gilman S.L. Jewish Self-Hatred. P. 164–165.

тературный радикализм порой уже встречают здесь искреннее сочувствие.

Как мы помним, в телескоповском переводе из Вольфа национальная принадлежность Гейне означена была лишь намеком (чуждость христианской «кротости» и трилистнику новозаветных добродетелей). Чуть позже, однако, в 1835 г., незадолго до того, как Союзный сейм инкриминировал деятелям «Молодой Германии» антихристианскую направленность и запретил все их сочинения, русский критик Е. Корш в БдЧ, обругав сперва Гейне, высказался затем со старогерманской прямоотой по поводу его соратника. Автора «Reisebilder» он обозвал «злокачественным метеоритом», который стремительно «приобрел славу одного из остроумнейших писателей эпохи», но своей «дерзостью» и «нечестием» сразу обескуражил «ревностнейших поклонников». Оттого-то Корш суеверно опускает и само его имя: «оно не сделает чести даже ему самому». Не упомянуто и имя Бёрне — его заменяет убийственная ссылка на еврейское происхождение: «Есть еще другой новый писатель, которого поборники немецкого Witz выставляют с самодовольствием, — жид, без стыда и без правил, только что окрещенный и изменяющий христианскому закону; его выдают за знаменитого германского остроумца, но, к несчастью, и это — ум потерянный, на который нет никакой надежды»<sup>1</sup>.

Достаточно враждебной оказалась и неподписанная статья о Гейне, в 1838 г. напечатанная Энциклопедическим словарем, хотя поэт и произведен здесь был в урожденные христиане (на самом деле он принял лютеранство лишь в возрасте 28 лет):

Гейне Гейнрих — известный германский стихотворец и после Бёрне известнейший из немецких политических писателей дерзостью своих мыслей. Он родился в Дюссельдорфе в 1797 году, происходил из еврейской фамилии, принявшей христианскую веру, учился правоведению <...> жил попеременно в Бонне, Берлине, Геттингене и, наконец, подвергшись заслуженным преследованиям за свои безнравственные мнения в религии и политике, выбрал в 1830-м году (в 1831. — *М.В.*) постоянным местопребыванием своим Париж.

Негодование автора по поводу «безнравственных мнений» Гейне достигло такой силы, что он даже убавил срок его жизни до

---

<sup>1</sup> Корш Е. Новейшая изящная словесность в Германии // БдЧ. 1835. Т. 12. С. 92.

1837 г. (быть может, и в силу смутной ассоциации с гибелью Пушкина), нечаянно скостив ему почти двадцать лет. Статья кончается так:

Гейне умер в Париже в 1837 году. Он одарен был блестящими дарованиями и примечательным остроумием, но сделался презрительным и ненавистным для благомыслящих людей всех наций своею наглостью в суждениях, своими разрушительными правилами, грубым неуважением к святыне и смешною страстью прослыть Германским Вольтером<sup>1</sup>.

Все же такие тирады — лишь ранние и зыбкие предвестия грядущей расовой культурологии. Пройдет еще много лет до того, как русские критики усвоят немецкие теории насчет общей вредности еврейского вклада в мировую культуру.

Резкий конфликт между Бёрне и Гейне, совершенно не замеченный другими авторами, попал зато в поле зрения Греча — по правде говоря, тоже весьма узкое. Однако его суждения представляют определенный интерес применительно не только к охранительной риторике, но и к еврейской теме как таковой. В своих уже упоминавшихся тут немецких путевых очерках 1835 года, изданных полностью в 1837-м, он дал сперва крайне негативную трактовку «Молодой Германии», а потом сразу же сосредоточился на Бёрне и Гейне. Радикализм первого Греч всецело произвел из его еврейских мытарств, к которым отнесся с открытым сочувствием. Но еврейские корни гейневского сарказма и прежней оппозиционности его нисколько не интересуют. Хотя распрю Бёрне с Гейне он подал в наивно-анекдотическом освещении, все его предпочтения оказались на стороне поэта. Политическая эволюция Гейне, проделанная им во Франции Луи-Филиппа, чрезвычайно понравилась русскому критику; возможно, она ностальгически напомнила ему его собственный переход от умеренного вольнодумства 1820-х гг. к степенному консерватизму. При этом его топорно-благонамеренные инвективы в адрес «Молодой Германии» прозвучали как пародии самого Гейне на официальную риторику, только воспринятые Гречем совершенно всерьез и поданные с наставительным пафосом. Греч начинает с вышеупомянутого Т. Мундта, одного из ренегатов «Молодой Германии», с которым он еще до этой поездки успел свести личное знакомство.

---

<sup>1</sup> Энциклопедический словарь. Т. 13. СПб., 1838. С. 424.

Впоследствии нашел я его имя в списке тех полоумных молодых писателей немецких, которые, в пылу разгоряченного воображения, задумали составить союз Юной Германии по примеру Юной Франции, написали несколько вздорных книжонок, но были усмирены мерами, принятыми на Германском Сейме. Кроткое прусское правительство, сожалея о некоторых своих подданных, вовлеченных в это общество обманом и коварством, образумило их отеческою снисходительностью и обратило на путь полезных граждан. Сказывают, что молодые люди охотно воспользовались указаниями благоразумия и кротости и оставили стезю, которая могла их вести только к несчастью и бесславию. В числе их был и г. Мундт, как я читал потом в газетах. Эта Юная Германия, наделавшая много шума в журналах, в самом деле не стоила большого внимания. Главными представителями ее были Бёрне и Гейне. Бёрне, родом еврей, человек с отличными дарованиями и быстрым умом, вырос под гнетом жестокого, унижительного ига, которым были обременены его соплеменники в Германии. Он крестился, но это не освободило его от нареканий: везде встречались ему необходимые препятствия, горькие унижения, смертельные обиды. Единоверцы его ищут спасения и отрады в приобретении богатства и потом с самодовольным презрением смотрят, как ныне пресмыкаются у ног их те самые, которые прежде того их обижали. Бёрне не умел или не хотел употребить этого средства. В душе его затаилась глубокая ненависть к людям. Она излилась в смелых и дерзких сочинениях. Его стали преследовать; он удалился в Париж и живет там, больной, глухой, оставленный всеми — даже прежними своими друзьями и сотоварищами.

Гейне, племянник богатейшего гамбургского банкира, обратил на себя внимание германской публики своими остроумными юмористическими сочинениями и блестящими стихами. Отрывки из его *Reisebilder* были напечатаны в «Северной пчеле» (1832), а «Флорентийские ночи» — в «Московском наблюдателе»<sup>1</sup>. Успех блистательный и, может быть, неожиданный избаловал молодого человека. Он стал писать смелее и смелее, особенно после июльской революции, от которой немцы ждали себе невесты чего. За ним начали присматривать; он улизнул в Париж, думая найти себе там приют и раздолье. Но между тем мода демагогии прошла во Франции. Гейне не нашел во французских литераторах отзыва на свои возгласы; его уверили, что разглагольствия о правах народа, о

---

<sup>1</sup> Имеется в виду публикация 1836 года. (Ч.6, №4).

равенстве и свободе принадлежат уже к древней истории, что хороший тон парижского общества предписывает хвалить благоустройство и повиновение, вспоминать с сожалением о временах старших Бурбонов и посылать вслед за удалившеюся королевскою фамилиею искренние вздохи<sup>1</sup>. Гейне образумился и повернул направо кругом, взбил себе тупей, разрушился, надел лошенные перчатки, взял в руки тросточку с золотым набалдашником и явился в гостиных. С тех пор он работает для французских первоклассных журналов: переводы его статей печатаются в *Revue des deux Mondes*, а подлинники — в *Morgenblatt*. Роль писателя-демагога крайне ему надоела. Недавно писал он к одному приятелю своему, служащему медиком в России: «Ты счастлив в службе царской. Я обрек себя на служение самому неблагодарному монарху — народу и сто раз в этом раскаивался». С Бёрне он совершенно разошелся. Однажды, когда у Гейне сидели несколько французов светских, опрятных, нарядных, ввалился к нему в комнату неуклюжий Бёрне, с атмосферою кнастеру и чесноку, растрепанный и немытый, и с первого слова, самым дружеским тоном, потребовал пива и трубки. Молодые парижане расхохотались, а Гейне приведен был в величайшее смущение. Потом выговаривал он земляку своему его неопрятность, невежливость и неумение жить на свете. Бёрне рассердился, назвал его ренегатом и разбрилил в газетах<sup>2</sup>.

В контексте этих национально-культурных привязок любопытно, что с совершенно противоположных позиций вскоре поддержал Гейне и проинтерпретировал французскую составную его творчества тогдашний верноподданный гегельянец Белинский. Все светлые стороны Гейне он предпочел германизировать, а его вольнодумный политический сарказм — приписать растленной Франции. Оспаривая Губера, который в священном негодовании отшатывался от «ужасной иронии» и «ядовитого юмора» Гейне, Белинский раздваивает последнего, противопоставив желчному, циничному прозаику французской школы другого, лирического Гейне — «поэта с огромным дарованием, уже не болтуна-француза, но истинного немца-художника». При этом «Молодую Германию» Белинский по-гегельянски осудил за вызов, брошенный ею

---

<sup>1</sup> Скорее всего, эти «искренние вздохи» были у Греча эхом тех, что испускал русский император, не выносивший Луи-Филиппа, которому он тоже предпочел бы «старших Бурбонов».

<sup>2</sup> Греч Н. Соч. Т.3. СПб., 1855. С. 109–112.

«вечным законам разумной необходимости». Но уже через два года критик, сделавшись страстным либералом, разительно изменил все свои мнения: и о разумной действительности, и о себе как гегельянце, и о французах, и о немцах, и о «Юной Германии», и, наконец, о самом Гейне. В декабре 1840 г. в письме Боткину он вспоминает, что среди немцев имеется множество «гофратов, филлистеров, колбасников и других гадов» — тогда как французы, к которым Гейне переселился, это все же гуманные поборники либерализма, а младогерманцы — их выученики: это «благородная дружина энтузиастов свободы, во главе которых стоит такая чудесная, такая прекрасная личность, как Гейне, на которую мы прежде взирали с презрением, увлекаемые своими детскими односторонними убеждениями...»<sup>1</sup> В январе 1841 г., в другом письме Боткину, он снова восхваляет Гейне — на сей раз именно за либеральную офранцуженность его нынешнего немецкого патриотизма (столь же самоотверженного и болезненного, как у Бёрне в трактовке Губера): «Гейне понимает ничтожность французов в мышлении и искусстве, но он весь отдался идее достоинства личности, и неудивительно, что видит во Франции цвет человечества. Он ругает и любит Германию, но любит ее истиннее и сильнее всевозможных гофратов и мыслителей, и уж, конечно, побольше защитников и поборников действительности, как она есть, хотя бы в виде колбасы. Гейне — это немецкий француз — именно то, что для Германии теперь всего нужнее»<sup>2</sup>. Все это было крайне странным анахронизмом, поскольку эволюцию Гейне и его затяжной конфликт с «Молодой Германией» Белинский умудрился вовсе не заметить — как не заметил он и юдофобской окраски той кампании, которую на рубеже 1840 г. вели против Гейне немецкие националисты и левого, и правого толка<sup>3</sup>. Довольно близок к ним оказался Я. Неверов, в 1838 г. осудивший Гейне в своем обзоре немецкой словесности. Автор назвал этого «дюссельдорфского уроженца» ренегатом, «который, к сожалению, таланту своему дал вредное направление»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Белинский В.Г. ПСС. Т. 2. С. 504, 750.

<sup>2</sup> Там же. Т. 11. С. 577; Т. 12. С. 17.

<sup>3</sup> Еврейской проблематике Гейне посвящено множество работ; есть и специальная книга: Gelber M.H. The Jewish Reception of Heinrich Heine. 1992.

<sup>4</sup> ЖМНП. 1838. Ч.18. С. 130.

## «Страница из Египта и Палестины»: Рахель Фарнхаген в оценке русского журналиста

В том же 1838 году в «Сыне отечества» выходит и очерк Я. Неверова о Рахели Фарнхаген фон Энзе (в девичестве Рахель Левин) — или, как называли ее в России, Варнгаген, — знаменитой хозяйке одного из главных еврейских литературных салонов Берлина; тот же Мундт, кстати, называл ее «матерью “Молодой Германии”». Эта статья, приуроченная — правда, с существенным запозданием — к посмертной публикации ее переписки, представляла собой вдохновенный дифирамб, согласно которому Рахель

*«была выше всех известных в наше время женщин»; «Рахель, с помощью своей богатой души и редкого ума, сделалась душою лучшего и блистательнейшего берлинского общества; в эпоху, когда Берлин был местом аристократии, все собиралось вокруг Рахели»; «В 1813 году, когда Пруссия вооружалась на избавление себя от иноплеменного ига, Рахель Варнгаген начертала план женского патриотического общества (Frauenverein). Величайшая из женщин Германии, первая принесла она в жертву отечеству часть своего достояния и взяла в попечение больных и раненых. <...> Когда, по окончании войны, ей хотели назначить орден Луизы, она не только не согласилась, но даже со всей своею энергиею воспротивилась принять награду за то, что почитала своим долгом». Далее — о ее письмах: «Какое богатство идей! Какая сила фантазии! Какая мягкая, нежная и вместе глубокая оценка событий, людей и произведений! Сколько знаний — и какая дивная душа!» Приводится высказывание Вильгельма Гумбольдта, замороженного «дивной книгой ее писем»: «В ней нет ни одной мертвой буквы — не знаю никакой другой книги, о которой мог бы то же рассказать». Другьями Рахели «были принц Лудовик Прусский, принц де Линь», ей «удивлялись Гёте, Жан-Поль, Тик, оба Гумбольдта, Шлегели, Шлейермахер, Новалис, Гегель, все литературные и художественные знаменитости Германии, которые знали ее лично и для которых были сокровища ее беседы. <...> Какая необыкновенная судьба этой женщины!»*

Можно задаться другим вопросом: как столь «необыкновенная судьба» увязывается с ее еврейством? На этот счет Неверов цитирует предсмертные речи самой Рахели о том, что еврейское

происхождение, ненавистное ей, стало для нее некой мучительной, но необходимой инициацией, страдальческим бременем на пути от древнего, дохристианского мира в христианскую обетованную землю немецкой культуры. Постыдное еврейское прошлое роднит ее с самим Христом, претерпевшим ту же скорбную участь: «Странница из Египта и Палестины, — говорила она стоявшему у ее изголовья г-ну Варнгагену, — я нашла здесь, у вас, и помощь, и любовь, и попечение <...> С высоким восторгом вспоминаю я о моем происхождении и всей судьбе моей, в коей, несмотря на отдаления, соприкасаются древнейшие воспоминания человечества с новейшим порядком вещей. Я не отказалась бы теперь ни за какую цену от того, что было для меня во всю жизнь мою величайшим страданием и бедствием — от моего еврейского происхождения. Не будет ли когда-нибудь того же и с этими телесными страданиями? Не возвышусь ли я и до них с такою же радостью? <...> Я думала о Иисусе и плакала о его страданиях. Никогда я еще так вполне не чувствовала, как он близок мне!..»

Менее традиционно прозвучал в рецензии Неверова другой аспект христианско-еврейской темы. Сама библейская древность происхождения Рахели, в сочетании с нравственным и умственным совершенством, делает ее как бы воскресшим Адамом или же сакральным идеалом женщины — по сути, некоей обновленной Евой, не знавшей первородного греха. Приведя признание самого Августа Фарнхагена — «мне казалось, что я видел пред собою первобытный тип человека во всей его чистоте и совершенстве, таким, каким он вышел из рук Творца», — Неверов дополняет его слова следующими сентенциями:

«Переписка Рахели есть не только лучшая книга из явившихся в последнее десятилетие (а ведь в начале того же десятилетия вышла и вторая часть «Фауста» Гёте. — *М.В.*), но книга, стоящая наряду с замечательнейшими явлениями литературы в текущем столетии. В ней можно видеть *женщину во всей ее чистоте, величии и совершенстве* <...> *женщину такую, какую хотело Провидение послать человеку в помощь, в утешение, в отраду*»; «Если душа не утратила небесных даров своих, она полюбит эту беседу (переписку Рахели. — *М.В.*), свыкнется с нею, и дивный образ Рахели оживет перед вами и воодушевит вас ко всему прекрасному»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Неверов Я.* Рахель Варнгаген фон Энзе // Сын отечества и Северный архив, 1838. Т. 1. С. 7–17. Толчком для этой статьи послужило личное знакомство автора



Никогда — ни до, ни после того — ни одна женщина России, если только она не восседала на ее престоле, не удостоивалась такого проникновенного, экстатического и всеобъемлющего панегирика, по сути дела уравнивающего Рахель с Богородицею. Собственно говоря, это уже не рецензия — скорее акафист.

---

с К.А. Фарнхагеном, которого он в 1837 г. обучал русскому языку. С Рахелью Неверов сравнивал другую «чуждую женщину» — Е.П. Фролову (в девичестве Галахову), хотя далеко не в столь помпезных выражениях. См.: *Неверов Я.М.* Тимофей Николаевич Грановский // Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. Под ред. И.А. Федосова. М., 1989. С. 348–349. См. также: *Кулешов В.И.* Литературные связи России и Западной Европы в XIX веке. С. 61–71 (там же, с. 59, приводится высказывание Станкевича о Рахели, «которая обратила внимание всей Европы своим необыкновенным умом»); *Азадовский К.М., Основат А.Л.* Тютчев и Варнгаген фон Энзе (К истории отношений)//ЛН. Т.97: Ф.И.Тютчев: В 2 кн. Кн. 2. М., 1989. С. 458–463.



**ГЛАВА 3.  
МАГИЯ КАББАЛЫ И ЭСТЕТИКА ВЕТХОГО  
ЗАВЕТА**



## Каббалистические мотивы в русской культуре 1830–1840-х гг.

Признание в русской словесности снискали не только еврей-философы или современные писатели, живущие на Западе. Расположением пользовалось и то, что ЖМНП вальяжно трактовал в качестве «мистического бреда» раввинов или их «роскошной фантазии». Но если с каббалой — точнее, с ее христианизированной версией — были хорошо знакомы люди предыдущего поколения — масоны и розенкрейцеры, которые внедряли ее в свои литературные произведения, то в русской романтической продукции дело ограничивалось зачастую одними упоминаниями, приобщавшими «каббалистику» к туманной сфере чернокнижия и магии. Так, согласно П. Свиньину («Шемякин суд», 1832), монгольские звездочеты в своей Золотой Орде усердно занимались «выкладками каббалистики». Стоит сослаться и на рассказ Булгарина «Каббалистик», который он впервые напечатал в 1834 г., где эта еврейская магия — лишь предлог для добродетельных рассуждений о том, что не следует искушать судьбу и заглядывать в грядущее: «Избыток счастья мучил меня и заставил искать того, что мне было не нужно. Я полюбил мистические гадания и изыскания. Случай свел меня с одним жидом, который постиг древнюю каббалистику и смотрел в будущее, как в зеркало. Он умер в моем доме и при дверях гроба открыл мне свою тайну. Я только однажды заглянул в будущее, и с тех пор счастье мое рушилось навеки!»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> СП. 1834. №109. Переиздание — *Булгарин Ф.В. Соч.:* В 3 т. Т. 1. СПб., 1836. С. 290–303. Подобный подход к каббале как системе прорицаний — в основном

Официальное православие осуждало каббалу, увязывая ее с дихотомией духа и буквы, усвоенной по ап. Павлу, — точнее, с «плотским» иудейским буквализмом. Рассуждая о еврейском культе «неизреченного имени Иеговы», журнал «Христианское чтение» в 1835 г. заключает, что «сие верование, в начале своем, имело основанием известное библейское учение о Слове Божием, вся сотворившем и вся утвердившем. Но в детских умах плотских иудеев, которые, останавливаясь на букве, никогда не проникали в дух Писания, сия глубокая вера превратилась в грубое суеверие. Чрезвычайное уважение их к букве Закона и, в особенности, к заповеди о неупотреблении всуе имени Божия, породив каббалистические тонкости, преимущественно обратило силу их суеверия на четырехбуквенное имя Иеговы»<sup>1</sup>.

Совсем по-другому относились к каббале в соседней Германии<sup>2</sup>, и какое-то, пусть не слишком значительное, воздействие, идущее оттуда, различимо и у русских авторов. В рамках их не-сфокусированных оккультистских увлечений едва ли не главный интерес вызывала как раз еврейская буквенная графика, те таинственно-зигидительные смыслы, которые ей придавались в традиции, тянувшейся от каббалистических «*Сефер йецира*»

---

нумерологических — был распространен и в массовой культуре на Западе, откуда проник в Россию еще в XVIII в., успешно конкурируя с отвлеченной масонской метафизикой. Так, в 1793 г. в Москве вышел, в переводе с немецкого, «Каббалистический оракул, или Удивительное искусство узнать будущую судьбу и приключения». В частности, тут указывалось: «Особа, желающая узнать будущую свою судьбу, должна то, что хочет узнать, привести в порядочный вопрос <...> и так написав сим образом вопрос, должна: 1) Число в вопросе содержащихся слов написать. 2) Считать слоги каждого слова и число слогов каждого слова ставить всегда по правую сторону предыдущего числа до тех пор, пока весь вопрос пройден будет. 3) Ставить всегда вместе два числа от правой руки к левой и сумму ставить между слагаемыми числами, так, чтобы слагаемые числа с своею суммою образовали треугольник», и т.д. Цит. по: *Бурцев А.И.* Обстоятельное библиографическое описание редких и занимательных книг. Т. 3. СПб., 1901. С. 77.

<sup>1</sup> Христианское чтение. 1835. Ч. 1. С. 297. Ср. также выпад по адресу р. Акивы, косвенно задевающий и еврейскую веру в глубинную семантику букв Торы: «Жида, которые думали, что он в состоянии дать отчет в малейшей букве Библии, приписывают ему многие сочинения, но они подложны». — Энциклопедический словарь. Т. 1. СПб, 1835. С. 350.

<sup>2</sup> См., в частности, следующие статьи из специального немецкого сборника, посвященного этой теме: *Stroumsa G.*: Gnosis and Judaism in 19<sup>th</sup> Century Christian Thought; *Shulte Ch.*: Zimzum bei Schelling; *Roelcke V.*: Kabbala und Medizin der Romantik: Gotthilf Heinrich Schubert // Kabbala und Romantik. Hrsg. von E. Goodmann-Thau, G. Mattenklott, Ch. Schulte. Tübingen, 1994.

(«Книга творения») и особенно «*Сефер ха-тмуна*» («Книга образа») — с нею христианского читателя в XVII в. сблизил Кнорр фон Розенрот в своем знаменитом компендиуме «*Kabbalah Denudata*». Как показали К. Бурмистров и М. Эндель, русские масоны ознакомились с «*Сефер йецира*» уже в конце XVIII столетия. В РГБ эти исследователи обнаружили более поздний перевод книги, датируемый серединой XIX в. и сделанный, очевидно, с иврита; в том же рукописном собрании, принадлежавшем А. Философову («Филозофическое и таинственное значение букв»), они нашли, вместе с извлечениями из «Зоара» (более известна русская транслитерация «Зогар»), также пространные выписки из «*Сефер ха-тмуна*», заимствованные у Розенрота. Что касается «Зоара», то «он представляется наиболее важным и хорошо известным каббалистическим текстом для русских масонов»<sup>1</sup>.

В 1829 г. «Московский вестник» напечатал соответствующий опус Д.А. Облеухова, где излагалось сокровенное значение еврейских (но не только еврейских) букв, запечатлевших в себе и «законы природы», и части человеческого тела (которое, в свою очередь, «есть идеал видимого чувственного мира»):

א Алеф = подобие брови с носом, след начертания лица, что соответствует значению слова Альф, евр. начальник, вождь, передний, перед, лицо.

ב Беф, подобие бороды.

ג Гиммель, подбородок с горлом и частью груди<sup>2</sup>

— и т.д. Буквам этим соответствуют чувства, стихии и пр. Довольно сходным штудиям в 1830-х гг. предаются Надеждин в «Молве» (1831) и Д. Евецкий в «Телескопе» (1832). В 1832 г. Вельтман в своем «Страннике» уже обыгрывает таинства еврейского алфавита, изображая квазимистическое путешествие по его буквам, венчаемое встречей с некой прекрасной «девой» (видимо, полупародийное олицетворение *шехины* или каббалистической *сфиры* «*малхут*»):

<sup>1</sup> См.: *Burmistrov K., Endel M. Kaballah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // Kaballah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. 1999. № 4. P. 24–25.*

<sup>2</sup> *Облеухов Д.А. Отрывки из письма к N. о гиероглифическом языке // Московский вестник. 1830. Ч. 4. С. 111–112.*

«Алеф»! — раздается в ушах моих...

«Бэт»! — продолжал ямщик...

«Гиммель, далэт, хэ, вув, зайн, хэв, тэт!...»<sup>1</sup>

А спустя много лет, в 1843 г., в «Маяке» печатается статья Н.С. Ильина, будущего основателя иеговизма, «Общая азбука в природе человека», довольно близкая по духу к изысканиям Облеухова. Необходимо, впрочем, сделать поправку на то, что Ильин попал под запоздалое влияние пиетической теософии и особенно «Победной повести» Юнга-Штиллинга. Любимым его чтением был также старый «Сионский вестник», и Молостова обоснованно сближает его духовные искания с некоторыми публикациями этого журнала (1806–1808), в одной из которых, к примеру, говорилось: «Числа суть то же для ума в понятиях умственных начал, что буквы в понятиях вещественного мира». Не мешает только уточнить, что в этой сентенции, как и во всех грамматических изысканиях Ильина, просквозили отсветы раннекаббалистической «Сефер йецира». Наконец, стоит принять в расчет и его частые контакты с евреями. Ильин говорил, указывает Молостова, «что первая мысль об единой для всех религии пришла ему еще во время его бесед в синагогах, когда надо было разъяснить евреям, почему одной религии отдается предпочтение перед другими. Разрешая эти вопросы, — прибавляет исследовательница, — и внимательно изучая Библию, он поставил ее краеугольным камнем истины, основой мудрости, как прошедшей — языческой, так и настоящей, христианской. И здесь также следует отметить влияние на Ильина его мистических чтений»<sup>2</sup>. Вопрос о возможной связи

<sup>1</sup> Вельтман А.Ф. Странник. С. 130. Ср. также наблюдения о восприятии буквенной мистики в немецком романтизме: *Kremer D.: Kabbalistische Signaturen. Sprachmagie als Spiegel romantischer Imagination bei E.T.A. Hoffmann und Achim von Arnim // Kabbala in der Literatur der Romantik. Hrsg. von E. Goodman-Thau, G. Mattenklot, Ch. Schulte: Tübingen 1999. S. 197–221; Reichert K.: Kabbala in der deutschen Romantik. Zur Einleitung // The Language of Adam. Die Sprache Adams / Ed. by A.P. Coudert. Wiesbaden, 1999. Множество сведений о буквенной мистике и магии в христианской каббале содержится в книге: *Kilcher A.B.: Die Sprachtheorie der Kabbala als asthetisches Paradigma. Die Konstruktion einer asthetischen Kabbala seit der Fruhen Neuzeit. Stuttgart-Weimar, 1998.**

<sup>2</sup> Молостова Е.В. Иеговисты. Жизнь и сочинения Н.С. Ильина. Возникновение секты и ее развитие. СПб., 1914. С. 23. О связи буквенной утопии и поисков небесного праязыка с каббалой (в ее христианском изводе) см.: *Assmann A. Schriftspekulationen und Sprachutopien in Antike und fruher Neuzeit // Kabbala und die Literatur der Romantik: zwischen Magie und Trope / Hrsg/ von E. Goodman-Thau. Tübingen: Niemeyer, 1999.*



самого иеговизма с каббалой требует все же специального рассмотрения, выходящего за рамки нашей темы.

Опосредованное влияние, как я стремился продемонстрировать, каббалистическая аллегорика оказала тогда же на гоголевскую «Шинель» (мотив магического переписывания) и гораздо раньше — на «Страшную месть»<sup>1</sup>. В частности, «чудная шапка» колдуна, «исписанная вся не русскою и не польскою грамотою», попала сюда из штиллинговской «Тоски по отчизне» (лента заклинателя «с разными красными магическими буквами», навеянными прикладной каббалой); некоторые другие его черты прослеживаются зато к образу Вечного Жида, героя той самой переводной повести, которая появилась в 1830 г. в «Московском телеграфе»<sup>2</sup>.

Иногда магические буквы заменялись комбинацией неведомых «слов». Безумный герой единственного рассказа Боратынского — «Перстень», напечатанного в 1832 г., вообразил, будто он несколько столетий назад родился в Испании, где предавался «преступным изысканиям, тайно беседовал с учеными жидами, рылся в каббалистических книгах», «испытывал все порядки магических слов <...> все чертежи волшебные». Наконец к нему явился демон, которому герой продал душу в обмен на «владычество над жизнью и природой». Короче, вся «каббала» сведена здесь к вздорному чернокнижию, не требующему от автора никакого знакомства с предметом. Вовсе уж анекдотически выглядит она в романе «девицы-кавалериста» Н. Дуровой «Гудишки», где изображен страшный конюх Горило-Рогач, он же Воймир — язычник и одновременно «проклятый каббалистик», который «сатанинское умение укрощать бешеных лошадей довел до совершенства после женитьбы своей на жидовке»<sup>3</sup>. Возможно, в этом несусветном сочинении проступает какая-то смутная связь с ев-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Вайскопф М.* Сюжет Гоголя. Изд. 2. С. 80–82, 441–449. В «Страшной мести» можно найти также некоторые сюжетные схождения с аггадой и мидрашами (Берешит Рабба, Мидраш Танхума), опосредованные украинским фольклором. Так, исходный раздел «всего, что ни добудут», между двумя побратимами, Иваном и Петро, имеет аналогию в мидраше, рассказывающем о том, как Каин и Авель договорились было о разделе всего мира; а история о колдуне, причинявшем муки своему предку-предателю, сопоставима с талмудической историей о Ламехе, который убил своего предка Каина. Последний сюжет приводит в качестве украинско-фольклорного Иван Франко: *Франко І.* Апокрифи и легенди. 3 українських рукописів. Т. 1. Львів, 1896. С. 72.

<sup>2</sup> Московский телеграф. 1830. Ч. 32. №3. С. 338.

<sup>3</sup> *Александров (Дурова Н.А.).* Гудишки. В 4 ч. Ч. 4. СПб., 1839. С. 127, 196.

рейской демонологией, точнее, с представлением о Лилит, которую книга «Зоар» сделала супругой повелителя демонов Самаэля. Однако в русской литературе я нашел только более раннюю версию их брака: в 1834-м о «Лили, первой жене Адама», мельком упоминает Вельтман в своем романе «Лунатик»<sup>1</sup>. Версию «Зоара» в том же году русским читателям преподнес Шпидлер, назвавший «ангела смерти Саммаэля» «мужем страшной ночной жены Лилисы, матери всех преступлений!»<sup>2</sup>

В общем, о каббале тогда легче было получить сведения из заграничных сочинений, нежели из отечественной печати, поскольку к еврейской мистике цензурное ведомство относилось еще хуже, чем ко всякой другой. Для тех, кто питал действительный интерес к тайному знанию, авторитетным источником могли послужить хотя бы уже упоминавшиеся здесь труды такого немецкого эрудита, как Ф.-Й. Молитор<sup>3</sup>, в середине 1830-х переведшиеся на французский («*Philosophie de la Tradition*») и снискавшие благосклонный отзыв уваровского журнала. Но даже кн. В.Ф. Одоевский довольствовался, тем не менее, популярным «Графом де Габалисом», когда живописал в своей гофманианской «Сильфиде» (1837) романтического мечтателя, пожелавшего «на себе испытать каббалистическое таинство», которое заключалось в вызывании стихийных духов: «О, теперь я верю каббалистам; я удивляюсь даже, как прежде я смотрел на них с насмешкою недоверчивости. Нет, если существует истина на сем свете, то она существует только в их творениях!» В более раннем (1833) — и тоже стилизованном под Гофмана — рассказе Одоевского «Импровизатор» угадываются какие-то смутные отголоски каббалистической *гематрии*. Здесь выведен сатанинский доктор Сегелиэль, который подвергает природу и души ледяному рациональному анализу, используя для этого магические книги, заполняющие его комнату «живыми цифрами и буквами»: здесь и «арабский алеф» и «старый халдейский полиграф»<sup>4</sup>. Само же по себе имя героя образовано, очевидно, от еврейских слов *сехель* — *ли* — *эль*, т.е. «рас-

<sup>1</sup> Вельтман А. Лунатик. Случай: В 2 ч. Ч. 1. М., 1834. С. 5.

<sup>2</sup> Шпидлер. Указ. соч. Т. 1. С. 432.

<sup>3</sup> Подробнее о нем (как и о еврейской буквенной мистике) см.: *Shulte Ch. Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben. Scholem und Molitor. // Kabbala und Romantik. S. 144–158.*

<sup>4</sup> См. Одоевский В.Ф. Соч.: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 134–135; Т. 2. С. 110, 117. Ср. также мотив «каббалистических чисел», используемых для алхимии, в его «Саламандре» (1841). — Там же. С. 208.

судок (или разум) мне бог». Однако в другом, незаконченном сочинении, написанном в 1832 г., но опубликованном в 1838-м, одноименный герой уже предстает в роли некоего добродетельного и незадачливого Фауста, который пытается помочь людям и вступает в конфликт с Люцифером<sup>1</sup>.

В отдельных случаях правомерно допустить если не прямое воздействие еврейской эзотерики, то по крайней мере типологические сближения с нею (проблема, в христианской мистике сопряженная, как известно, с традицией Якова Беме и вообще с теософией гностико-неоплатонического толка). В 1832 г. выходит первым, а в 1837-м — вторым изданием поэма В. Соколовского «Мироздание», изображавшая сотворение мира по Книге Бытия и оба раза встреченная восторженными рецензиями в СП: сперва ее расхвалил Б.Ф. (вероятно, Борис Федоров)<sup>2</sup>, а потом — Федор Кони. Отметив «прекрасный талант молодого поэта», Кони напомнил, что «1200 экземпляров первого издания разошлись без журнальных похвал, без всех фокусов наглой стратегии <...> “Мироздание” его в русской литературе должно иметь то же значение, как “Мессиада” в немецкой и “Потерянный рай” в английской»<sup>3</sup>.

Шестодневу у Соколовского предшествует глава «Довременность»:

Предвечность радостью сияла,  
Духовный Свет струился в ней,  
И тьма одеждою своей  
Сей дивный Свет не обнимала...  
Без протяженья и границ,  
Проникнут Истиной и Славой,  
Он был для мощного Творца  
Несотворенною державой.  
Он из Любви истекал —  
Сей Дух и Свет неистощимый,  
И в той любви непостижимой  
Глагол бессмертный пребывал...  
Неразделимо утопая

---

<sup>1</sup> *Одоевский В.Ф.* Сегелиэль, или Дон Кихот XIX столетия. Сказка для старых детей (Отрывок из 1 части) // Сборник на 1838 г. Спб., 1838. С. 89–106.

<sup>2</sup> «Приветствуем нового поэта; радуемся заре нового, блестящего дарования». — СП. 1833. № 55.

<sup>3</sup> СП. 1837. №155.

В Своей безмерности святой,  
Светлела вечной красотой  
Триединица пресвятая.

И далее:

Высокой тайной полон был  
Творец, сидящий на престоле...  
И кротко Мудрость он излил  
С Любовью в сладостном Глаголе.  
.....  
Здесь все сливается в одно  
И без конца, и без начала.

В рисовке этой «несотворенной державы», во всех ее подробностях вполне естественно предположить отсылку к «Зоару» и прежде всего к общекаббалистическому обозначению Бога: *Эйн-Соф*, т.е. Бесконечный, трактуемому как трансцендентальное единство всего сущего (ср.: «Здесь все сливается в одно / И без конца, и без начала»). Русские масоны, вслед за христианскими каббалистами, прочно адаптировали апофатическое понятие *Эйн-Соф*, стремясь, однако, к его конкретизации и наделяя, по выражению Бурмистрова, «массой положительных атрибутов»<sup>1</sup>. У романтиков, однако, представление об Эйн-Соф могло быть в какой-то степени опосредовано шеллингианским Абсолютом либо *Ungrund*.

Допустима, на мой взгляд, и возможность того, что графически маркированные категории Соколовского, составляющие у него «Триединицу», — Свет, Любовь, Глагол (а чуть ниже — Мудрость, Любовь, Глагол) — пересекаются с обычным в христианской каббале комплектом *сфирот* Троицы: *Кэтэр* (Венец), *Хохма* (Мудрость) и *Бина* (Разумение). Так же как Истина (в каббале она же Мудрость) или Слава (ее, конечно же, заманчиво было бы соотнести с каббалистическим термином *Кавод*), у Соколовского это не столько полноценно персонифицированные сущности, сколько теологические метафоры, лишь тяготеющие к олицетворению, которое разворачивается путем эманации («истечение», «излияние»). Казалось бы, впрочем, что эту последнюю можно увязать и с какой-то обезличенной версией христианского неоплатонизма — но тут значимо другое. Дело в том, что сотво-

<sup>1</sup> См.: Бурмистров К. Каббала в русской философии // Вестник Еврейского университета, №4 (22). М. — Иерусалим, 2000. С. 42–43.

рению нашего мира у Соколовского предшествует серия иных, сгинувших вселенных, о которых вспоминает Создатель:

Своими мощными Словами  
 Из хладной тьмы небытия  
 Рождал и жизнь и радость Я  
 И наполнял ее мирами.  
 Но время быстрое неслось,  
 Мгновеньями века летели,  
 Свершая путь, миры дряхлели  
 И вновь сливались в хаос.  
 .....  
 Теперь опять Любовь Моя  
 Воздвигнет царственное Слово,  
 И в сей пучине мрака снова  
 Прекрасный мир устрою Я<sup>1</sup>.

Эта, абсолютно еретическая, интерпретация, в корне противоречащая общехристианскому догмату, могла быть навеяна только еврейской космогонией — в том ее виде, как она представлена в мидраше «Берешит Рабба» (комментарий к Быт. 2:1), либо в том же «Зоаре», или, наконец, в «Сефер ха-тмуна» (во «Введении к третьему образу»). Скорее всего, Соколовский почерпнул соответствующие воззрения из отечественной масонско-оккультистской традиции или же опирался на какие-то иностранные компиляции. Вместе с тем еврейские космологические представления, отразившиеся в *аггаде* (и, кстати, не общепризнанные в иудаизме), сами по себе тайной не являлись. В 1834 г., например, их весьма неприязненно пересказывает «Христианское чтение» в статье «Взгляд на нынешнее иудейство», причем секулярный читатель мог ознакомиться с ними из обзора Краевского в ЖМНП. Оказывается, Бог, согласно Талмуду, «посещает осмнадцать сотворенных Им миров. Так располагает Он временем с тех пор, как существуют другие миры. А прежде он непрестанно творил их и опять разрушал»<sup>2</sup>. Однако, если не ошибаюсь, подробного и систематического изложения каббалистических или смежных еврейских учений в николаевской России не существовало — по крайней мере, до 1846 г.

<sup>1</sup> Соколовский Владимир. Мироздание. Стихотворение. [Изд. 2]. СПб., 1837. С. 7–8, 12, 13–14.

<sup>2</sup> ЖМНП. 1835. Ч. 6. № 6. С. 304–305.

Чем меньше было познаний, тем свободнее зато был полет поэтической фантазии, не скованной педантизмом. Фигура властолюбивого колдуна — особенно легендарного Захарии (Схари), создавшего в XV в. «ересь жидовствующих», — получала торжественную трактовку в романтической поэтике, превыше всего ценившей могучие страсти. Так, причем не без симпатии, изобразил каббалиста и алхимика Схарию Лажечников в романе «Басурман» (1838) и, с неимоверной враждебностью, — Кукольник в «Князе Холмском» (1840). У обоих, тем не менее, его каббала будет подана как сочетание чернокнижия и шарлатанства — дозируется только мера авторского осуждения, довольно скромная у Лажечникова. Своего посетителя — некоего Мамона — лажечниковский Захарий ошеломляет в Москве сладостной музыкой и техническими эффектами, обволакивает «сизым туманом». За неимением более адекватных источников, сцену каббалистического чародейства автор «Басурмана» берет из обычной масонской инициации — с поправкой на гоголевскую «Страшную месть», на повесть «Таинственный жид» из «Московского телеграфа» и штиллинговскую «Тоску по отчизне» с ее «красными магическими буквами»:

Мало-помалу облака начали редеть, затеплились огненные багровые пятна, и он стал освобождаться от своего таинственного покрова. Мамон очутился в огромной комнате, перед ним стоял необыкновенной величины стол, покрытый парчой, на котором золото рассыпалось на бесчисленные частицы, так что глазам было больно смотреть. На столе стояли семь свечей (т.е. еврейский семи-свечник, «менора». — *М.В.*) из воску ярого, девственной белизны, в золотых подсвечниках; на нем же лежали: огромная раскрытая книга, столь ветхая, что, казалось, одно прикосновение к ней должно превратить ее в прах, и череп человеческий. Мамон заметил голову змеи, выглядывавшей из глазных впадин черепа. За столом, на некотором возвышении сидел старик. Взор строгий из-под пушистых бровей, смуглое лицо, белая борода по колена; черная, широкая мантия, исписанная каббалистическими знаками кровавого цвета, — все это должно было поразить пришедшего.

— Нам известно, зачем пришел ты, — сказал таинственный старец голосом, как будто выходящим из могилы...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1963. С. 564–565.

Древность старца в данном случае — знак не только его ветхозаветности, но и якобы накопленной мудрости (ее аллегория — змея, выползающая из адамовой головы); а ветхость таинственной книги отсылает к преданиям о «Зоаре» и к самому Адаму, знания которого наследует каббала.

## **«Священная поэзия евреев» в эстетике русского романтизма**

Неканонические толкования могло инспирировать и чтение самого Ветхого Завета. Помимо прочего, Библия для русских романтиков стала в те годы полем эстетических баталий, сталкивающихся между собой те или иные импортные теории. Картина осложнялась за счет повсеместного увлечения древней словесностью, ориенталистских соблазнов и диктата самоценной «художественности», которые стимулировали тягу к поэтическим красотам Ветхого Завета — а иногда и к его народу. В апреле 1836 г., откликаясь на разочаровавшую его «ветхозаветную» драму М. М. (М. Михайловского) «Кровавая месть», анонимный корреспондент СП пишет: «Автор ее избрал предмет из быта еврейского народа. Какое обилие для поэта, какое торжество для вдохновения! Заранее можно обещать ему лавровый венок. <...> Мы начинаем читать с ожиданием, и увы! мы не находим здесь *евреев — этих счастливых детей роскошной природы, этих благословенных сынов Божьих*»<sup>1</sup>.

Вслед за Гердером еврейское поэтическое наследие восхваляют, хотя по-разному, Катенин, Шевырев, Надеждин, Ф. Глинка — автор «Опытов священной поэзии». Кюхельбекер, в свою очередь, сочиняет огромные поэмы на библейские темы — «Давид» и «Зоровавель». «Чадо Востока, духовная поэзия евреев приняла неподражаемый характер величия и красоты», — пишет Н. Полевой по поводу «святой, истинной религии евреев». Одну из заслуг реформации он видит в том, что та «внесла в европейскую образованность новый источник эрудиции — изучение еврейского языка. Красоты библейского слога поразили поэтов». К сожалению, продолжает он, позднее «ложный классицизм, созданный французами», привел к недопустимому «смещению еврейского слога с

---

<sup>1</sup> СП. 1836. № 88.

греческо-французскими очертаниями поэтических созданий»<sup>1</sup>. Это всестороннее превосходство еврейского слова над греческим, да и над любой языческой культурой отмечают многие авторы. «Вообще евреи гораздо точнее изображали нравы других народов, нежели греки», — вскользь замечает Кюхельбекер<sup>2</sup>. «Сколько почитание истинного Бога различно от служения идолам, столько и поэзия еврейская отлична от греческой», — таким гимном «еврейской поэзии» открывает соответствующую статью «Радуга»<sup>3</sup>.

По-иному выглядело все на фоне еще более «истинной» премницы иудаизма: принципиальная неравноценность двух Заветов сказывалась уже в том, что о «поэзии» разрешалось говорить лишь применительно к первому из них — эстетизация второго была бы кощунством<sup>4</sup>. В то же время это разграничение имело и свои преимущества. Ветхозаветный материал куда лучше подходил для создания того нового отечественного эпоса, о котором во второй половине 1830-х гг. мечтают теоретики русской литературы наподобие Шевырева. Производным от такой установки был, между прочим, сам жанр гоголевских «Мертвых душ» и стилизованные под Библию пассажи этой поэмы, которую К.С. Аксаков немедленно объявил национальным эпосом. Когда тот же Полевой, выбрав ходульную «духовную поэзию», переходит затем к «идеалу будущей христианской эпопеи», он берет за ее основу не евангельский, а именно ветхозаветный сюжет:

Предположим, что поэт остановился на идее — «Моисей» и что в поэме своей он решил воссоздать историю боговидца и освобождение Израиля от работы египетской. Оставьте древнюю эпическую форму; не выставляйте нам богатырей<sup>5</sup>; повествуя так, как святая Библия передает нам повесть о Моисее. Проникайте в эту поэзию Востока, перенеситесь в эту жизнь безжизненных пустынь Аравии, в эти великолепные горы Ливана, в эти черные скалы Па-

<sup>1</sup> Полевой Н. О духовной поэзии // БдЧ. 1838. Т. 26. С. 97.

<sup>2</sup> Кюхельбекер В.К. Указ. соч. Т. 1. С. 504.

<sup>3</sup> Священник П.С. [Соколов П.И.] О поэзии еврейской (сравнительно с греческою) // Радуга, 1833. С. 369.

<sup>4</sup> Цензор К.Н. Бороздин, правда, осудил Катенина за то, что ветхозаветные книги он оценивает «хотя и похвально, но как сочинения обыкновенные, человеческие, что ослабляет в истинно христианской душе уважение к святости Слова Божия». — Цит. по комментарию Т.К. Батуровой: «Литературная газета» А.С. Пушкина и А.А. Дельвига. М., 1988. С. 227.

<sup>5</sup> Ср., по контрасту, в гоголевской поэме; «Здесь ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться и пройтись ему?»



лестины, в этот желтый, золотой воздух сирийский. Какой предмет выше для эпопеи, эта борьба гордости человеческой с волею Неба, этот пастух мадиамский, представший пред трон страшного владыки Египта по слову Божию, эти язвы, которыми смиряется бедная гордость души человеческой пред глаголом Творца? Где сыщем мы картины, подобные переходу через Чермное море и беседе Бога с вождем Израиля на Горе Синайской? И какое дивное заключение поэмы, Боговидец, закрывающий лицо свое от народа, который не может переносить блеска славы его, молитвою истребляющий полки враждебные и наконец умирающий в виду обетованной земли, где вечная тайна скрывает от людей могилу его! <...> Вообразите себе такую поэму, созданную гением Данте или Мильтона, когда их не связывают условия эпической формы древних, и вы легко поймете, что перед подобным творением будут бедны и ничтожны и «Мессиада» Клопштока, и самый «Потерянный рай» Мильтонов<sup>1</sup>.

Такой же эстетический пафос — неизбежно связанный, однако, с некоторым обмирщением текста — распространяется и на библейский монотеизм, почитавшийся главным достижением древнего еврейства. Знаменательна здесь опять-таки позиция Шевырева, который в своей «Истории поэзии» пишет: «Когда избранник Бога, приняв Его повеление поведать о Нем всему народу, вопрошает Всемогущего: как же назовет он Бога израильскому народу? — Господь отвечает: “Аз есмь СЫЙ (Сущий. — *М.В.*): тако речеши сыном Израилевым: СЫЙ посла Мя к вам” (Исх 3:14) — Какое чистое, ясное и вместе отвлеченное, глубокое понятие об этом живом Боге! — восторженно прибавляет Шевырев. — Не заключается ли здесь начало мысли о безусловности Бога, Который есть, потому что Он есть? К этой мысли стремились бесконечными путями, бесконечными лабиринтами величайшие философы мира и нашли ее в мертвом абсолюте, в безусловном начале, в этом скелете мысли, на коем зиждется философия XIX века; а она еще за 3300 с лишком лет до нас сказалась с такою простотою, ясностью и жизнью, — сказалась кому же? — смиренному пастырю овец Иофоровых». В этой панегирической оценке кроется, однако, отрицание богодухновенности самого речения, преобразившегося у Шевырева в «отвлеченное понятие» или философскую «мысль о безусловности Бога». Невозможно представить себе, чтобы автор решился похвалить за такую же философскую глубину какое-либо высказывание Христа или, допустим,

---

<sup>1</sup> Полевой Н. Указ. соч. С. 105–106.

Нагорную проповедь, приписав ее внимавшим ему апостолам, как это делается с евреями и с Моисеем.

В понятии «Сый» для Шевырева соединяются все три категории времени: прошлое, настоящее и будущее, запечатленные в еврейской «поэзии», в четырех ее видах: «История, Пророчество, Закон и Премудрость». При этом Ветхий Завет, в согласии с христианской догмой, получает прообразовательное назначение. В частности, «Псалмы суть предварительное, прообразовательное воплощение Слова Божия в человеческом слове, приосененном благодатью свыше. Вот почему они исполнены таких пророчеств о Христе!» Его пришествием завершается и позитивная национальная миссия еврейства, заслуживающая тем не менее всяческих похвал за «мысль о единобожии», укоренившуюся в этом народе. Здесь Шевырев полностью совпадает с Чаадаевым, когда говорит:

Преимущественно перед другими народами Азии, евреи суть представители... чистого понятия о едином Боге. Высочайшая эта мысль, мысль о едином Боге, спасительная для всего человечества, основная мысль всякой чистой нравственности, зародыш всякой гармонии, всякого устройства в мире человеческом, была воспитана в мирных кушах народа израильского, была средоточием всей его жизни. С сею мыслью связана вся история евреев; на ней основано было их единство как народа, их политическое могущество. В этой мысли заключалось и богатство, и крепость, и слава этого народа-пастыря.

Трудно в истории всякого народа, даже *отжившего, заключившего полный круг своей жизни*, — трудно бывает найти единство, идею, которую он развивал в человечестве; трудно подвести все его дела, все события его перепутанной жизни под одну точку зрения. Но эта трудная задача весьма легко разрешается в истории еврейского народа, ибо вся она есть история мысли о Боге едином и истинном в древнем человечестве.

Далеко не так ясно обстоит дело у Шевырева с продолжением этой «мысли о едином Боге», которая в христианском вероучении должна была видоизмениться в мысль о Троице и о предвечном рождении Бога-Сына. Шевыревская манера расширительно толковать догмат о вочеловечивании «слова Божия», проецируя его на «человеческое слово», принимает у автора совершенно еретические обертоны, созвучные всей его эстетике. Общеромантическую сакрализацию поэтического творчества он аргументирует

именно ветхозаветным текстом — рассказом о сотворении мира, обходя на сей раз осторожным молчанием напрашивающееся, казалось бы, догматическое отождествление библейского творящего Слова с самим Иисусом: «Припомните первую главу Книги Бытия, — пишет он в «Истории поэзии», — богодухновенное и простое сказание о сотворении мира. Каким образом творится этот мир? Бог <...> в покое своей мощи, говорит, — и *целый мир* есть только произведение Его Слова, *есть это Слово, принявшее образ и плоть*», — мир, а не Иисус, вопреки Евангелию, где именно о нем сказано: «И Слово было Бог»; «И Слово стало плотью» (Ин. 1:1, 14). Отсюда напрашивался вывод о том, что для такого тотального и всепроникающего единобожия Христос, собственно, и не нужен. Но этот всепоглощающий монотеизм у Шевырева принимает вдобавок чуть ли не пантеистические очертания: «Так, по учению евреев, вся вселенная с своими красотами есть только овеществленное слово Божие <...> И история человечества, по их мнению *и нашему*, есть также овеществление слова Божьего, есть непрерывная беседа Бога; события истории суть живые выражения или исполнение глаголов Божиих»<sup>1</sup>.

Не вызывает сомнения в то же время и зависимость этих заключений от смежного историософского и мистико-лингвистического пафоса философии Реставрации. Иногда ее теории проникали, кстати сказать, и на страницы русской прессы. В 1833 г. в Одессе М. Розберг, одержимый философско-консервативными исканиями, печатает в своих «Литературных листках» пространные фрагменты из «Теории слова» Балланша, задолго до Шевырева объявившего мир воплощением библейского слова: «Первообраз мысли и чувств человека находятся в языке, который дарован ему самим Богом»; а «первобытное слово, откровенное человеку, есть поэзия». «Целая вселенная есть проявление слова Божественного, письменная, застывшая мысль Бога»<sup>2</sup>. Мысль эта запечатлена в древнееврейском языке — но заодно и в санскрите: компромиссная дань мистической индологии братьев Шлегелей.

Книгу Шевырева сразу же атаковал Надеждин в огромной рецензии<sup>3</sup>, за которой последовали еще две его полемические

---

<sup>1</sup> История поэзии. Чтения адъюнкта Московского университета *Степана Шевырева*. М., [1836] (Ц.р. 21 дек. 1835) С. 202–204, 218–219, 233, 285.

<sup>2</sup> Литературные листки. Прибавление к Одесскому вестнику. 1833. № 37–40. С. 507–510.

<sup>3</sup> Телескоп. 1836. Ч. 31. № 4. С. 665–716. В том же году Надеждин выпустил эту статью отдельной брошюрой.

статьи<sup>1</sup> (а оппонент отвечал критику в «Московском наблюдателе»). Помимо шевыревских жанровых градаций, его возмутило поверхностно ориенталистское сближение «поэзии двух первобытных народов Востока: индийцев и евреев», приведенное автором, питавшим склонность к размашистым классификациям в немецком вкусе (хотя и без немецкой выучки). Но что общего между ними? — вопрошает Надеждин. Неудивительно, что русские писатели слабо осведомлены, среди прочего, и об индийской поэзии, — с еврейской все должно обстоять иначе: «Вот уже почти две тысячи лет, как ее священные памятники составляют предмет глубочайшего изучения всех просвещенных народов!» По мнению Шевырева, продолжает критик, индийская и еврейская поэзия «сходятся друг с другом в том, что имеют характер религиозный или символический, полны предчувствия Бога». Но какого именно Бога? Взамен шевыревского комплекта древних религий, озвученного их «поэзией» (персидский политеизм, еврейское единобожие, индийский пантеизм), Надеждин выдвигает собственную стадиальную схему (также навеянную, впрочем, немецким идеализмом — в частности, поздним Шеллингом). За исходным «единобожием» следуют у него «двубожие, многобожие, всебожие и безбожие <...> Две полярные точки этого круга суть евреи и индийцы, одни создатели чистого единобожия, другие — голого всебожия (пантеизма. — *М.В.*) <...> Евреи и индийцы завещали нам блистательнейшие памятники словесного творчества, великолепнейшую поэзию. И поэзия их представляет именно ту же полярную противоположность духа и формы, какая замечена нами в их религиях <...> Поэзия евреев в высшей степени духовна, поэзия индийцев в высшей степени материальна». Правда, в этой последней, признается рецензент, сам он несведущ, — как, впрочем, и Шевырев, вдохновлявшийся плохо усвоенными немецкими исследованиями. Зато, не в пример ему, в еврейской словесности Надеждин разбирается: «Поэзию евреев мы знаем, мы изучали ее *ex officio*, в оригинале» — тогда как его оппонент довольствуется лишь возвышенными домыслами; да и те, между прочим, позаимствованы им у «великого Гердера». Шевыревская «История поэзии», ядовито уточняет Надеждин, «принадлежит к лучшим страницам современного русского красноречия» — но никак не науки, эстетики или богословия. Так, вопре-

<sup>1</sup> См. об этом споре: *Манн Ю.В.* Русская философская эстетика. М., 1969. С. 52, 173–185, 207, 219.

ки автору, в Иране господствовал отнюдь не политеизм, а «двоебожие». И все же, полагает Надеждин,

если в первобытном Востоке была какая-нибудь религия, наиболее приближенная к истинной религии евреев, так это религия персидская, религия Зендавесты. Она так близка к еврейской религии, что многие ученые прошлых веков предполагали Зердуста (Зороастра. — *М.В.*), творца Зендавесты, учеником одного из пророков, которых он мог слышать в плену вавилонском, быв современником этого плена. Зендавеста признает единое верховное начало бытия... из недр его происходят уже Ормузд и Ариман (Свет и Тьма), образующие своей борьбой существование настоящего мира. Это учение было так очищено в своих формах, так близко учению Моисееву, что евреи, при выходе из Персиды, унесли с собой много понятий, еще больше символов из Зендавесты.

Надеждина явно воодушевляет типологическое сходство этой иранской теогонии с христианским догматом о предвечном рождении Бога-Сына. Охотно подчеркивает он и близость самого иранского дуализма к христианскому вероучению: «Когда Ветхий Завет уступил место Новому, когда из сеней и гаданий возникла чистая истина, открывшаяся человечеству лицом к лицу в Сыне Божием, религия персидская нашла легкий доступ в недра юного христианства, породила в нем множество ересей, которые увлекли лучшие умы, блистательнейшие таланты». Столь же влиятелен был манихеизм, а «значит, это учение имело слишком соблазнительный вид истины; значит, оно не было язычеством, которого одно имя возбуждало ужас в христианстве!»

Как видим, Надеждин и сам поддается некоторому «соблазну», который тоже заводит его в еретические дебри. Священная история и догмат об Искуплении вытесняются у него теософско-логической стадильностью. «Религии Востока» он располагает следующим образом: «Самое первое место в их лестнице неоспоримо принадлежит единобожию евреев: здесь Божество благоволило открыть само себя чистейшею единицею, под образом совершеннейшей личности. В религии персов эта единица раздвоилась; она представляется в двух первообразных лицах, враждебных друг другу: эта религия есть двоебожие (дуализм)». Однако довольно похожие арифметические перипетии, как известно, встретили эту «единицу» и в христианстве; помимо того, светлому божественному началу в нем, как и в зороастризме, противо-

стояла — зачастую почти на равных — темная сатанинская сила. Параллель между иранским дуализмом и христианской догматикой выглядела чрезмерно убедительной — она компрометировала последнюю. С другой стороны, если учесть любовь Надеждина к синтетическим конструкциям, сближавшую его с гегельянством, то здесь напрашивалось альтернативное, но столь же рискованное решение, подсказанное всем ходом его мысли: еврейская «единица» и персидское «двубожие» явно тяготели у него к тому, чтобы синтезироваться в христианской Троице. И действительно, в следующей своей статье, заострявшей дискуссию, Надеждин, с опорой на Ансильона, Шеллинга и гегелевскую диалектику, вплотную подошел к этой философско-еретической схеме: «безразличное единство» — его раздвоение — их синтез в «трехбожии»<sup>1</sup>.

Что касается деликатного вопроса о самой трактовке Св. Писания в качестве артефакта или «поэзии», то Надеждин, как все сторонники этого подхода, ссылается на преходящие, земные условия бытования библейских текстов. Развертывается обычная в таких случаях дихотомия божественного «духа» и переменчивой человеческой «природы» или «формы»: «Конечно, поэзия еврейская, по своему божественному характеру, должна возвышаться над многими условиями и ограничениями чисто человеческих действий: ее дух не мог подлежать изменениям земным, увлекаться волнением времени, ибо это был дух Божий; но орган, которым выражался этот дух, была природа человеческая, природа изменяемая, преходящая; слово Божие изрекалось устами человеческими, в формах человеческих, которые стареются и умирают <...> В сениях и гаданиях изрекалась она устами пророков, до тех пор, пока имела дело с *младенцами*; наконец возглагонала чистою истиною в лице Сына Божия».

«Младенцы» эти взяты из ап. Павла, сопоставившего с ними всю ветхозаветную стадию человечества: «Когда я был младенцем, то по-младенчески говорил, по-младенчески мыслил <...> а как стал мужем, то оставил младенческое. Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, тогда же лицом к лицу» (1 Кор. 13:11–12). Как и в церковной традиции, эта сущностная инфантильность еврейства, однако, вступает у Надеждина в конфликт с догмой о его «ветхости». Чтобы снять противоречие, автор переводит еврейское «младенчество» из сущностного состояния в возрастную,

<sup>1</sup> Надеждин Н. Не для г. Шевырева. Пояснение критических замечаний на «Историю поэзии» // Телескоп. 1836. Ч. 2. №3.

биологическую категорию, следуя органической этнологии немецкого романтизма, — но сразу же попадает в новые логические ловушки.

Итак, история иудейского народа, подобно истории личности, претерпевает возрастные изменения, отразившиеся в «священной поэзии евреев», — сами эти возрастные вехи он соотносит со сдвигами во временных тематических привязках Писания. Ветхозаветная истина, развивает свою мысль Надеждин, тоже «применялась к различным возрастам пятнадцативековой жизни избранного народа. В первые времена, непосредственно следовавшие за созданием еврейской народности у подошвы Синая, религия вся была в прошедшем <...> Она жила и питалась воспоминаниями. Когда, с течением веков, народ еврейский отклонился от своей патриархальной простоты, пренебрег мирное блаженство под сенью богоуправления, возжелал быть самобытным царством, религия соединилась теснее с настоящим, обратилась в закон и мудрость жизни». Словом, в лице Надеждина профессиональный богослов вступил в тяжбу с приверженцем самобытного государственного развития. С одной стороны, еврейская «самобытность» знаменует собой отчуждение от Бога (что, конечно же, плохо), с другой — оно возмещается обретением государственной «мудрости» (что, конечно же, хорошо). Но и «мудрость» не спасает народ от падения, принимающего в трактовке автора довольно странный вид:

Наконец, эта самобытность, приобретенная отпадением от Иеговы, дала свои плоды: народ истощил себя злоупотреблением воли, бурными порывами страстей; он почувствовал свою дряхлость: тогда религия обратилась к будущности, вся заключилась в надеждах <...> Оттого первые памятники евреев состоят преимущественно из псалмов и песней, вторые из притчей, третьи из видений (т.е. пророчеств. — *М.В.*)<sup>1</sup>.

Дело не только в том, что Надеждин позабыл здесь о Пятикнижии и многих жанрах, выпадающих из его темпоральной классификации, не в том, что обретенные «закон и мудрость жизни» внезапно обернулись буйством и своеволием, и не в комическом сочетании этих «бурных страстей» с незамедлительной «дряхлостью», — их казусное соединение он просто унаследовал

---

<sup>1</sup> Телескоп. 1836. Ч. 31. № 4. С. 708.

от святоотеческой юдофобии (например, от Иоанна Златоуста). Надеждинская эстетическо-органическая схема отмечена и другими несообразностями, обусловленными попыткой согласовать ее с церковной экзегетикой. Еврейское «младенчество» автор отождествляет здесь с привязанностью к «прошедшему», что как-то плохо вяжется с этим жизнерадостным возрастом, — зато народу уже одряхлевшему приписывает столь же внезапную одержимость «будущим» (не совсем свойственную старости) и «надеждами», отозвавшимися в писаниях пророков. В этом «последнем периоде жизнь, пожираемая огнем страстей», разрешается, наконец, наряду с «дряхлостью» томлением по Мессии.

В заключительной из трех этих полемических статей Надеждин вконец забил оппонента своей как общей, так и гебраистической эрудицией (почерпнутой из «Краткой еврейской грамматики» проф. Г. Павского). Теперь он, следуя догме, объявляет все вообще древнееврейское творчество сплошным «прообразованием» Христа. Заодно автор вносит уточнения в свои прежние стадияльно-жанровые модели, а также в само понятие «священной поэзии». Следует торжественный панегирик избранному народу и его книге:

Священная поэзия, возникая из проникновения избранных сосудов ее духом Божиим, могла принимать одну только форму, лирическую. Она была вся восторг, вся чувство, вся песнь! И этот исключительно лирический характер поэтического вдохновения евреев есть торжественнейшее свидетельство его неземного происхождения <...> У всех других народов, живших вне откровения, священный восторг мог до такой степени поработаться фантазией, что их религиозная поэзия воплощалась в эпических формах, даже олицетворялась в драме, например у индийцев. Только у евреев он сохранил безусловное господство над всем существом души, превращая ее в чисто страдательный орган высшего божественного наития. Если евреи и имели эпопею и драму, то не в слове, а в жизни: *их история есть сама по себе великолепнейший эпос* <...> Исторические и биографические их книги никак не принадлежат к поэзии в собственном смысле: это священная, боговдохновенная проза. Только тогда и в них становится ощутительна поэзия в теснейшем знаменовании слова, когда они касаются лирических минут жизни, когда сами события делаются гимнами, псалмами, громозвучно проповедуют славу Божию, торжество веры, упоение любви, проникаются и трепещут чувством.



Вообще, настоящее не есть подлинный удел евреев как «народа Божия» — он слишком величествен для банальностей повседневного существования. Надеждин бросает вызов всем расхожим представлениям о приземленности, расчетливости и практицизме Израиля, подтверждая свою мысль ссылкой на грамматику иврита:

Этот народ, в языке которого не было даже форм для выражения настоящего времени, мог ли держаться в пределах житейской дневной мудрости, практического насущного благоразумия?

Все бытие еврейского народа распадается на прошлое и будущее. После его «окончательного погребения под невозстановимыми развалинами Иерусалима»

совершилось и историческое назначение *евреев, которых уделом никогда не было настоящее*, которые поставлены были в знамение миру, в неизгладимое *воспоминание прошедшего* и в таинственное *прообразование будущего*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Надеждин Н.* Не для г. Шевырева, а для читателей. Последнее слово об «Истории поэзии» // Телескоп. 1836. Ч. 34. № 11. С. 407–410.



## **ГЛАВА 4. РОССИЯ КАК НОВЫЙ ИЗРАИЛЬ**



## «Кивот счастья», или Российский Соломон

Любопытно отметить контрастную связь надеждинского вердикта о том, что у евреев нет лишь настоящего, с чаадаевской позицией, заявленной в Первом «Философическом письме», которым к тому времени уже располагал редактор «Телескопа» и которое он напечатал через несколько недель после завершения своей дискуссии с Шевыревым в роковом, 15-м номере журнала. Чаадаев с горечью говорит здесь о непричастности России судьбам человечества, о ее отчужденности от европейского исторического движения:

Мы живем лишь в самом ограниченном *настоящем без прошедшего и будущего*, среди плоского застоя<sup>1</sup>.

У Надеждина Израиль здесь выглядит как прямой антипод чаадаевский России, скованной настоящим. Во многом разделяя его пессимизм, ключевым условием для полноценного развития отечества Надеждин считал обретение духовной независимости («Европеизм и народность в отношении к русской словесности»). Отсвет этих упований падает и на его двусмысленное отношение

---

<sup>1</sup> Пер. Д.И. Шаховского. Телескоповское переложение выглядит несколько иначе: «Мы живем в каком-то равнодушии ко всему, в самом тесном горизонте, без прошедшего и будущего» (пер. А.С. Норова, под. ред. Н.Х. Кетчера и, возможно, самого Надеждина). Ср., однако, в оригинале: «Nous ne vivons que dans *le présent le plus étroit, sans passe et sans avenir, au milieu d'un calme plat*». — Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. Т. 1. С. 91, 325. Там же см. комментарий З.А. Каменского: С. 691.

к греховой «самобытности» древнего еврейства: мы уже видели, что Надеждин питает к ней определенную симпатию, связанную с его близостью к доктрине «официальной народности». Соответствующие параллели просматриваются и в его антишевыревской полемике, в заключительной ее фазе, где, рассуждая о причинах падения древнего Израиля, он даже приписывает иудейским пророкам «святое негодование против возраставшего непрерывно искажения народности еврейской»<sup>1</sup> — с прозрачным намеком на такую же страшную опасность, таящуюся для России в забвении собственных народных начал и духовной индивидуальности.

Такие аналогии были тогда в ходу. В николаевское время вся вообще государственно-домостроительная сторона Ветхого Завета вводится в русло имперской риторики с ее культом православия, самодержавия и народности. Россия все чаще и откровеннее рисуется как прямая преемница Израиля. Его Бог, по модели 1812 года, замещается «русским Богом», а его цари — русским государем. В конце октября 1826 г., через три месяца после казни декабристов и через два — после коронации Николая, Сомов пишет в своей рецензии на «Опыты священной поэзии» Ф. Глинки (уже сосланного в Петрозаводск): «Воображение любит сравнивать события времен протекших с тем, что происходит в наше время, и выводить счастливые для себя предзнаменования. Следующие стихи (из стихотворения “Горе и благодать”), кажется, как будто бы написаны на случай настоящий, хотя заняты из Псалма 77-го:

Бог избрал кроткого Давида,  
И дал Он юному борцу  
Свой дух, Свое благословенье  
И повелел престать беде;  
И скрылось смутное волнение,  
Явилась милость на суде;  
Не смел коварствовать лукавый,  
И не страдал от сильных правый.  
Закон, как крепкая стена,  
Обвел израильские грады;  
Цвели спокойно вертограды,  
Лобзались мир и тишина!»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Надеждин Н. Указ. соч. С. 419.

<sup>2</sup> СП. 1826. № 130. Ср. в стихотворении «К изваяниям Минина и Пожарского» (памятник в Нижнем Новгороде), за подписью Дух: «Я видел их: два херувима / Неслись на огненных крылах / К защите Иерусалима». — Дамский журнал. 1828. № 18. С. 232.

Профессор Погодин, перечисляя «чудеса» отечественной истории, в очередной раз возглашает: «Перст Божий ведет нас, как древле иудеев, к какой-то высокой цели»<sup>1</sup>. Позднее Краевский, один из виднейших пропагандистов «официальной народности», без обиняков сравнивает свою страну с «избранным народом Израилевым»: подобно ему, Россия предназначена самим Провидением для грядущего «обновления и научения» всего прочего мира<sup>2</sup>. Богатый набор официозных библейско-патриотических аллюзий мы найдем и у такого романтического юдофоба, как Кукольник, в его драме «Рука Всевышнего Отечество спасла»<sup>3</sup>.

Осенью 1833 г. В. Олин — несколько опережая историю — публикует свою брошюру «Картина благоденствия России с 1825 по 1834 год»<sup>4</sup>, где это самое благоденствие, сопутствующее обожевлению императора, рисуется в утрированно библейских тонах. Подавление декабрьского восстания — этой «гнусной крамолы» — он преподносит так: «Единый взор Государя, единое воззрение на Божественный лик Его смутили нападавших — и их уже не было!» Даже злобные бунтовщики, «узрев торжественное чело» русских царей, «содрогаются в раскаянии и повергаются во прах пред нами, как бы пред неким Божеством!» Если тут Николай Павлович — не то Саваоф, не то Спас Ярое Око, то в остальных славословиях Олин наделяет его всеми атрибутами Творца-Вседержителя: «Подобно как Провидение, хотя и незримо, познается по делам и творениям Его премудрости, всем руководствуя и всем управляя, *так точно* и дух мудрости Государя с высоты престола Его управлял и руководствовал всеми сими событиями»; «Мы уже узрели в Государе нашем *нечто большее, чем Божество земное*: мы видели в Нем перст Божий — кивот нашего счастья и завет благоденствия мира!...»; «Великий Государь наш всегда является нам как бы *некое Божество*, вечно справедливое и милосердное!...»; «Сердца наши да будут Ему храмами; обеты истинные — всесожжениями и фимиамами, а жертвою — плоды доблестей и содействия нашего в благо-

<sup>1</sup> Взгляд на российскую историю: Лекция профессора *Погодина* // Ученые записки Императорского Московского университета. 1833. Июль. № 1. С. 14.

<sup>2</sup> *Краевский А.* Мысли о России // Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 2. С. 11. Статья напечатана была сразу после того, как Краевский стал редактором этого издания, сменив Воейкова.

<sup>3</sup> Ср. хотя бы такой, прошитый ветхозаветными цитатами, диалог о русском воинстве: «— А много ль их? / Скорей сочтешь ты звезды, / Чем эту рать. / — А кто у них Начальник? / — Я спрашивал, и мне сказали — Бог!» — *Кукольник Нестор*. ПСС: В 10 т. Т. 1. СПб., 1851. С. 171.

<sup>4</sup> СПб., 1833. (Ц. р. 18 окт. 1833.)

говейной покорности всем мудрым Его предначертаниям!» Автор проникновенно взывает: «Простите, сограждане! сему нелестному и вместе невольному излиянию чувств сердца, потонувшего к Государю в изумлении благоговейном!» Концовка этого литургического опуса содержит прямую аллюзию на державинскую оду «Бог» («В безмерной радости теряться...»): «Итак, сограждане! позвольте мне кончить здесь слабую речь мою: пораженный величию предмета, я теряюсь мыслями в необъятности оного».

Олин, правда, пересолил насчет молитвенного экстаза — его лесть покорила самого адресата, который все же никак не претендовал на роль Господа<sup>1</sup>. Другие псалмопевцы предпочитали сравнивать монарха с великими библейскими мужами — не только с «кротким Давидом», но и с Соломоном. В частности, такие сопоставления применялись к юридической деятельности Николая, затеявшего кодификацию Свода законов (памятника, «крепчайшего всех бронз и обелисков», как писал Олин).

В 1838 г. уже третьим изданием выходят в Москве «Патриотические песни» Мих. Максимова. Одна из них, «Царь-Колокол», завершалась словами:

Как светла и лучезарна  
 Слава русская! Познай,  
 Наше сердце благодарно,  
 Счастлив Руси светлый трон,  
 И на троне — Соломон!

Ассоциации с Соломоном поддерживались и ситуативными параллелями: ведь оба царя начали свое правление с победы над мятежниками. Во время коронации митрополит московский Филарет торжественно сопоставил императора с библейским монархом, а Свиньин, описывая это событие, сравнил молитву, которую вознес Николай, с «молитвой Соломона». Соответствующие барельефы — Авраам и Исаак, Давид и Соломон — вместе со сценами из истории России украшали и храм Христа Спасителя, построенный в ознаменование победы над Наполеоном<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Осмотрительнее поступил незадолго до того Ф. Рындовский, «с благоговением посвятивший Самодержцу Российскому» свою поэму «Сотворение мира», где нет прямого отождествления земного царя с небесным, а их соотносительность удерживается в пределах метафорики. См.: *Рындовский Федор. Сотворение мира. Поэма.* СПб, 1832. С. 5.

<sup>2</sup> См.: *Уортман Р. Сценарии власти: Мифы и церемонии русской монархии.* Т. 1: От Петра Великого до смерти Николая I. (Пер. с англ. С.В. Житомирской). М., 2002. С. 378, 381, 504.



«Радуга» устами автора-иерея призывает соотечественников учиться патриотизму у древних евреев, вплоть до того, что вводит понятие «сыны Иуды» в положительный смысловой ряд (случай, кстати, уникальный в тогдашней публицистике). Россияне должны, наконец, зажечься той же любовью к родному краю, «какою некогда гордились сыны Иудины: “Если забуду тебя, мое Отечество, забудь меня правая рука моя”», — и т.д.<sup>1</sup>, все по тому же 136-му псалму, только с заменой еврейского Иерусалима на русское Отечество.

Но когда «Радуга» переходит к тотальной сакрализации Российской империи и ее бюрократического устройства, срывает иерархическое противопоставление двух Заветов, которое тут же трансформируется в маркионитско-манихейскую вражду к еврейской Библии. Греховную любовь чиновников к праздникам и отдохновению остзейский журнал устами своего редактора Бюргера изобличает как наследие иудейского законничества, алчности и плотского себялюбия, противного христианской благодати, которая в России снизошла на государственную службу и которая недоступна разве что бездушным немцам: «Покою, как куска глины, дух наш жаждет. Пусть бы мы еще хоть трубочисты немецкие были. Трубочист немецкий для себя живет: ему простительно радоваться окончанию работы и наступлению Субботы <...> Ты прав, трубочист, тебе успокоение день Субботний, ты святишь день сей <...> Но мы, служители отечества, <...> разве мы себе принадлежим? <...> Разве Царь за работу нам платит, а не жалованье нам жалует? <...> Разве не в подарок приносит себя христиан Царю и Отечеству? <...> Или мы не дарим себя, а продаем? золотом ценим себя? золотом ценим члены тела Христова? (Государство отождествляется с Церковью как «телом Христовым». — *М.В.*) Кто же мы — Иуды Искаротские выходим? <...> О Боже! дай мне силы, научи меня не весельем прославлять день Субботний, а покаятельным созерцанием темнин и слабостей своих и приготовлением себя к суду Твоему!»<sup>2</sup> — восклицает в заключение Бюргер. Показательно тут, конечно, подразумеваемое осуждение не столько самой субботы, сколько ветхозаветного Творца, который, как сказано в Быт. 2:3, почил в этот день от всех трудов Своих, а потому и освятил его.

---

<sup>1</sup> Надгробная речь священника и законоучителя 1-го Кадетского корпуса магистра *И. Раевского* // Радуга. 1833. Кн. 5. С. 355.

<sup>2</sup> Радуга. 1833. Кн. 1. С. 60–61.

## Библейская Русь у позднего Гоголя

Амбивалентностью отмечена будет потом и позиция Гоголя по отношению к еврейской Библии — позиция, демонстрирующая в этом пункте впечатляющее расхождение между его романтической прозой 1830-х гг. и поздней дидактикой, которая в значительной степени представляла собой актуализацию пиетистских утопий александровского времени. Вражду к иудейскому Богу и библейским героям в «Тарасе Бульбе» (см. ниже), вообще свои частые антиеврейские выпады он как бы компенсирует восторженным почитанием Ветхого Завета в произведениях середины и второй половины 1840-х гг., где вынашивает совершенно ту же, что и «Радуга» 1830-х, мечту о сакрально-бюрократическом и хозяйственном преображении России. Утопия русской жизни, во втором томе «Мертвых душ» воплощенная в поместье Костанжогло, строится по главам 25–26 Книги Левит<sup>1</sup>. Этот «изумительный муж», воспевающий труд как подражание Творцу, и сам предпочитает изъясняться скрытыми или даже прямыми цитатами из Пятикнижия: «Возделывай землю в поте лица своего, сказано».

В неподцензурном варианте «Записок сумасшедшего» (1834) суббота, увенчавшая покоем библейский шестоднев, и учредивший ее Творец получают еще, как и в «Радуге», враждебное освещение — при том, что иудейский Бог осторожно замещен здесь символическими «раввинами» («Но люди несправедливо ведут счет неделями. Это жида ввели, потому что раввины их в это время моются»). Зато теперь образцово мудрый Костанжогло в своем ветхозаветном благочестии доходит уже до того, что буквально придерживается заповеди о субботнем, седьмом годе: «*Шесть лет работайте сряду, сейте, ройте землю, не отдыхая ни на минуту. Трудно, трудно. Но зато потом, как расшевелите как следует землю, да станет она помогать вам сама <...> у вас, сверх ваших каких-нибудь семидесяти рук, будут работать семьсот невидимых. У меня теперь пальцем не двинут, — все делается само собой*». Смысловая функция пассажа проясняется на фоне Кн. Левит — в ней соблюдение этой и других важнейших заповедей объявлено непременным условием владения страной и процветания ее народа. Поместье Костанжогло — это русская обетованная земля,

<sup>1</sup> См. в моей книге «Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст». Втор., расшир. изд. С. 388, 398–399, 631–632.

живущая по Божьим законам и потому удостоенная небесного попечения: «Когда вокруг засуха, у него нет засухи; когда вокруг неурожай, у него нет неурожая» (ср. Лев. 26:34). Оазис праведного жизнеустройства опоясан безбрежной зоной хаоса — погибающими землями, обитатели которых, забывшие свой долг перед Богом, расплачиваются за грехи разорением, кабальной зависимостью от иноземцев, болезнями и смертью (ср. Лев. 26:15–16; Втор. 28:15–22, 27–28, 35).

А на последних сохранившихся страницах поэмы генерал-губернатор, вступая в сражение со злом и бедами, поразившими страну, приказывает подчиненным спасительную мудрость черпать прямо из Библии — так, словно Гоголь писал все это во времена Александра I и Библейского общества<sup>1</sup>. Затем генерал превозносит еврейский народ как коллективного ее героя и автора:

Эта книга затем, чтобы читалась вечно, не в каком-либо религиозном отношении, нет, из любопытства, как памятник *народа, всех превзошедшего в мудрости, поэзии, законодательстве*, который и неверующие и язычники считают высоким созданием ума, учителем жизни и мудрости.

Чтобы понять, насколько эволюционировала позиция Гоголя, достаточно вспомнить, что до того, в «Арабесках» (1835), описывая Иудею времен Рождества Христова, он тот же самый народ называл «презренным»: «Камениста земля, презренен народ» («Жизнь»).

В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Гоголь уже напрямую сближает русских поэтов с еврейскими пророками. Сама эта аналогия коренится, конечно, в романтическом культе поэта, но у Гоголя она получает сгущенно ветхозаветную окраску, навеянную главным образом Шевыревым (с которым он давно сдружился), но, видимо, также и его критиком Надеждиным. Для Шевырева самая суть еврейской «поэзии» — всепоглощающая любовь к Богу, тщетное, но героическое стремление запечатлеть Его «бесконечность». Шевыревская концепция соединяет в себе эту шеллингианско-романтическую доминанту (быть может, ориентированную здесь на каббалистический *Эйн-Соф*) и *selige Sehnsucht* с православно-исихастской тенденцией, которая от-

---

<sup>1</sup> Ср.: Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 267.

вергала любую попытку запечатлеть божество в пластических и ограниченных формах. Еврейская поэзия, по Шевыреву, «как Иаков, вечно борется с Богом, вечно томится под игом Его бесконечности, вечно стремится выразить ее во всяком слове — и изнемогает под бременем своей задачи. Сии-то усилия дают этой поэзии *характер вдохновенный, лирический, исполинский* <...> Эти усилия несравненно сильнее действуют на душу человека, чем гордое убеждение другой поэзии, более спокойной, которая стремится уловить и изобразить Бога в чувственно-телесном образе». Еврейской лирой, согласно Шевыреву, владеет лишь «неутолимая жажда Бога». Эту любовь к Нему олицетворяет Давид, царь-псалмопевец, благодаря которому «царственные псалмы и песни Богу сделались песнями всеобщими. Так должноствовало быть у евреев; песня, посвященная Богу, стала любимой песнею народа; царь, певец Бога, явился вместе и поэтом национальным»<sup>1</sup>.

Шевыревскую тему вдохновенного лиризма как главной черты Ветхого Завета не оспорил, а только заострил Надеждин, указавший на *«исключительно лирический характер священной еврейской поэзии»*.

В письме к Жуковскому (1845, 1846), включенному в состав «Выбранных мест» в качестве статьи «О лиризме наших поэтов», Гоголь, со своей стороны, противопоставляет творчеству зарубежных стихотворцев вдохновенный русский лиризм, которому придает те же точно библейские свойства, соединяя их вдобавок с исихастской нотой Шевырева. «В лиризме наших поэтов, — говорит тут Гоголь, — есть что-то такое, чего нет у поэтов других наций, именно — что-то *близкое к библейскому*, — *то высшее состояние лиризма*, которое чуждо движений страстных и есть твердый взлет в свете разума, верховное торжество духовной трезвости». Напомним опять, что исихастское визионерство — эта самая «духовная трезвость» или «умное видение» — решительно исключало какие бы то ни было потуги на чувственно-телесное восприятие божества: та же особенность, которую Шевырев приписывал «библейской поэзии».

В гоголевской статье «исполинский» размах еврейской поэзии, педалированный Шевыревым, заменяется отечественным «богатырством», сопряженным с исихастской же богодухновенностью: «Эта богатырски трезвая сила, которая временами даже соединяется с каким-то невольным пророчеством о России, рож-

<sup>1</sup> Шевырев С. История поэзии. С. 222–223, 280–281.

дается от невольного прикосновения мысли к верховному Промыслу, который так явственно слышен в судьбе нашего отечества»; его будущее «может слышать всеслышащим ухом поэзии поэт или же... духовидец».

Другая сторона «высшего лиризма» состоит у Гоголя в том, что шевыревскую любовь еврейского царя-поэта к Богу он заменяет любовью русских поэтов к царю, причем, добавляет он, «от множества гимнов и од царям поэзия наша <...> получила какое-то величественно-царственное выражение». И ниже: «Высшее значение монарха прозрели у нас поэты, а не законоведцы, услышали с трепетом волю Бога создать ее в России в законном виде; оттого и звуки их становятся библейскими всякий раз, как только излетает из уст их слово царь»; «Вот какие у нас делаются дела, — наставляет Гоголь Жуковского. — Как же ты хочешь, чтобы лиризм наших поэтов, которые слышали полное определение царя в книгах Ветхого Завета и которые в то же время так близко видели волю Бога на всех событиях в нашем отечестве, — как же ты хочешь, чтобы лиризм наших поэтов не был исполнен библейских отголосков».

В чем же заключается тот «законный вид», который должен воссоздать в себе российский самодержец? Об этом Гоголь говорит подробно в первоначальной редакции статьи<sup>1</sup>. Настоящий государь «возьмет в образец своих действий действия самого Бога, которые так слышны <...> в истории того народа, который отделил Бог именно затем, чтобы царствовать в нем Самому и показать царям, как царствовать. И как Он небесно царствовал!» — Сразу же следует ссылка на любовь Господа к евреям, призванная, конечно, служить основанием для русского мессианского национализма, исповедуемого автором «Выбранных мест» (к слову сказать, вопреки новозаветному экуменизму, для которого не было «ни эллина, ни иудея»): «Как умел возлюбить Свой народ пуще всех других народов! <...> Он оставил им образцы в помазанных Им же царях Давиде и Соломоне, которые пребывали всем существом своим в Боге, как бы в собственном доме своем».

Проблема, связанная в монархической риторике с тем предпочтением, которое оказывала она ветхозаветным моделям перед евангельскими, решается у Гоголя посредством функционального раздвоения, проецируемого на образ монарха как божества. В согласии с устоявшейся традицией, царь здесь являет собой некий синтез Христа и Саваофа. В основном тексте статьи Гоголь

---

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. ПСС. Т. 8. С. 679–680.

говорит, что государю надлежит, «уподобясь Христу в малейших действиях своей частной жизни, уподобиться еще Богу-Отцу в верховных действиях относительно всех людей. В этой Книге (Библии.— *М.В.*) полное определение монарха, а не где-либо в ином месте. Оно еще не приходило в ум европейским правителям, но у нас его уже слышали поэты, оттого и звуки их становились библейскими».

Вот и Державину присуще было стремление к «библейско-исполтинскому величию», пишет Гоголь в другой статье того же сборника — «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность»; и вообще, только в России предстает «образ человека в таком библейском величии, близком к патриархальному». Обе стороны библейского идеала, ветхозаветную и евангельскую, воплотил в себе Петр Великий (к которому до того, в 1830-х годах, Гоголь относился крайне неприязненно) — монарх, так сказать, вочеловечившийся в повседневном подвижническом труде.

Если у Надеждина еврейская поэзия «*была вся восторг, вся чувство, вся песнь*», то у Гоголя тот же восторг внушен был русской поэзии не Богом, а его земным заместителем — царем, преобразовавшим Россию и воспламенившим ее дух: «*Огонь этот был восторг, восторг от пробуждения <...> Восторг этот отразился в нашей поэзии или лучше — он создал ее. Вот почему поэзия <...> приняла у нас торжествующее выражение, стремясь выразить в одно и то же время восхищение от света, внесенного в Россию, изумление от великого поприща, ей предстоящего, и благодарность царям, того виновникам*».

Как известно, подобные пассажи вызвали саркастическую отповедь Белинского в его знаменитом письме: «Замечу только одно: когда европейцем, особенно католиком, овладевает религиозный дух — он делается обличителем неправой власти, подобно еврейским пророкам, обличавшим в беззаконии сильных земли. У нас же наоборот, постигнет человека, даже порядочного, болезнь, известная у врачей-психиатров под именем *religiosa mania*, он сейчас же земному богу подкурит больше, чем небесному, да еще так хватит через край, что тот хотел бы наградить его за рабское усердие, да видит, что этим скомпрометировал бы себя в глазах общества... Бестия наш брат, русский человек!»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Белинский В.Г.* Эстетика и литературная критика: В 2 т. Т. 2. М., 1959. С. 637. Забавная подробность этого советского издания состоит в том, что «еврейские пророки» заменены здесь «европейскими».

Однако «религиозный дух» овладел Гоголем еще задолго до того, в первом томе «Мертвых душ», где о любви к царю пока не говорилось ни слова. Шевыревские рассуждения о бесконечности Бога как главной теме еврейской «лирической поэзии», здесь заменялись гимном бесконечной Руси, причем эта ее необъятность получала сакрально-метафизический статус, роднящий ее с самим божеством, пекущимся о любимой им стране. В свой собственный образ автор поэмы уже вобрал то библейско-пророческое величие, которое в «Выбранных местах» он придаст русским поэтам. Более того, в гоголевской поэме облик вещего повествователя уже строится с прямой цитатной опорой на пророческие речения. Ср. фразу: «А уже главу осенило грозное облако, чреватое грядущими дождями» с библейскими стихами: «Польется, как дождь, учение мое» (речь Моисея во Втор. 32:2); «Как дождь и снег нисходят с неба <...> так и слово Мое» (Ис. 55:10); «Он придет к нам, как дождь, как поздний дождь оросит землю» (Ос. 6:3). С библейским пафосом Гоголя, естественно, согласуются повествующие о «Божьем чуде» заключительные строки поэмы — те, в которых Русь «мчится, вся вдохновенная Богом».

Как бы ни расходился автор в своих националистических наитиях с более умеренными формами официального мессианизма, это его представление о России как новом богоизбранном царстве оставалось частью патриотического консенсуса. Юная, могучая, необъятная православная Россия, сохранившая, как принято было говорить, первоначальную чистоту евангельской веры, не просто наследовала богоизбранному Израилю — соединяя в себе церковь и царство, она сама становилась и вселенским — «кафолическим» — Новым Израилем, призванным вести за собой все человечество, обгоняя «другие народы и государства».





**ГЛАВА 5.  
ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ  
ПРЕДПОСЫЛКИ ЕВРЕЙСКОГО ОБРАЗА**



## Наступление на еврейство: администрация, общество, литература

Конечно, при таких амбициях Израиль обветшалый, талмудический мог рассматриваться лишь как курьезный конкурент, несуразный соперник на путях реализации чиновничьей национально-религиозной утопии. Если с начала 1820-х гг. позиция Александра I в еврейском вопросе становится все более агрессивной<sup>1</sup>, то при его преемнике, одержимом идеей унификации, преследования нарастают уже лавинообразно<sup>2</sup>. Как на практике выглядел воспетый в 1835 г. Грановским указ, «великодушно открывший им поприще воинской славы», поведал спустя много лет Герцен. Позволю себе, по примеру Станиславски, процитировать это его печально известное свидетельство из «Былого и дум». В том же самом 1835 году его везли в вятскую ссылку, и по дороге он разговорился с одним пожилым «этапным офицером».

— Кого и куда вы ведете?

— И не спрашивайте, индо сердце надрывается; ну, да про то знают першие, наше дело исполнять приказания, не мы в ответе; а по-человеческому некрасиво.

— Да в чем дело-то?

---

<sup>1</sup> Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. С. 282–291; Фельдман Д.З. Страницы истории евреев России XVIII–XIX веков. С. 93–98.

<sup>2</sup> См., в частности: Фельдман Д.З. Указ. соч. С. 100.

— Видите, набрали ораву проклятых жиденят с восьми-девяти-летнего возраста. Во флот, что ли, набирают — не знаю. Сначала было их велели гнать в Пермь, да вышла перемена, гоним в Казань. Я их принял верст за сто; офицер, что сдавал, говорил: «Беда, да и только, треть осталась на дороге» (и офицер показал пальцем в землю). Половина не дойдет до назначения, — прибавил он.

— Повальные болезни, что ли? — спросил я, потрясенный до внутреннейности.

— Нет, не то чтоб повальные, а так, мрут, как мухи; жиденок, знаете, эдакой чахлый, тщедушный, словно кошка ободранная, не привык часов десять месить грязь да есть сухари — опять чужие люди, ни отца, ни матери, ни баловства; ну, покашляет, покашляет, да и в Могилев. И скажите, сделайте милость, что это им далось, что можно с ребятишками делать? <...>

Привели малюток и построили в правильный фронт; это было одно из самых ужасных зрелищ, которые я видал, — бедные, бедные дети! Мальчики двенадцати, тринадцати лет еще кой-как держались, но малютки восьми, десяти лет... Ни одна черная кисть не вызовет такого ужаса на холст.

Бледные, изнуренные, с испуганным видом, стояли они в неловких, толстых солдатских шинелях с стоячим воротником, обращая какой-то беспомощный, жалостный взгляд на гарнизонных солдат, грубо ровнявших их; белые губы, синие круги под глазами показывали лихорадку или озноб. И эти больные дети без ухода, без ласки, обдуваемые ветром, который беспрепятственно дует с Ледовитого моря, шли в могилу.

И притом заметьте, что их вел добряк офицер, которому явно было жаль детей. Ну, а если б попался военно-политический эконом?

Я взял офицера за руку и, сказав: «Поберегите их», бросился в коляску; мне хотелось рыдать, я чувствовал, что не удержусь...

Какие чудовищные преступления безвестно схоронены в архивах злодейского, безнравственного царствования Николая! Мы к ним привыкли, они делались обыденно, делались как ни в чем не бывало, никем не замеченные, потерянные за страшной далью, беззвучно замороженные в немых канцелярских омутах или задержанные полицейской цензурой<sup>1</sup>.

Как раз тогда, с середины 1830-х — т. е. через восемь лет после указа о кантонистах — и вплоть до Крымской войны, следует эс-

<sup>1</sup> Герцен А. Былое и думы. В 2 ч. Ч. 1. М. 1969. С. 202–203.

калация всевозможных репрессивных и «воспитательных» мер<sup>1</sup>, с которыми согласуются культурные приоритеты. Даже такой юдофоб, как Булгарин, сетует на то, что цензура препятствует изображению положительных еврейских персонажей: «Повесть, в которой жид представлен добродетельным человеком (хотя в той же повести ни один христианин не представлен злым), почтена безнравственной, потому что жида не могут и не должны быть добродетельными»<sup>2</sup>. В 1841 г., уже в третий раз, был запрещен к публикации «Российский Жилбаз» В. Нарезного. Цензор А. Фрейтаг поставил покойному писателю на вид то обстоятельство, что «в целом романе все без исключения лица дворянского и высшего сословия описаны самыми черными красками; в противоположность им многие из простолюдинов, и в том числе жид Янька, отличаются честными и неукоризненными поступками»<sup>3</sup>.

Негодование цензуры можно понять. В самом деле, «жид Янька» наделен был величайшими достоинствами. Герой-христианин, друг Яньки, так оплакивает его кончину:

Не нужно сказывать, что ощутила тогда душа моя. Если бы сгорели поля мои, побиты были градом сады и огороды, если бы отнялась половина самого меня,— я не столько бы поражен был. Бросаясь на колени, поцеловал я охладевшие уста его и с горькими на глазах слезами, простерши руки к небу, воззвал с умилением: «Сыне Бога Живого! Неужели Ты отвергнешь от трапезы Твоей душу сего страдальца, потому что он не познал Тебя? Помилуй! Помилуй!»

Как ни возмущен был я в духе, однако вспомнил, что довольную услугу сделаю христианам, когда от взора их укрою труп Яньки, дабы не обесчестить их, дав случай оказать изуверство свое над бездыханными остатками праведного еврея. Я взял его в объятиях, отнес в свой садик <...> Я вырыл яму подле шиповника и с благоговением опустил в нее почтенные остатки доброго еврея. Всю ночь провел я в молитвах у сей могилы об успокоении души его.

Но в ту же ночь местные христиане сумели все же надругаться над прахом покойного.

---

<sup>1</sup> См. обо всём этом: *Stanislawski M. Tsar Nicholas I and the Jews; Дубнов С. М.* Указ. соч. Т. 2. С. 152 сл.

<sup>2</sup> *Булгарин Ф.* О цензуре в России и о книгопечатании вообще // Цит. по: *Алтунян А. Г.* «Политические мнения» Фаддея Булгарина: Идеино-политический анализ записок Ф. В. Булгарина к Николаю I. М., 1998. С. 179.

<sup>3</sup> Цит. по комментарию Ю. В. Манна в кн.: *Нарежный В. Т.* Соч. В 2 т.: Т. 1. М., 1983. С. 610.

Пристанища у меня нет, и потому могила Яньки пусть на первый случай будет моим изголовьем. Я прихожу к ней и — ужас! — вижу, что труп его вырыт из земли и обезображенный лежит на поверхности. Таковая злоба и бесчеловечие лишили меня совершенно рассудка. Я торжественно предал проклятию всех обитателей фалалеевских, решился оставить свою родину — и оставить навсегда<sup>1</sup>.

Однако Нарезный жил еще в наивную доромантическую пору. В последующие времена такие чувства были бы попросту немислимы. Конечно, уваровско-николаевская цензурная политика в этом вопросе требует специального изучения, однако, решающую роль играла здесь позиция самих писателей-романтиков, вкусы которых по большей части счастливо совпадали со вкусами цензоров. Кроме того, как мы уже не раз убеждались, цензурный запрет был куда менее актуален для журналистики — прежде всего импортной или компилятивной, — да и для переводной литературы, где еврею быть добродетельным все же дозволялось. Поднадзорная русская публицистика свой бдительный консерватизм обычно соединяла с умеренным просветительским «прогрессизмом» (сочетание, в значительной мере ориентированное на самого Уварова). Естественно, что официально она обличала «средневековые предрассудки», и делала это с такой же охотой, с какой романтическая ностальгия черпала в них вдохновение для своих исторических, этнографических или фольклористических фантазий.

Пушкин — публицист и критик не обязан был разделять верования своего Гусара, летавшего на шабаш и пререкавшегося с ведьмой. Соответствующее жанровое разграничение мы находим, к примеру, в одной из «Песен западных славян» — «Битве у Зеницы-великой»: «Перешли мы заповедную речку, / Стали жечь турецкие деревни, / А жидов на деревьях вешать». К последнему стиху Пушкин почти сочувственно прилагает комментарий из Мериме: «Жиды в турецких областях суть вечный предмет гонения и ненависти. Во время войны им доставалось от мусульман и христиан. Участь их, замечает В. Скотт, походит на участь летучей рыбы».

Иначе говоря, в словесности тех лет наличествует своего рода разделение труда. В целом проза и поэзия к своим еврейским персонажам относятся несравненно враждебнее, чем историография, эссеистика и литературная критика — к евреям древним,

---

<sup>1</sup> Указ. соч. С. 584–585.

средневековым или современным, живущим на Западе, которые для русского читателя выглядели все же чем-то потусторонним — далекой и загадочной экзотикой, никак не соприкасавшейся с привычной жизнью. Можно было превозносить «библейскую поэзию» или, как Булгарин (а потом и многие другие юдофобы), восхвалять Генриха Гейне — но отнюдь не его здешних соплеменников, угодивших под перо отечественных беллетристов.

Наиболее агрессивный или уничижительный подход заметен как раз у второсортных авторов, которые свой провинциальный сервиллизм и заискивание перед властью имущими компенсировали сладострастным измывательством над бесправными жителями черты оседлости. Такая двойственность распространялась, конечно, не только на евреев, и характерно, в частности, что один из самых ненасытных жидоедов, Р. Зотов те же полярные чувства переносит на родную русскую жизнь: подобострастный восторг — на высокое начальство, богдыханское презрение — на людей подневольных. Достаточно будет сослаться на два его сочинения, поскольку в обоих появится и еврейская (антиеврейская) тема. Весьма положительный, даже идеальный герой пьесы Зотова «Приезд вице-губернатора» обращается со своим камердинером только так: «Убирайся, дурак, к черту!»; «Что ж ты стал, болван!»; «Не рассуждай, дурак, и делай, что велят!»<sup>1</sup> А персонаж его романа «Леонид», образцовый офицер Зоркин, в той же точно манере распекает своего лучшего подчиненного Варлама, который дерзнул поделиться с ним своими мыслями о ходе битвы: «За это умное суждение стоишь ты ста фухтелей, скотина. Твое ли дело умничать, болван?»

Зато к императору главный герой книги подступает, словно к раке с мощами, — «преклоняя колено с благоговением и робостью». Государь недоумевает, как Леониду удалось так быстро его нагнать с депешей — ведь это физически невозможно. Тот отвечает просто и вдохновенно: «“А я летел, ваше величество. Усердие верноподданного придало мне крылья <...> Я все забываю, видя ваше величество и испытав монаршую ко мне милость” <...> Леонид опять преклонил колено, схватил другую опущенную руку императора, с восторгом облобызал ее и вышел»<sup>2</sup>. Своих еврей-

<sup>1</sup> Цит. по: Сто русских литераторов. СПб., 1839. С. 209.

<sup>2</sup> Зотов Р.М. Леонид, или Некоторые черты из жизни Наполеона. М., 1994. С. 128, 566. Речь идет здесь об Александре I, но с таким же молитвенным благоговением герой относится и к его врагу — Наполеону, полагая, что жизнь вообще любого монарха «священна для русского». О Зотове и его романе см. *Альтшуллер М.* Эпоха Вальтера Скотта в России. СПб., 1996. С. 193–200.

ских персонажей Зотов, естественно, осыпает теми или иными «фухтелями» на каждом шагу.

У более вменяемых авторов проступает все же некоторая дифференциация. В тогдашней беллетристике преобладает бегло пренебрежительная (чаще шаржированная, реже — благодушная) рисовка эпизодических еврейских фигур, особенно современных: всевозможных извозчиков, портных, цирюльников, мелких торговцев, шинкарей. Но лишь только вводится в дело овеванный легендами и экзотикой исторический материал или же резко повышается удельный вес какого-либо еврейского лица, как вместе с укрупнением плана срабатывает механизм демонизации, приводимый в действие религиозными шаблонами и юдофобским фольклором<sup>1</sup>. И тут, на правах романтического выражения «народной души», литература Золотого века немедленно начинает озвучивать самые архаичные страхи общества, его наследственные «предрассуждения»; она выплескивает наружу то, что веками копилось в недрах религиозного мироощущения. Конечно, еврейская тема в огромной степени подсказывалась извне, но влияние шло не только со стороны цивилизованной Англии или Франции; многое поставляла соседняя — как украинская, так и польская — традиция, вобравшая в себя мощные ресурсы средневековой и барочной юдофобии<sup>2</sup>.

В России эти воздействия тоже укоренялись с легкостью, ибо падали на добротную почву, обильно унавоженную старинной враждой к иудаизму и к еврею как воплощению предельной чуждости, а корректировались лишь реальными впечатлениями, в основном спорадическими. Их благотворное влияние, однако, не

---

<sup>1</sup> См., в ряде статей *О. Беловой*: «У нас от жидоу узяли звичай: як пьюць — гаварыць “шалом”». Славяне и евреи о «своих» и «чужих» календарных праздниках // Солнечное сплетение. 2000. № 14–15; «Про хапуна, я думаю, и вы слышали...» // Там же. 2001, № 16–17; О «жидах» и «жидовской вере» в народных представлениях восточных славян // Свой или чужой? Евреи и славяне глазами друг друга. М., 2003.

<sup>2</sup> Наибольшее воздействие, видимо, оказывали с XVIII в. польские книжные и фольклорные схемы. См., в частности: *Ben-Sasson H.H.* Trial and Achievement, Jerusalem, 1974. P.248–250; *Tazbir J.* Anti-Jewish Trials in Old Poland // Studies in the History of the Jews in Old Poland. In Honor of Jakob Goldberg / Ed. by A.Teller. Scripta Hierosolymitana. Jerusalem, 1998. Vol. XXXVIII. P. 233–245; *Kalik J.* The Attitudes Towards the Jews in the Christian Polemic Literature in Poland in the 16–18<sup>th</sup> Centuries // Jews and Slavs, 2003. Vol. 11). Характерно, что основные мотивы польского антисемитского фольклора сохраняют поразительную застылость до сегодняшнего дня. См.: *Cala A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. Jerusalem, 1995. Ch. 4, 5.



следует переоценивать. Не так уж много водилось здесь добродушных офицеров вроде того, о котором вспоминает Герцен. Чаще встречался другой типаж, представленный пушкинским Зуриным и сохранивший всю свою актуальность в последующие времена: «В походе, например, придешь в местечко; чем прикажешь заняться? Ведь не все же бить жидов. Поневоле зайдешь в трактир и станешь играть на биллиарде»<sup>1</sup>. Побои повсеместно использовались и для поощрения еврейской активности, порой вместе с другими средствами. В рассказе Джигитова (псевдоним В.П. Титова — любомудра, а потом видного российского дипломата) «Стоянка около Бердичева» нетерпеливый офицер, симпатичный автору, следующим способом стимулирует своего Янкеля: «Толчком ноги разбудил он спавшего в передней засаленного фактора, отправил его за лошадьми и ускорил его походку серебряным рублем и тычком в зубы». Последующее «приказание было приправлено беленькой, с бешенством брошенной ему в нос, и сильной пощечиной. И то и другое оживило проворного жида»<sup>2</sup>.

Говоря о николаевской эпохе, Саул Гинзбург подчеркивал:

Приниженному до крайности положению евреев с точки зрения и закона, и административной практики описываемого времени вполне соответствовало то отношение, которое в жизни встречало еврейское население со стороны окружающего его христианского общества. Общественный строй, покоившийся на крепостном праве <...> далеко не представлял собою почвы, пригодной для развития уважения к человеческой личности вообще и еврею в частности. Легко представить себе, как мало общественная атмосфера того времени гарантировала от обид и поруганий еврея, так урезанного в своих правах. Существо столь беспомощное и робкое, как еврей, было наиболее подходящим объектом для проявления «жестоких нравов» того времени, и издеваться над ним при желании всякий мог вдоволь. Обрезать «жидку» пейсы или бороду, вымазать ему лицо са-лом — такие подвиги считались тогда только невинным удалством.

---

<sup>1</sup> Судя по хронологии «Капитанской дочки», зуринские визиты в местечко были чистейшим анахронизмом: к тому времени Польша еще не была разделена, так что захаживать было некуда. «Бить жидов» в России начали позже. А. Осповат, который указал мне на многие другие преднамеренные пушкинские анахронизмы (маркирующие фикциональность текста), в устном сообщении отметил автоцитатный характер зуринской реплики, отсылающей к «Черепу»: «Там спесиво/ В трактирах стал он пенить пиво <...>/ Стихи писать да бить жидов».

<sup>2</sup> Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1837. № 18. С. 170.

Немногим лучше было и отношение тогдашней литературы к еврею; тип еврея в литературных произведениях того времени неизменно служил олицетворением коварства, жестокости, предательства, одним словом, всевозможных пороков, доступных воображению беллетриста, и тип этот с рвением разрабатывался тогдашней пишущей братией. Начиная с «презренного еврея» в «Черной шали» Пушкина и известных еврейских типов в гоголевском «Тарасе Бульбе», в литературе описываемого времени проходит длинный ряд еврейских персонажей, неизменно сопутствуемых сводничеством, контрабандою, шинкарством, подделкою монеты и т.п. чертами <...> Беря в руки «нравоописательные» романы того времени, вы относительно большинства их заранее можете предсказать, что если в произведениях фигурируют какие-либо козни, то проистекают они от еврея, и если выступает на сцену действующее лицо, наделенное всевозможными смертными грехами, то таковое — непременно с кличкою «еврей» либо же субъект, коварно скрывающий свое еврейское происхождение, которое, однако, в конце концов победоносно разоблачается автором<sup>1</sup>.

## «Почва Ветхого Завета»

Тогда же, где-то со второй половины 1830-х гг., правительство, по словам Д. Эльяшевича, окончательно укрепилось в том мнении, «что главным источником “испорченности евреев” является иудейская религия в той ее форме, которую она обрела под влиянием Талмуда. Именно Талмуд был признан тем главным злом, с которым следовало бороться <...> Официальной позицией стало то, что Талмуд, “удалившись от почвы Ветхого Завета, вводит в заблуждение евреев, подтверждая свои суеверия ссылками на такие места в Библии, которых там вовсе нет”»<sup>2</sup>. Это убеждение, усвоенное властями при радушном содействии некоторых маскилов и давней христианской традиции, таило в себе, однако, роковые несообразности. Оно шокирующе расходилось с тем крайне настороженным отношением к самому Ветхому Завету,

<sup>1</sup> Гинзбург С.М. Минувшее. Исторические очерки, статьи и характеристики. Пг., 1923. С.15–16.

<sup>2</sup> Эльяшевич Д.А. Правительственная политика и еврейская печать в России. С. 194.

которое выказывало духовное начальство, как только ставился вопрос о его переводе с еврейского языка на русский. Сильнейшее опасение вызывал именно «прообразовательный» материал Писания, который как-то улетучивался при любой попытке точного изложения<sup>1</sup>.

В те самые годы, когда правительство вознамерилось вернуть евреев от Талмуда к Св. Писанию, профессор Петербургской духовной академии протоиерей Павский (по «Еврейской грамматике» которого учился Надеждин) на своих занятиях увлеченно переводил с иврита и комментировал книги Ветхого Завета. В 1838 г., когда он уже покинул академию, его бывшие студенты стали литографировать и распространять эти переводы; тексты расходились в других духовных академиях, а также среди священников. В конце 1841 г. разразился невероятный скандал, подробности которого я заимствую из книги М. Рижского. Доносчик, иеромонах Агафангел (Соловьев) — впоследствии архиепископ Волынский — с негодованием писал о работе Павского: «Христианин, обратившийся к переводу в поисках слова Божия, с плачем отходит, находя в нем не глаголы Бога живого, но злоречие древнего Змия»; «Читателя поражают прежде всего заблуждения, касающиеся пророчеств, относящихся к Иисусу Христу и Его церкви. Читая перевод, не видишь ни одного предсказания о Его Божественном Лице. Если же где и захотели бы видеть, по причине ясного описания свойств и действий Спасителя, и с совершенною точностию повторяемого евангелистами, то переводчик предлагает к таким местам замечания, давая совершенно иной смысл речам пророков».

Ничуть не пленяла духовное начальство и «библейская поэзия», тоже воодушевлявшая Павского<sup>2</sup>. Даже митрополит Московский Филарет (Дроздов), в принципе поддерживавший идею переводов, строго осудил его за то, что тот «превратил пророков в стихотворцев и совершенно уничтожил пророчества о Христе». Тогда же томский архиепископ наложил епитимью на архиманд-

---

<sup>1</sup> Наличие этой проблемы может на своем опыте подтвердить и автор данной книги, принимающий участие в новом переводе еврейской Библии на русский язык

<sup>2</sup> Вместе с тем, как напоминает Эльяшевич, гебраистическая ученость Павского «базируется на представлении о превосходстве православия» над иудаизмом; соответственно, он ранее энергично поддержал Я. Липса в его походе против еврейской печати. См.: *Эльяшевич Д.А.* Указ. соч. С. 187–188. Об истории с Павским см. также: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 194–195.

рита Макария (Глухарева) за самовольные переводы Писания с еврейского на русский<sup>1</sup>. Работа над т.н. Синодальным переводом началась только после смерти Николая I, но еще в 1845 г. Филарет заранее оговорил ее рядом условий, в решающих случаях отдававших предпочтение Септуагинте:

Текста семидесяти твердо надлежит держаться дотоле, доколе не представится важной причины перейти под руководство текста еврейского <...> Особенным признаком истинного чтения в тексте семидесяти может служить соображение, открывающее, что несогласное с греческим еврейское чтение дает ложный смысл <...> Если какого места Ветхого Завета, читаемого по тексту семидесяти, смысл определен согласным толкованием святых отцов как пророчесственный о Христе, а нынешний еврейский текст сего места представляет иное чтение, пророчесственному значению неблагоприятствующее, то в сем случае согласное свидетельство древних отцов дает основание не доверять подлинности нынешнего еврейского чтения<sup>2</sup>.

Николаевской администрации, которая заботилась о спасении еврейства, такие сомнения, однако, в голову не приходили. Борьба с Талмудом велась как для ассимиляции иудеев, так и в надежде на их последующее приобщение к самоочевидным «прообразовательным» истинам Ветхого Завета. Не настораживало власти и то странное обстоятельство, что симпатичные им караимы, решительно отвергавшие Талмуд (а потому, согласно общему мнению, значительно превосходившие иудеев «в нравственном отношении»), так и не обратились в христианство.

В 1835 г. в Петербурге вышла книга выкреста Ошера Тёмкина «Путь очищенного к познанию истинной веры» (с еврейским текстом), написанная «с одобрения могилевского епископа Гавриила» и, как отмечает Эльяшевич, до публикации представленная виленским генерал-губернатором Николаю I. «Императору она настолько понравилась, что он распорядился не только издать ее с русским переводом, но и бесплатно раздать духовенству западных губерний, а О. Тёмкину выдать 1000 руб. и рассмотреть вопрос о назначении его цензором еврейских сочинений»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Эти переводы собраны в издании, выпущенном «свидетелями Иеговы»: Священное Писание. Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania, 1996.

<sup>2</sup> *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. С. 141–143, 160–161.

<sup>3</sup> *Эльяшевич Д.* Указ. соч. С. 163.

Русские писатели относились к Талмуду не лучше правительства, а знали о нем еще меньше, зато превосходно обходились без всякой конкретики и без всяких экспертов. Разоблачительному пафосу это ничуть не мешало, и, например, Дм. Ознобишин в 1830 г. укоризненно восклицал:

Как скудны все твои затеи,  
Твои пророчества, Талмуд!  
Сыны печальной Иудеи  
Давно в смирении их ждут<sup>1</sup>.

Ввиду слабого знакомства с «затеями» образ еврея русская литература возвращала именно на привычную ей «почву Ветхого Завета», давая ему при этом трактовку, весьма далекую от той, какую она получала у Юнга-Штиллинга и других филосемитов, — но зачастую и от той, что придерживалась православная церковь. Злостно игнорируя христианский догмат о замене упраздненного еврейского Закона Евангелием, а ветхого Израиля — новым, постбиблейские иудеи в этой словесности все еще претендуют на свою избранность, продолжая апеллировать к древним обетованиям из той Книги, к протагонистам которой они себя возводят<sup>2</sup> и высоким слогом которой изъясняются. В «Последнем Новике» Лажечникова даже выкрест, псевдомонах *Авраам*, похваляясь в беседе с другим выкрестом, Никласзоном, умением обманывать «христианских собак», ссылается, в подтверждение своих слов, на племенного «Бога Якова и *Авраама*».

Правда, иудейско-ветхозаветное красноречие нередко профанируется за счет обильных полонизмов, курьезного акцента и неперемного «вей измир» (а чаще «вей мир» либо просто «вей») как фирменного знака национального колорита. Еврейский (т.е. идишский) выговор персонажам давался легко: русское *ш* достаточно было заменить на *с*, *ж* — на *з*, а *з* — на *ц*. В результате получалось что-нибудь вроде тех восклицаний, которые издает Авраам у Лажечникова: «О вей, о вей! Не знаю, как и помощь»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ознобишин Д.П. Стихотворения и поэмы: В 2 т. Т. 1. М., 2001. С. 335.

<sup>2</sup> В «Бурсаке» Нарезного среди прочих евреев действует персонаж с именем хотя и доеврейским, но образцово ветхозаветным — «жид Хам» (никакой особой вредоносности он, впрочем, не выказывает).

<sup>3</sup> Автор поясняет в примечании: «Хотя монах говорил с Никласзоном по-немецки, но я старался в переводе Авраамовой речи удержать несколько жидовский выговор русского языка». — Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 1. М., 1963. С. 246

Гораздо важнее, что резко отрицательное освещение таких постбиблейских фигур, в сущности, подразумевало дискредитацию самого Ветхого Завета, законсервированного лишь для «прообразования», поучительных параллелей и красот державной риторики. Иными словами, библейские фигуры будто расслаивались: все свое гомилетическое величие они отдавали российским государям, а весь свой негативный потенциал оставляли в удел еврейским персонажам русской литературы. Одно дело — мудрый Николай Павлович в должности казенного Соломона, совсем другое — коварный и хитрый Соломон в «Скупом рыцаре» или пронырливый гоголевский Мардохай, которого за мнимую мудрость его соплеменники сравнивают с тем же иудейским царем. (Ведь по средневековой традиции Соломон воспринимался и как персонаж, связанный с еврейским чародейством и бесовщиной; какие-то отголоски этих воззрений ощутимы у обоих русских писателей<sup>1</sup>.) Так, без лишней огласки, переосмысляются вообще все еврейские герои Библии. Идентифицируясь с ними, постбиблейские иудеи отбрасывают зловещую тень назад, на своих предков и предшественников или, вернее, возвращаются к ним, в ночные недра Ветхого Завета, еще не высветленные христианско-аллегорической перспективой.

Библейский законоучитель и чудотворец Моисей, который у Микеланджело был увенчан *рогами* — т.е. лучами (в согласии с ивр. *карнаим* — лучи / рога), преображается у Дуровой в сатанинского каббалиста — могучего *Рогача*, или Воймира (имя подобрано, конечно, с оглядкой на стереотипное «вей мир»). Божественное сияние Моисеева лика, утраченное древних евреев, заменено черным огнем ада, которое повергает в ужас христианских созерцателей: «Необычайная чернота лица, кровью налитые глаза и два возвышения по сторонам лба делают его похожим на злого духа и наводят ужас на всякого, кто смотрит на него попристальнее, а особенно ночью...»<sup>2</sup>

Если в христианско-литургической традиции праматерь

<sup>1</sup> Джошуа Трахтенберг в своей классической книге отмечает, что в период Средневековья фигура Соломона как повелителя демонов, ввиду отождествления последних с евреями, была переосмыслена в качестве сатанинского еврейского владыки. См.: *Trachtenberg J. The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism.* Philadelphia; Jerusalem, 1983. P. 25.

<sup>2</sup> *Александров (Дурова Н.А.).* Гудишки. Ч. 4. С. 119. Еще одна параллель: Моисей выводил свой народ из Египта в Землю Обетованную — Рогач заводит вверившихся ему путников в болото.

Рахиль, плачущая о детях своих, предвещала избивание младенцев Иродом (Мф. 2:18) и вместе с тем «прообразовывала» скорбь Богородицы по распятому Сыну, то у Гребенки в романе «Чайковский» (1843) современная Рохля (простонародно-идишская форма имени Рахиль) предпочитает неустанно и безжалостно мстить христианам, лишившим ее детей: она залечивает своих христианских пациентов насмерть. Но Рохля, как и Рогач, всего лишь действует в строгом соответствии со стереотипом «ветхозаветной жестокости», предшествовавшей христианским заповедям о милосердии и прощении.

Другой пример символического переистолкования дает имя Иаков (правильнее было бы — Яаков), носитель которого получил, согласно Быт. 32:28, также имя *Израиль*, ставшее обозначением всего избранного народа, — напомним хотя бы о шевырёвских рассуждениях насчет «библейской поэзии как борьбы Иакова с Богом». С выпренно-патриотической узурпацией этого, всегда подразумеваемого, двуединства Иаков — Израиль мы уже встречались в стихах С. Глинки («Бог Иаковль — Бог России»), где Россия заступает место Израиля. Но тот же библейский пафос получает резко негативное звучание там, где речь идет о крушении исконного, ветхозаветного Израиля, погрязшего в грехах, — например, в стихотворении П. Ободовского «Падение Иерусалима»:

Врага ополчая, каратель незримый  
Развеет *преступных Иакова чад*,  
Как пепел, грозой на поля разносимый,  
И с треском рассыплется царственный град<sup>1</sup>.

Сохраняя свои библейские привязки, эта тема падшего Израиля принимает далеко не столь торжественный вид, когда на авансцену выдвигается его убогий потомок, скитающийся по чужбине. У Н. Андреева нетерпеливый путешественник спрашивает своего извозчика — какого-то безымянного еврея: «Где же Софиевка? — *Израиль* обернул голову, улыбнулся, пожал плечами (это привычка жидов), поправил свою шляпу, ударил бичом по лошадям и через две минуты, остановив тощих рысаков, сказал: “Извольте-с, выходить, все-с благородие! Вы в Софиевке”»<sup>2</sup>. Очень часто, как у Гоголя в «Тарасе Бульбе», еврея зовут *Янкель* —

<sup>1</sup> Поэты 1820-х — 1830-х годов. Т. 1. Л., 1972. С. 443.

<sup>2</sup> *Андреев Николай*. Софиевка (Статья из моих путевых записок) // Московский телеграф. 1833. Ч. 50. № 5. С. 69.

ведь это просто идишизированная форма имени Иаков. Тем самым гоголевский «жид» олицетворяет весь *народ Израиля*. Это была уже устоявшаяся символика: ср. Янкеля у Мицкевича в «Пане Тадеуше», а еще раньше — у Ф. Глинки в рассказе «Лука да Марья», у Рылеева в набросках трагедии «Богдан Хмельницкий» — или благородного еврея Яньку (он же Янька Янкелиович) у Нарезного. Соответственно, у Гоголя в соседних строках высмеиваются «бедные сыны Израиля, потерявшие все присутствие своего и без того мелкого духа».

Конечно, «жидовская трусость», клишированная здесь и во многих других текстах (см. ниже), была производной от реальной забитости еврейской массы, подвергавшейся повсеместному духовному, административному и физическому террору; но, кроме того, она была прозрачной аллюзией и на библейское проклятье (за неисполнение законов Торы), сопряженное с изгнанием на чужбину: «Оставшимся из вас пошлю в сердца робость в земле врагов их, и шум *колеблющегося листа погонит их*» (Лев. 26:36). Ср. у Сомова: «Жид Гершко шел одиноко по дороге; он часто останавливался, *вслушиваясь* в вой ветра и *шелест желтых осенних листьев*, падавших на землю и крутившихся по дороге; *робея при малейшем шорохе*, он готов был затаиться в глуши». Та сцена у Гоголя, где Янкель понапрасну убегает от Бульбы — «Долго еще бежал он без оглядки между козацким табором и потом далеко по всему чистому полю, хотя Тарас вовсе не гнался за ним», — и все ее последующие варианты, включая чеховскую «Скрипку Ротшильда», есть сюжетная реализация другой угрозы из Пятикнижия: «*И побежите, когда никто не гонится за вами*» (Лев. 26:17).

В этом негативном ключе реинтерпретируются любые библейские темы — например, иудейское обрезание, телесно «прообразовавшее», согласно церковной догматике, духовный союз Бога с человеком (да и в церковных календарях — как православных, так и католических — под датой 1 января значился не Новый год, а Обрезание Христово). Но в романтической словесности это таинство подчеркнуто низводится к своей изначальной еврейско-плотской природе, получая меркантильный аналог. Не подлежащее литературному упоминанию, оно символически замещается *обрезанием золотых монет*, которым заняты у кн. Шаховского Лейба (в комедии «Игроки»), у Булгарина — Мовша (в «Иване Выжигине») и прочие «потомки Иуды», включая тех, что выведены у Лажечникова в «Последнем Новике». А возвышенный герой «Абадонны» Н. Полевого, поэт Рейхенбах, с горечью и сарказмом



бичует свою эпоху — бездушную и расчетливую: «Наш век — монета, истертая употреблением, обрезанная, выравненная жидами и меновщиками»<sup>1</sup>.

Согласно русским писателям, в своем интимном кругу еврейские конспираторы с готовностью подтверждают правоту юдофобов (нелицеприятно аттестуя себя на манер поганого царя в бытине: «Я, собака Калин-царь»). Даже в беседе с иноверцами они охотно признают свою национальную вину за распятие Иисуса: «Мы, нецестивые евреи, распинали вашего Христа», — между делом вспоминает лажечниковский Авраам<sup>2</sup>. Согласно О. Сомову («Гайдамак. Малороссийская быль») и многим другим авторам, евреи сами именуют себя «сынами Иуды». Опять-таки, это самоназвание в романтической литературе всякий раз балансирует между отсылкой к еврейскому патриарху и к еврейскому предателю; вернее сказать, по прообразовательной церковной модели, усвоенной романтизмом, первый Иуда легко трансформируется во второго, с которым тогдашние писатели постоянно отождествляют евреев (зато остальные апостолы того же происхождения, неповинные в предательстве, с ними никогда не ассоциировались). Бывает, правда, что *иудеи*, по свойственному им скудоумию, не понимают этого своего тождества с предком-предателем и протестуют против него, претендуя на человеческое достоинство. Так, в «Игроках» кн. Шаховского (1828) комический мошенник Лейба в споре с русским купцом просит, чтобы тот называл его евреем, а не жидом и обращался к нему по имени, а не по национальной кличке:

Нет, я честной еврей <...>  
Який я жид и почему Иуда?  
Я Лейба Лазарич<sup>3</sup>.

Высмеивание этого имени у Шаховского было, очевидно, специфической формой его благодарности соавтору по «Деборе» — Лейбу Неваховичу<sup>4</sup>, после крещения ставшему Львом Николаевичем. Однако смакуемая здесь еврейская тяга к русификации

<sup>1</sup> Полевой Николай. Абадонна. Изд. 2. Ч. 2. СПб., 1840. С. 7.

<sup>2</sup> Лажечников И.И. Соч. Т. 1. С. 439.

<sup>3</sup> Шаховской А.А., кн. Пролог комедии «Игроки» // Атений. 1828. Ч. 1. № 1. С. 31.

<sup>4</sup> Ср. в сатире Д.В. Дашкова «Венчание Шутовского»: «Еврей мой сочинил “Дебору”, / А я списал»: Арзамас. В 2 т.: Т.1. М., 1994. С. 241. Подробнее о Л. Неваховиче см. соотв. статью А. Зорина, К. Рогова и А. Рейтблата в Библиографическом словаре «Русские писатели: 1800–1917 гг.» Т. 4. М., 1999. С. 244–245.

имен, как и отказ от их библейских привязок, — явление, в общем, куда более позднее. Чаще всего иудеи в этой словесности сами указывают на свой ветхозаветный генезис и, как то происходит в сомовском «Гайдамаке», откровенничают между собой: «Бог отнял у нас силу и смелость, и мы поневоле взялись за хитрость и пронырство»; господская челядь «жадна, как наши праотцы в пустыне»<sup>1</sup>. Иначе говоря, инкриминируемая евреям алчность — в данном случае по собственному их свидетельству — в символическом плане возводится к библейскому рассказу о поклонении золотому тельцу (а также к евангельскому сюжету об изгнании торгующих из храма). Ростовщичество, со Средних веков, в силу известных исторических обстоятельств, действительно часто встречавшееся у евреев, явственно прослеживалось к библейскому обещанию: «И будешь давать займы многим народам; а сам не будешь брать займы» (Втор. 28:12); но за еврейскими «процентами» всегда мерцали и сребреники Искарюта — казначея и хриstopродавца.

В повести П. Каменского «Иаков Молле», приуроченной к эпохе крестовых походов, иерусалимский ростовщик Малх — «сын племени Иуды» — любит не родным Сионом, к красотам которого равнодушен, а лишь накопленными богатствами: «С жадностью очи Малха смотрели на золото, обманом и хитростью добытое: то была лихва с нищего пилигрима, бедняка-крестоносца: *то были ядовитые плоды кровавой платы, тридцати сребреников, нарощенные корыстью отверженного колена.* <...> Казалось, слезы и кровь христиан... застыли на хладных монетах; но не смущали они, напротив, тешили злобного иудея, и богопротивная речь лилась с нечистых уст его». Сама же эта «богопротивная речь» исполнена напыщенным псевдобиблейским слогом: «“Злато, злато! — восклицал Малх <...> О, сыны Иуды! собирайте злато, копите его: в нем ваша защита и опора, в нем даже месть вашим гонителям. И без сожаления выжимайте его вместе с кровью от псов нечестивых; без сокрушения сердца внимайте их мольбам, плачу и рыданиям, — отверженные не стоят его”»<sup>2</sup>.

Зачастую все же постбиблейское еврейство как бы отсекалось от своего библейского прошлого, Иаков и Янкель разводились по разным, не соприкасающимся между собой сферам. С подобным расслоением мы встречаемся, например, у Сомова, Ф. Глинки и

<sup>1</sup> Сомов О.М. Были и небылицы. М., 1984. С. 24, 25.

<sup>2</sup> Сто русских литераторов. Т. 2. СПб., 1841. С. 561–562.

некоторых других почитателей «библейской поэзии». В то самое время, когда выходит в свет «История поэзии», ее автор в «Московском наблюдателе» громит «торговое направление», возобладавшее в русской литературе и журналистике. Одна из шевыревских метафор звучит так: «Критика, по иным, есть верный комиссионер торговой спекуляции: ее содержат в журналах как деятельного товарища в коммерческих оборотах, как фактора-жида, который умеет говорить на разных языках»<sup>1</sup>. Совершенно непонятно, имеет ли «фактор» хоть какое-то отношение к своим богодухновенным предкам, воспетым тем же Шевыревым. Превозносил он их и в 1841 в своем отзыве на картину Бруни «Медный змий», «главным действующим лицом» которой, по убеждению критика, является «весь народ израильский», а главной мыслью — «чудо веры». Какой-то переходной ступенью от этих древних израильтян к их выродившимся потомкам можно считать, в трактовке Шевырева, некоторые лица на другом полотне — на знаменитой картине Александра Иванова: это «два фарисея, в которых изображен одряхлевший мир иудейский, уже неспособный подойти к купели Иоанновой, чтобы достойно встретить Грядущего»<sup>2</sup>.

Незадолго до того, как Гоголь восславил мудрость древних евреев во втором томе «Мертвых душ» и их богодухновенность в послании к Жуковскому («О лиризме наших поэтов»), он в другом письме — от 8 января 1844 г. — к тому же адресату благодарит его за присылку денег, отправленных в Ниццу на имя банкира Авикдора:

Имя Авикдора я написал вам потому по-русски, что был уверен, что вы напишете его так, как следует. Прежде всего вы скажете: Авикдор банкир, стало быть — жид. Если поставить букву *k*, имя получит греческую физиогномию, если *g*, выйдет что-то испанское, стало быть, для того, чтобы сохранилась жидовская физиогномия, нужно поставить *s*. Притом, как бы ни написали вы адрес, письмо дошло бы непременно куда следует. К жиду деньги всегда дойдут: они еще со времен Иуды знают своего господина, и если бы вы вместо Авикдору написали Курлепникову, то деньги пришли бы прямо в руки Авикдору.

Трудно понять, как в сознании Гоголя нынешний потомок Иуды Искарота увязывался с «народом, всех превзошедшим в

<sup>1</sup> Московский наблюдатель. 1836. Март. Кн. 1. С. 79.

<sup>2</sup> Москвитянин. 1841. № 11. С. 146–147, 151.

мудрости, поэзии, законодательстве». Но связь эта между еврейством библейским и современным несомненно им ощущалась, и парадоксальным ее выражением стал один пассаж из статьи «Исторический живописец Иванов», также включенный в «Выбранные места». Пусть еврейские персонажи «Тараса Бульбы» смешны и уродливы, — здесь их единоверцы, эти соплеменники банкира Авикдора, наделены наследственным национальным благообразием и поданы с пиететом (кстати, без всякого упоминания об одряхлевших фарисеях). Оказывается, что на картине Иванова «самые лица получили свое типическое, согласно Евангелию, сходство и, с тем вместе, сходство еврейское. Вдруг слышишь по лицам, в какой земле происходит дело. Иванов повсюду ездил нарочно изучать для того еврейские лица»<sup>1</sup>.

На сложные раздумья, между прочим, некоторых литераторов наводило египетское прошлое еврейства, инспирировавшее сближение с цыганами, которые, как тогда верили, тоже были выходцами из Египта. Если в Германии Арним в своей юдофобской «Изабелле Египетской» на этом основании обстоятельно противопоставил евреям симпатичных ему цыган как некий улучшенный, альтернативный Израиль, то в России довольствовались беглыми, но увлекательными гипотезами. П. Свиньин в романе «Шемякин суд» (1832) объявил цыган потомками тех самых египетских волхвов, которые, согласно Библии, тщились противостоять Моисею при дворе фараона<sup>2</sup>. Позже в своей этнографической книге о России Свиньин подводит под судьбу современных цыган надлежащую теоретическую базу, роднящую их с евреями: «Если над иудеями совершается наказание Иеговы, то почему отметить вероятно, что цыгане первоначально происходят от древних египтян, коих рассеяние по шару земному и бедствия также были предсказаны?» Даже их пристрастие к лошадям и конокрадству автор прослеживает к фараону и его воинам, которые погибли в Чермном море вместе со своими лошадьми и колесницами. И вообще, «цыгане не теряют природных своих качеств <...> хотя на Западе называют они себя христианами, на Востоке — магометанами, а между евреями выдают себя за жидов»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Гоголь Н.В. ПСС. Т. 8. С. 331; Т. 12. С. 245.

<sup>2</sup> Свиньин Павел. Шемякин суд, или Последнее междуусобие удельных князей русских. Ч. 1. СПб., 1832. С. 90–91.

<sup>3</sup> Картины России и быт разноплеменных ее народов. Из Путешествий П.П. Свиньина. Ч. 1. СПб., 1839. С. 380–381.

Что касается евреев, то единство их национального типа, проходящее сквозь тысячелетия, интригует, конечно, не только живописцев или художественных критиков. В 1838 г. ЖМНП в своей хвалебной рецензии на книгу Авраама Норова «Путешествие по Святой Земле в 1835 году» особо выделяет срисованный им древнеегипетский барельеф с изображением поверженного израильтянина, лицо которого «есть точный отпечаток народа еврейского нашего времени»<sup>1</sup> (см. ниже, в главе 9).

Полной ясности в этом деликатном вопросе всё же не было, так что зачастую могло показаться, будто речь идет о двух совершенно разных народах<sup>2</sup>. Один из них, современный, чаще всего называли «жидами»<sup>3</sup>, а другой, придерживаясь библейской традиции, — только «евреями». Между прочим, ЖМНП в своих постоянно публикуемых списках книг, выходящих в империи, различает издания «на еврейском и жидовском языках» (под вторым подразумевается идиш)<sup>4</sup>.

В тех случаях, когда, явно или прикровенно, проводится мысль о разрыве всякой преемственности между еврейством библейским и последующим, она подпитывается догматическим представлением о богооставленности Израиля. «Оставил Саваоф чад злобных Авраама», — не без удовольствия подытоживает эту тему Ободовский. Ему вторит Кюхельбекер в своем «Агасвере» («Поэма в отрывках»): «Мы позабыты небесами! / Нам дня не будет...»; «Вас Владыка сил / Отринул»<sup>5</sup>. Иную версию этой богооставленности встречаем в «Тарасе Бульбе». Пытаясь вызволить Остапа из варшавского заточения, Тарас обращается за помощью к пронырливому Мардохая. Последний как бы претендует на роль своего библейского тезки — освободителя из Книги Эсфирь, ко-

<sup>1</sup> ЖМНП. 1838. Ч. 20. С. 181–182 (библиографическая рубрика).

<sup>2</sup> Ср. очень сходное разделение в немецкой литературе того же периода: Chase J.S. *The Homeless Nation. The Exclusion of Jews in and from Early Nineteenth Century German Historical Fiction // Jewish Culture and History. Vol. 6, № 1. Summer 2003 (The Image of the Jew in European Liberal Culture, 1789–914. Ed. V. Cheyette and N. Valman). P. 62–63.*

<sup>3</sup> Впрочем, на Украине, как и в Польше, это слово не имело пейоративного оттенка, будучи нейтральным и общепринятым этническим обозначением. См.: Birnbaum, H. «Some Problems with the Etymology and the Semantics of Slavic “Zid” “Jew” // Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University. Vol. 7. 1985. В русской литературе начало дифференциации ранее взаимозаменяемых слов «еврей» и «жид» с закреплением отрицательной семантики за вторым термином автор прослеживает к пушкинскому «Скупому рыцарю»: Op. cit. P. 8–9.

<sup>4</sup> ЖМНП. 1838. Ч. 17. С. 50. (Указатель вновь выходящих книг).

<sup>5</sup> Кюхельбекер В.К. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. С. 39, 90.

торому Бог помог спасти обреченный народ. Именно на этот прецедент и вообще на особую близость избранного народа к Богу Мардохай здесь, собственно, и намекает, ободряя Бульбу: «Когда мы да Бог захочем сделать, то уже будет так, как нужно». Его претензии, однако, сразу дискредитируются: «Но Бог не захотел».

## Народ свирепого Бога

С другой стороны, под сильнейшее подозрение подпадал и сам этот безжалостный Бог-Отец. Когда при различных военных и полицейско-карательных оказиях он подвизался в роли «русского Бога», его суровый нрав, конечно, приносил пользу отечеству — но в исходной функции еврейского национального божества Саваоф явно разделял или даже нес прямую ответственность за скверные качества своих иудейских первенцев. Ведущее место среди этих пороков, как мы видели, занимала «злость», удостоверенная церковной традицией. Статью «Взгляд на свидетельства раввинов об Иисусе Христе» журнал «Христианское чтение» даже открывает соответствующей аттестацией: «Иудеи, умертвив истинного Мессию, сим событием еще не положили пределов неистовой злобе своей»<sup>1</sup>. Вера в нее укоренилась в культурном сознании николаевского общества.

Христиане XIX в. продолжали рассчитывать на симметрию чувств и странным образом подозревали глубочайшую ненависть там, где к их религии относились с глубочайшим равнодушем. Ясно было, что «неистовая злоба», как и прочие грехи иудеев, инспирировалась их вероисповеданием. В частности, мстительность еврея — «его самая сильная страсть», по утверждению экспертов из БдЧ<sup>2</sup>, — апеллировала, конечно же, к ветхозаветному «око за око, зуб за зуб». Религиозно-национальному самолюбию льстил контраст между этим жестоким законом о возмездии и христианской кротостью российского общества. Так сквозь облик «жестоковыйного еврея», гордившегося своей богоизбранностью, просвечивал образ «Еговы, Господа отмщения»<sup>3</sup>, которому более или менее откровенно противопоставлялся Иисус как «Бог любви».

<sup>1</sup> Христианское чтение. 1835. Ч. 1. С. 287.

<sup>2</sup> БдЧ. 1838. Т. 23. С. 15.

<sup>3</sup> Кочубинский А. Плач евреев. Подражание еврейскому // БдЧ. 1837. Т. 23. С. 15.

У Кюхельбекера народ, кичащийся своей избранностью, напрасно ждет того Мессию, который должен будет сокрушить римское иго и «свободить поруганный Сион». Вместо него приходит кроткий Сын Божий, спасающий не Израиль от плена, а все человечество — от первородного греха:

Но, уз иного плена разрешитель,  
Христос остался тем же, чем и был:  
Не грозный вождь, не дерзостный воитель,  
Пред коим в страхе обращают тыл  
Полки врагов, — нет, скорбных утешитель,  
Бессмертных истин кроткий возвеститель,  
Недужных друг и врач больных сердец.  
И что же? соблазняется слепец.  
Еврей тупой, строптивый и безумный  
Едва удерживает ропот шумный.

.....  
Нет, и не мыслит возвратить свободу  
Спаситель всех Аврамовых сынов  
Не терпящему временных оков,  
Но к вечным равнодушному народу!  
Тут сыну праха Божий Сын постыл.

Смертный приговор Иисусу «сын праха», охваченный «лютым беснованием», встречает с жестокой радостью:

И вот издал, трясая, зверский крик  
(В том крике хохот, визг и скрежет,  
И, словно вопль казнимых, душу режет).

За привычным противопоставлением (злобные иудеи — сладчайший Иисус) тут приоткрывается другая, теологическая дихотомия, граничащая с двоебожием. Понятно ведь, что столь миролюбивое божество, «скорбных утешитель и врачеватель душ», просто не может отождествляться или даже как-то солидаризироваться с небесным карателем, Богом Воинств, который за его распятие мстит «всему Иуде» с жестокостью, адекватной жестокости самих евреев:

Сам Господь приник  
С десницей гневной, грозно вознесенной,  
На град свой, запустенью обреченный!

Сияние твоих светил  
 Погасло: издыхаешь, Иудея!

Противостояние это подкрепляется у Кюхельбекера глухим намеком на этническую сторону проблемы. Автор, хотя и очень осторожно, ставит под вопрос зафиксированное Евангелием еврейское происхождение Иисуса (сближаясь тем самым с расовыми гипотезами тюбингенского богословия). По словам Агасфера, Иисус к евреям пришел «из темноты, / Из Галилеи, области презренной, / Смешеньем с кровью чуждой помраченной». Эти строки Кюхельбекер снабжает примечанием: «Галилея была населена евреями; но между ними жило множество и самаритян, и язычников, и между прочим и галлатов, или азиатских галлов, остаток от нашествия галлов при втором Бренне»<sup>1</sup>.

Что же до клишированного представления о «еврейской злобе», то яркое исключение составляли здесь дебютные «Испанцы» Лермонтова (1830), созданные, как в устном сообщении заметил И.З. Серман, под влиянием статьи Н. Шеншина, взятой из Сегюра (см. в главе 2), а по мнению Л.П. Гроссмана — под впечатлением Велижского кровавого навета<sup>2</sup>. У Лермонтова милосердием наделены именно евреи, тогда как христиан — наподобие инквизитора Соррини — отличает кровожадность, мстительность и бездушная расчетливость, которую принято было инкриминировать «сынам Иуды». Ср. в двух монологах — Ноэми, осуждающей христианский «закон»:

Как будто бы евреи уж не люди!  
 Наш род древней испанского — а их  
 Пророк рожден в Ерусалиме!  
 Смешно! они хотят, чтоб мы  
 Их приняли закон — но для чего?  
 Чтоб в гибель повергать друг друга, как они? —

<sup>1</sup> Кюхельбекер В.К. Указ. соч. С. 83–86, 92–93. Об этой поэме см. также: Strano G. Странствование Агасфера в творчестве Кюхельбекера и Жуковского // Jews and Slavs. Vol. 11: Jewish-Polish and Jewish Russian Contacts. Jerusalem—Gdansk, 2003. Сочинение Кюхельбекера, в основном законченное к 1842 г., при жизни автора не печаталось. «Отрывки» вышли (в «Русской старине») только в 1878, а затем в 1908 г., когда тема «арийского Христа» была уже у всех на слуху.

<sup>2</sup> Об этом, как и вообще о еврейской теме у Лермонтова, см.: Гроссман Л. Лермонтов и культуры Востока // ЛН. Т. 43–44: Лермонтов. Кн. 1. М., 1941. С. 715–735. Там же (с. 716–718) в числе лермонтовских источников названы драма Лессинга «Евреи» и связанная с нею английская драматургическая традиция (Р. Кемберленд и др.).



Они так превозносят кротость,  
Любовь к себе подобным, милость, —  
И говорят, что в этом их закон!  
Но этого пока мы не видали, —

и Фернандо:

Без правил любишь ты, — испанцы только  
Без правил ненавидят ближних!..  
У них и рай, и ад, все на весах,  
И деньги сей земли владеют счастьем неба,  
И люди заставляют демонов краснеть  
Коварством и любовью к злу!..  
У них отец торгует дочерьми,  
Жена торгует мужем и собою,  
Король народом, а народ свободой.

У других авторов подобное перераспределение функций было бы немислимым, хотя многие из них, включая Кюхельбекера, все же упрекают христиан в чрезмерной жестокости по отношению к евреям. В «Иакове Молле» Каменского, как мы только что видели, еврей Малх грезит именно о возмездии христианам — в данном случае, за истребление его братьев в пору крестовых походов: «“Когда сыну Израиля, — убеждает он самого себя, — когда тебе, Малх, доведется теснить и мучить слугу Белиала, вспомни позор и поношение твоих братьев в Тулузе, в Безьере, в Провансе и Бургундии; вспомни кровопролития в доме Иакова во дни отправления нечестивых в землю обетованную; вспомни ужасы и опустошения здесь уже, когда стопы их коснулись врат Иерусалима, храма Соломона (автор, воздерживаясь от подробностей, намекает на участь еврейского населения, которое крестоносцы заживо сожгли в синагогах. — *М.В.*). Вспомни и укрепись духом; не дай внити в него состраданию, мсти своим угнетателям; да не будут менее дружны, менее братья между собою овцы угнетенные, чем звери кровожадные, угнетатели!”» Эта мелочная иудейская злопамятность — разумеется, совершенно чуждая христианской доброте — удручает самого повествователя, который продолжает: «Глубокое молчание последовало на время за богопротивную речь юдея. Малх собрал в одну кучу раскиданное золото, с злобною улыбкою смотрел на него, и в этой груде, в этой горе корысти и неправды чествовал молоха, кланялся своему тельцу... мести».

Словом, имя *Малх*, известное и как одно из имен Вечного Жида, подтягивается к созвучному ему страшному *Молоху*, а золотой телец служит мщению (конечно, в противовес евангельским заповедям о любви и прощении обид). Когда же к Малху является несчастный рыцарь, который хочет выкупить своих близких, захваченных мусульманами, и обещает еврею вернуть деньги с любой «лихвой», тот отвечает ему глумливым отказом.

Злобная улыбка радости была ответом на скорбное моление гостя. Рыцарь плакал, иудей смеялся. Рыцарь рыдал, простирая униженно руки, иудей издевался.

— Не так ли простирали мы длани к вам, когда пламя опустошало дома наши в стенах Иерусалима, когда меч крестоносцев купался в крови чад Израиля — сжалились ли тогда вы? Не так ли же молили мы вас о выдаче жен, детей <...> умилились ли тогда вы?<sup>1</sup>

Наконец, отчаявшийся гость силой забирает золото и убивает еврея, а тот, со свойственной его нации мстительностью, перед своей гибелью успеваешь проклясть крестоносца, вселяя в него смертельный ужас.

У Голоты в портрете жида Абрагама («Наливайко», 1833) страх и пресмыкательство смешаны с «врожденной» еврейской злобой. На польского пана, своего жестокого повелителя, он смотрит «с чрезвычайным унижением, подобострастием и трепетом <...> В больших, навывкате, черных глазах его приметно было что-то необыкновенно злое, к чему способствовали также густые нависшие брови и лицо, почти все поросшее волосами такого же цвета; но хитрый израильтянин умел странную улыбку скрыть врожденное чувство»<sup>2</sup>.

Ср. в «Князе Холмском» Кукольника диалог юной еврейки Рахили (безответно влюбленной в христианина) и ее отца, каббалиста Схарии:

— Родитель, мести!

— Мести, дочь моя!

.....

— Разрушь, разрушь их счастье, родитель!

Властей невидимых могучий повелитель!<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Сто русских литераторов. Т. 2. С. 563–566.

<sup>2</sup> *Голота П.* Наливайко, или Времена бедствий Малороссии: в 4 ч. Ч. 2. М., 1833. С. 5.

<sup>3</sup> *Кукольник Н.* Указ.соч. С. 451–452.

Мысль о том, что иудеями и христианами управляют два разных бога, проскальзывает даже в «Испанцах» — например, в противоречивой тираде старика Моисея. Сперва он убеждает христианина Фернандо: «У нас ведь *Бог один...*» — но сразу же раздваивает его образ: «Тебе заплотит *Бог твой*». А в другом месте Моисей сокрушается о жестокости собственного божества — «*Бога Израиля*», карающего Свой народ: «У Бога / Моих отцов нет жалости»<sup>1</sup>.

Руководствуясь этими представлениями, М. Михайловский так и озаглавил свою ветхозаветную драму — «Кровавая месть». Ее свирепые персонажи призывают неукоснительно следовать «законам Иеговы», который определяется как «Бог грозный, правый» и не прощающий преступлений — в данном случае убийства: «Но Иегова сам Бог поможет. / Воспламенит на месть сердца». Один из старейшин заклинает душу убитого:

Мечь, праведная мечь!  
 Восстань, мертвец! восстань из гроба!  
 Вдохни Гоелю в сердце мечь,  
 Чтоб грудь его вздымала злоба,  
 Чтоб злобой жил он и дышал,  
 Чтобы покоя днем не знал,  
 И чтоб, во время мрачной ночи,  
 Без сна его блуждали очи,  
 Доколе мести не свершит,  
 Доколь своей убийца кровью  
 Земли святой не обагрит!<sup>2</sup>

Но в вещем сердце некоторых героев уже брезжит заря кроткой христианской благодати. Иудейскому закону мести предстоит смениться новым, повелевающим любить врагов. Иессай, которому надлежало стать мстителем, провидчески взывает:

Зачем же мир коснеет в заблуждении?  
 Не должен ли восстать иной пророк  
 И положить в сердцах людей закон

<sup>1</sup> Говоря о дуалистической основе средневековой юдофобии, Трахтенберг связывает христианскую демонизацию ветхозаветного Бога-Отца не с манихейско-катарской традицией, а, среди прочего, непосредственно с новозаветной антиеврейской полемикой: «Ваш отец дьявол» (Ин. 8:44) и «синагога Сатаны» (Отк. 2:9. 3:9; в русском переводе — «сборище сатанинское») — Op. cit. P. 20.

<sup>2</sup> М. М. <ихайловский>. Кровавая месть. Драма в 4-х актах. СПб., 1936. С. 9, 62–64. *Гозль (ивр.)* — здесь: мститель.

Иной; вложить в сердца иную мысль?  
 Великий Бог Израиля — Всесильный  
 Творец земли и неба! преклони  
 Твой слух к моим молитвам! Вразуми  
 Людей твоих! Смягчи закон кровавый!

Иессая ободряет юродивый Гирсон, предваряющий в своих речах этого грядущего «пророка»:

...Поклянись,  
 Что ты не тигр... с убийцей помирись,  
 Название Гоеля позабудь  
 .....  
 И благодать Господня над тобой  
 Почует век  
 .....  
 Господь мне не велел так мстить.  
 Он мне велел любить своих врагов<sup>1</sup>.

Неразрешимой, казалось бы, остается загадка: почему у Михайловского один и тот же Творец изрекает столь контрастные «законы»? На деле, однако, перед нами очередной пример замаскированного двоебожия, означенного посредством легкого, чуть приметного лексического сдвига. «Богом» здесь назван только мстительный Иегова, тогда как повеление прощать врагов исходит от «Господа», в котором, конечно, угадывается кроткий Иисус.

Любопытно, что эти антиветхозаветные инсинуации вызвали протест у автора уже цитировавшейся здесь анонимной рецензии на «Кровавую месть». В числе главных пороков драмы критик отмечает следующий: «Завязка взята из Моисеева закона: если кто-нибудь убьет человека, то ближайший родственник, если не захочет простить убийце, имеет право мстить ему смертью <...> Он (сочинитель. — *М.В.*) эту месть, только дозволенную законом, в драме своей представил обязанностью, от которой еврей отступить не может. Этот взгляд неверен»<sup>2</sup>.

С еще большим основанием упрек в кровожадности можно было бы переадресовать христианским героям русской литературы, истреблявшим евреев. В тех ситуациях, когда еврея уличают в каких-либо злоумышлениях против истинной веры, ее адепты —

<sup>299</sup> Там же. С. 85, 110–112.

<sup>300</sup> СП. 1836. №88.

несмотря на все свое евангельское человеколюбие — упиваются мечтой о мести, куда более неистовой, чем та, о которой помышляют приверженцы Ветхого Завета. Патриотический персонаж «Князя Холмского» сулит каббалисту Схарию костер, «если слово твоего писанья / Мне попадет на земле крещеной». Правда, сходная участь в русской литературе поджидала и католиков, со-врашающих православных в униатство. Вот какие кары, от лица кроткого православия, готовит всем его врагам Наливайко, герой одноименного романа Голоты: «Религия, угнетенная религия простирает свои объятия к отпавшим сынам и блуждающими очами ищет человека, который разогнал бы хищных волков и обратил бы смиренных, кротких овец на путь истинный. Это я! <...> С какою радостью буду взирать тогда на обезображенные лица умирающих извергов, прислушиваться к последним вздохам, упиваться кровью, с каким восторгом разорю их божницы, ограблю их дома, истреблю города и развею прах хищников по лицу земли... Смерть и ужас врагам Православия!»<sup>1</sup> Ср. вердикт, который выносит у Кукольника князь Холмский княжичу, заподозренному в исповедании иудаизма:

...Эта жажда  
 Жидовской кровью только утолится!  
 Смерть тайного жида заслуга, подвиг!  
 Поди сюда, простись с твоей невестой!  
 Скажи спасибо ей за муки ада,  
 Которыми жида я истязую!..  
 .....  
 И нож, жидовской кровью оскверненный,  
 Сожгу с его нечистым трупом вместе<sup>2</sup>.

Непоколебимым в то же время оставалось убеждение в громадном нравственном превосходстве не только церкви, но и всего русского общества над черствым и жестоким иудаизмом. Эта гордость отсвечивала даже в чисто юридических материалах. В 1839 г. С. Орнатский, рассуждая о правовых основах Российской империи, в самом начале своей статьи пренебрежительно, хотя ни к селу ни к городу, упоминает «Закон, данный некогда рукою Моисея прежде избранному, ныне отверженному Богом народу, но давно

<sup>1</sup> Голота П. Указ. соч. Ч. 4. С. 84–85.

<sup>2</sup> Кукольник Н. Указ. соч. С. 505–506. В 1860-е гг. над этой кровожадной тирадой уже потешаются юмористы. См.: Русская театральная пародия XIX — начала XX века. М., 1976. С. 323.

уже упраздненный действием пришедшей Благодати и сверх того обезображенный толкованиями и вымыслами лжеучителей»<sup>1</sup>.

Сообразно такой иерархии никому, в том числе и церкви, не приходило в голову всерьез сопоставить, например, отечественную привычку мордовать крепостных («Были зубы — били в зубы, / Нет — трещит скула». — Некрасов) с ветхозаветной юридической нормой, которая соседствовала с пресловутым «око за око, зуб за зуб»: «Если кто раба своего ударит в глаз, или служанку свою в глаз, и повредит его, пусть отпустит их на волю за глаз; и если выбьет зуб рабу своему или рабе своей, пусть отпустит их на волю за зуб» (Исх. 21:26–27). Обычай убивать людей, засекая их тысячами шпицрутенов, почему-то не сравнивали с иудейской карой: «Сорок ударов можно дать ему, и не более, чтобы от множества ударов брат твой не был обезображен пред глазами твоими» (Втор. 25:2). (Талмудические «лжеучители» убавили это число до тридцати девяти, во избежание ошибки при счете.) Да и само крепостное право никто не посмел бы соотнести с еврейским законом<sup>2</sup>, «упраздненным благодатью», — с законом, который ограничивал срок рабского состояния шестью годами (Втор. 15:12–15), предписывая вдобавок одаривать раба, отпускаемого на волю. (Точно так же в советское время никто не осмелился бы сравнить знаменитый указ от 7 августа 1932 г., по которому голодающих крестьян расстреливали «за колоски», подобранные с колхозного поля, с ветхозаветной заповедью: «Когда будете жать жатву на земле вашей, не дожинай до края поля твоего, когда жнешь, и оставшегося от жатвы твоей не подбирай: бедному и пришельцу оставь это». — Лев. 23:22.)

## От колдовства к бесовскому заговору

Временами в облике сатанинского еврея акцентировалась вовсе не национальная специфика, а безлично-шаблонные приметы романтических чужаков, сближавшие его с условными цы-

<sup>1</sup> Орнатский С. Об отношении между общим и частным в законодательстве и законоведении // ЖМНП. 1839. Ч. 23. Отд. 2. С. 63–64.

<sup>2</sup> Исключение составляли разве что религиозные диссиденты, наподобие капитана Н. Ильина, вождя иеговистов, который осуждал крепостное право в своих стихах: «Зане захват людей в рабы / Проклят от Бога Еговы». — Цит. по *Бонч-Бруевич В.Д.* Избр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1959. С. 300.

ганами, немцами и пр.<sup>1</sup> Романтизм, которому вообще импонировали все медиативные и тем самым амбивалентные фигуры, прибегал и к некоей положительной утилизации подобных персонажей, связанных с границей между враждебными пространствами. Еврейский соглядатай или контрабандист использовался порой как проводник героя либо посредник (письмоносец и пр.) в любовных делах<sup>2</sup>. На магическую помощь евреев уповает Тарас Бульба, пытаясь спасти сына: «— Слушайте, жида! — сказал он, и в словах его было что-то восторженное, — вы все на свете можете сделать, выкопаете хоть из дна морского, и пословица давно уже говорит, что жид у самого себя украдет, когда только захочет украсть. Освободите моего Остапа, дайте случай убежать ему от дьявольских рук».

Еврейский колдун или ворожея<sup>3</sup> безошибочно предсказывали будущее христианину, как то делали каббалист у Булгарина или, допустим, гадалка в «Черной женщине» Н. Греча, портрет которой дан в буднично-бытовом освещении: «Старуха жидовка ворожит солдатам на картах, предсказывает одному генеральский чин, другому отставку, третьему молодую жену. Служивые смеются и шутят друг над другом: “Полно слушать ее! — говорит один голос. — Все пустяки врет! Ну как ей, старой хрычовке, знать, что

---

<sup>1</sup> Ср.: «Мадам Розенберг, по словам ее, родом была швейцарка, переселившаяся в Россию во времена французской эмиграции; но она походила более на смесь жидовки с цыганкою, нежели на землячку Вильгельма Телля. В чертах ее проглядывало что-то египетское». — *Петров И.* Предсказательница // *Телескоп.* 1835. Ч. 30. С. 279.

<sup>2</sup> Ср. в известном «рецепте» «Москвитянина» относительно типовой исторической повести: «При описании осады было всегда много боевого стука и грома, вводились при этом два любовника, у которых одно лицо принадлежало осажденным, другое осаждающим. Между историческими лицами появлялось лицо вымышленное, чудесное, колдун, цыган или жид. Этот жид являлся повсюду, как *deus ex machina*, связывая или развязывая все узлы происшествия». — Цит. по: *Замотин И.Н.* Романтический идеализм в русском обществе и литературе 20–30-х гг. XIX столетия // *Записки Историко-филологического факультета Императорского Санкт-Петербургского университета.* 1908. Ч. 87. С. 334.

<sup>3</sup> Средневековый генезис этого еврейского образа, как и всех его составных элементов, см.: *Trachtenberg J.* *Op. cit.* P. 57 ff. Русскому читателю теоретическую основу для таких верований давали авторитетные отечественные издания, вроде Энциклопедического словаря, где гонения римского императора Адриана на евреев во II в. мотивировались их приверженностью к магии, или компиляции Грановского, где говорилось, что ворожба «доставляла им таинственное и мрачное влияние на жителей Рима, которые при всем своем отвращении к евреям, приходили к ним с глубокою верою в их знание будущего и в награду за удачные ответы становились их покровителями». — *Грановский Т.Н.* Указ. соч. С. 161.

нашему брату на роду написано! Пойдем домой! Пусть новобранцев морочит!” — “Нет, Спиридоныч! — говорит другой голос. — Не шути этим. Сам бес у ней под языком! Добро бы толковала о будущем; ан и прошлое как по пальцам считывает. Мне все рассказала: как меня в солдаты отдали, как под шведом ранили”» и т. д.<sup>1</sup>

Еврейские врачи могли исцелять раненого или больного героя, как это происходит в «Бурсаке» Нарезного (1824): «Опытный врач, раздвинув седые пейсы, внимательно осмотрел мои раны, промыл их какой-то минеральной водою, приложил целебные мази, распрямылся и сказал: — За выздоровление его могу ручаться — если он и сам поможет мне в пользовании»<sup>2</sup>. Ср. у Гоголя столь же «знающую жидовку», которая излечила Тараса Бульбу.

Даже отвратному Мозесу у Зотова, оказывается, не чужды подвиги милосердия: он спас героя от врагов<sup>3</sup> — конечно, за солидную мзду, — спрятав его у себя «под предлогом лежавшего на смертном одре брата (sic) <...> весом золота упросил одного хорошего доктора не отходить от больного», а потом «со слезами радости» встретил его нежную покровительницу, некую графиню Аврору Б., которой сам был душевно предан<sup>4</sup>.

У Сомова, часто встречавшегося с евреями на Украине, иронически обыгрывается народное представление о связи еврейской — деловой и технической — смекалки с чернокнижием. В 1830 г. он напечатал в «Невском альманахе» «Сказки о кладах», пародировавшие ходульный романтический сюжет. В числе действующих лиц здесь выведен хитрый еврей Ицка Хопылевич Немировский — мастер на все руки и одновременно шинкарь и оборотистый вымогатель. Вся его техническая сноровка, с одной стороны, поставлена под сильное, хотя и невнятно мотивированное сомнение; а с другой — дана как рационалистическое объяснение мнимого еврейского чародейства, в которое наивно веруют поселяне — разумеется, к вящей выгоде иудея. Словом, портрет мастера получился несколько сбивчивым. Плотина мельницы, принадлежавшей местному помещику,

была поправлена механиком-жидом, выдававшим себя за отличного искусника в строении плотин и в разных таких хозяйственных де-

<sup>1</sup> *Греч Николай*. Черная женщина. 2-е изд. СПб., 1838. Ч. I. С. 115–116.

<sup>2</sup> *Нарезный В. Т.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1983. С. 171.

<sup>3</sup> Об этом, как и о похожих ситуациях у Лажечникова и даже у Гоголя в «Тарасе Бульбе», см. также: *Альтшуллер М.* Указ. соч. С. 197.

<sup>4</sup> *Зотов Р.* Указ. соч. С. 532.



лах, при коих простодушные малороссияне предполагают отчасти сверхъестественные знания. Так, например, знающий мельник, строитель плотин, пасечник, или пчеловодец, и некоторые другие, подобные им лица почитаются малороссийским простолюдием за знахарей и колдунов.

Но дело и не в этих «глубоких познаниях» Ицки Хопылевица — конечно, им выдуманых, — а в том, что ему просто-напросто как-то «посчастливилось укрепить плотину». (В этом смысле показ персонажа предвосхищает отношение к евреям-инженерам в советское время.) Он ловко набивает себе цену, утверждая, что «поднял при починке плотины такие тяжкие труды, каких и предки его, библейской памяти не поднимали на земляной работе египетской, и что теперь плотину, по прочности укрепления и по *заговору*, который наложил на него этот *честный еврей* (в пушкинскую эпоху данное словосочетание подавалось по большей части юмористически. — *М.В.*), не размыло бы и новым всемирным потопом». Никакой колдовской силой — в отличие от своего соплеменника из другого сомовского рассказа, «Киевские ведьмы», — Ицка Хопылевич вовсе не обладает, а лишь пытается эксплуатировать веру окружающих в ее наличие, бормоча нелепые псевдозаклинания: «Зух Раббин, Каин, Абель!»<sup>1</sup> Но и особого вреда этот многогранный персонаж никому не причиняет, а в конце повести даже подвизается в амплуа музыканта на свадьбе героев.

В сказке народного поэта-самородка Егора Алипанова (первое изд. 1837) изображен жадный и работающий «жидок Иуда», усердно обслуживающий все нужды своих односельчан, включая даже косметику:

Жил жидок в деревне той.  
Как промышленник честной,  
Всем, что в прибыль, занимался  
И услуживать старался,  
Шил, белил и стриг и брил,  
Девкам серьги серебрил,  
Детям он точил игрушки,  
Барским барышням коклюшки.  
Для дурных лиц, между дел,  
Разводил он сурик, мел.

---

<sup>1</sup> *Сомов О.М.* Были и небылицы. М., 1984. С. 190–191, 195.

Хотя сам Алипанов был мастеровым и служил на заводе, никакой профессиональной солидарности с «жидком» он не выказывает. Вместе с тем иудейское колдовство здесь замещают хитрость и жульничество «промышленника»: «Как-нибудь / Поумнее обмануть / У жидков святое дело». В частности, для купцов он изготавливает фальшивые весы:

Торговцам давал безмены,  
По две в каждой перемены:  
При продаже для бояр  
Тотчас гнутся на товар,  
При покупке непрворны,  
Так упрямы и упорны,  
Что с начала до конца  
Тянут все от продавца,  
Фунта три-четыре с пуда<sup>1</sup>.

Однако по большей части еврейский типаж тяготеет все же к черной магии, с которой смыкается или напрямую отождествляется сама иудейская вера. У Вельтмана в романе «Странник» (1831–1832) выведен «еврей-колдун, который вызывал заклинаниями нечистую силу в стакан, наполненный водою... Стоит еврейский колдун над стаканом с огромным Талмудом, читает молитвы, заклинания и повторяет речи нечистой силы, предсказывает и — все сбывается!»<sup>2</sup> Еще зловеднее выглядит безжалостная Рохля в романе Е. Гребенки «Чайковский» (1843), на столетие с лишним опередившем сталинское «дело врачей»: «Скоро после этого появилась за Днепром ворожея, знахарка <...> и стала шептать православным людям и лечить православных, и кому ни пошепчет, кого ни напоит зельями — все умирают, никто не выскочит, лоском ложатся, словно тараканы от мороза в московской избе. И много уже лет ходит она, изводит честной народ. Приходит ночью на свежую могилку и хохочет окаянная, и веселые песни поет»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Рецензенты высмеяли книжку Алипанова, а у Белинского она вызвала крайнее раздражение (см. его презрительный отклик на второе издание 1842 г.). Сказочная глупость этого сочинения ничуть не препятствовала, однако, его стабильной популярности и постоянным перепечаткам. В Российской государственной библиотеке мне выдали 20-е издание: Сказка о мельнике-колдуне, хлопотливой старухе, о жидках и батраках. СПб., 1904. (С. 13–14, 18).

<sup>2</sup> Вельтман А.Ф. Странник. М., 1977. С. 75.

<sup>3</sup> Гребенка Е.П. Полн. собр. соч. СПб., 1902. Т. 4. С. 82. Ср.: Trachtenberg J. Op. cit. P. 97–108. О связи еврейской медицины с колдовством и ядами в средневековых и ренессансных представлениях см. также: Gilman S.L. Op. cit. P. 27, 74.

Как ни странно при этом, захватывающее обвинение насчет употребления евреями христианской крови у тогдашних литераторов поддержки не встречало (если не говорить об одном эпизодическом выпаде у К. Базили или о «Разысканиях» Даля), в отличие от их отдаленных преемников вроде Розанова или от некоторых николаевских чиновников, уверовавших в это злодеяние. Велижское дело, закрытое было, но в конце 1825 г. возобновленное по распоряжению Александра I, стало первым кровавым наветом, который поддержала, и притом очень энергично, русская администрация. Оно затянулось почти на десятилетие, однако в начале 1835 г. все подследственные были оправданы, и те, кто уцелел после истязаний, выпущены на свободу. Извещая в своем библиографическом разделе о выходе в 1837 г. еврейской апологетической книги «Эфес давим» (И.Б. Левинзона), редакция ЖМНП прибавляет пояснение: «Т.е. Не надо крови, или Защита Израилей от обвинения, будто бы они употребляют христианскую кровь на праздник Пасхи»<sup>1</sup>. Но и задолго до того, в 1828-м, власти изымают из магазинов «Обряды жидовские», а в 1837-м (т.е. после освобождения велижских заключенных) запрещают переиздание книги<sup>2</sup>.

Легенда о еврейских ритуальных убийствах просачивается зато в переводные литературные публикации. В 1827 г. «Московский вестник» печатает переведенный Титовым отрывок из романа Морьера «Приключения Хаджи-Баба из Исфагана», очень быстро завоевавшего в России осязаемую популярность (в 1831-м перевод именно этих фрагментов дает «Сын отечества и Северный архив»; в 1830 и 1831 гг. выходят отдельные издания романа). Отсюда любознательный читатель мог уразуметь, что евреев издавна уличали в ритуальном убийстве не только христианских, но и мусульманских младенцев: «Известно, что в Турции и в Персии евреи нередко отправляли сей обряд, по их мнению, набожный». (К слову сказать, исламский Восток тогда еще не обзавелся этим наветом, хотя оказывал ему деятельную поддержку, когда речь шла о предполагаемых христианских жертвах.) Всё же никаких специально антииудейских целей редакция «Вестника» при этом не преследовала, да и процитированная фраза была здесь просто проходной, слабо связанной с общим развитием сюжета. Русские писатели на эти инсинуации никак не откликнулись, и еще в 1840-х гг. (т.е.

<sup>1</sup> ЖМНП. 1838. Ч. 17. С. 24.

<sup>2</sup> Эльяшевич Д.А. Указ. соч. С. 161–162.

уже после т.н. Дамасского дела) над кровавым наветом подсмеивался Булгарин. Возможно, и необходимости в подобных обвинениях пока не возникало — вымыслов хватало и без того.

Непременное свойство романтического еврея — бездонное властолюбие, сопряженное со жгучей ненавистью к христианству. Точно так же, как еврей идентифицирует себя с ветхозаветными праотцами, он уравнивает и современные ему народы со своими древними врагами, обзывая христиан филистимлянами, исадаями Амана и пр. Но его мечты об историческом реванше, о победе над христианством и всемирном владычестве чаще всего облакаются уже в формы экономического и политического сатанинского заговора. Гораздо позже — в последних десятилетиях XIX в. — когда маркионитская тенденция, в сочетании с конспирологической установкой, обретет мощное содействие со стороны «научного антисемитизма», в России появятся книги наподобие «Тьмы египетской» Вс. Крестовского, где вся ветхозаветная история еврейства получит бескомпромиссно враждебную интерпретацию, свободную от реликтовых евангельских сентиментов.

Николаевское правительство, с присущим ему скепсисом по части таких сатанинских конспираций, долго отказывало им в признании<sup>1</sup>, отдавая на откуп беллетристам, первым среди которых оказался Фаддей Булгарин. Положение изменится только после 1836 г., когда, как отмечает Эльяшевич, в докладной записке маскила Я. Липса (позднее ставшего цензором), «впервые в русской литературе возникает тема страшного “еврейского заговора”, еврейского status in statu»<sup>2</sup>, — точнее сказать, возникает именно на государственном, а не только на литературном уровне. (Тогда же начались и тотальные гонения на еврейскую печать в России.)

Но в русской прозе уже к концу 1820-х гг. проступает — подсказанная прежде всего польской фальсификацией Пурима — идея «тайного еврейского правительства», участвующего, обычно вместе с другими злокозненными силами, в злоумышлениях про-

<sup>1</sup> Показателен тут провал, постигший генерал-майора Трухачева, который в 1826 г. попытался связать декабристов с масонским заговором, возглавлявшимся «раббином» Муравьевым-Апостолом. См.: *Киянская О.* «Жидо-масонский» заговор 1825 г.: Декабристы в оценках современников // Солнечное сплетение. № 8 (27). 2004. Спустя несколько лет такую же неудачу потерпел другой бдительный фантазер — кн. Андрей Б. Голицын (см.: *Гордин Я.М.* Мистики и охранители: Дело о масонском заговоре. СПб., 1995).

<sup>2</sup> *Эльяшевич Д.М.* Указ. соч. С. 187.

тив всего человечества. В болгаринской повести «Эстерка» (1828), основанной на предании о любви польского короля Казимира к прекрасной еврейке (XIV в.), изображено собирающееся по ночам в лесу «ужасающее еврейское судилище, Санхедрин». По его поручению некая Рифка (sic!) добивается, хотя и тщетно, у добропорядочной Эстерки, чтобы та побудила короля предоставить иудеям всевозможные торговые льготы, потребные для полного захвата власти в государстве: «Тогда народ израильский воскреснет, тогда все золото перейдет в наши руки, тогда положен будет первый камень новому Иерусалиму»<sup>1</sup>. (Правда, по убеждению других персонажей повести, гайдамаков, евреи и без того уже достигли своей цели.) В еврейскую интригу вовлекаются посланцы Ватикана — комбинация, канонизированная потом антинигилистическим романом, который прибавит сюда происки революционеров и польскую крамолу.

Впрочем, Булгарин, неизменно сочетавший верноподданнический пафос с остатками просветительской традиции XVIII в., к католицизму, да и вообще к религии относился без особого интереса и уважения. В романе «Мазепа» (1833–1834) противогосударственный заговор принимает у него квазирациональные очертания, еще в большей мере предвосхищающие, однако, антинигилистическую фантастику. Героиня, крещеная еврейка Мария Ломтиковская, открывает своему возлюбленному — Богдану Огневику страшную тайну:

— Я вошла в связи с польскими жидами. Ты должен знать, Богдан, что миром управляет не сила, как думают не посвященные в тайнства политики, но хитрость, владеющая силою. Католическою Европой управляют жиды, духовенство и женщины — то есть деньги, предрассудки и страсти. Сии пружины соединяются между собою невидимо в чудной машине, движущей миром! Я знаю склад ее, и в моих руках ключ. Сам Мазепа, мечтающий о власти <...> есть не что иное, как слабое орудие, приводимое в движение главными пружинами. Польские жиды, ксендзы и женщины вознамерились сделать его независимым владетелем Украины для личных выгод<sup>2</sup>.

Но и современная Западная Россия, по Булгарину, также поработана евреями: «В самом деле, помещики наслаждаются од-

<sup>1</sup> *Булгарин Фаддей*. Соч.: В 5 т. (10 ч.). СПб., 1828. Т. 3. Ч. 6. С. 49.

<sup>2</sup> *Булгарин Фаддей*. Соч. М., 1990. С. 516–517.

ним только звуком металлов и видом ассигнаций, а в существе своем они принадлежат жидам» («Иван Выжигин», гл. VII)<sup>1</sup>.

Другой, хотя не вполне вразумительный, пример иудейского заговора — вернее, заговора выкрестов — дает Лажечников в «Последнем Новике», который он начал писать еще в 1826 г., а публиковал с 1831 по 1833. Сюжет разворачивается в Лифляндии. В романе совместно действуют лукавый Никласзон, для вида принявший лютеранство, и уже знакомый нам inferнальный псевдомонах Авраам, от избытка хитрости примкнувший к раскольникам — тоже ненавистным писателю — и к их вождю, старцу Андрею Денисову (которого авторская воля перебросила из Выговской обители в Прибалтику). Никласзон говорит своему сообщнику: «Мы с тобою одного великого племени; обманывать, а не обманутыми быть должны; ты создан не служить этой христианской собаке, которая, того и гляди, что издохнет: можно тебе самому скоро быть главою раскола в России и учителем нашей веры». В то же время, судя по следующей реплике Никласзона, оба выкреста являются лишь агентами неких, еще более таинственных сил: «Мы делали уже дела не маленькие, были награждены; не изменим друг другу, а нас не забудут». (Благодарность неведомых властей выражается, естественно, в золоте.) Авраам целеустремленно следует этой программе, для ее реализации злоумышляя против Андрея Денисова: «Последний товарищ, при нем оставшийся, жидовин Авраам, ожидал только удобнейшего случая ограбить его и бежать под Тулу, где возвращен был неким Селезневым раскол, основанный на чистом законе Моисеевом. В пустынных лесах невских назначил Авраам свои злодейские замыслы». В конце концов он сжигает живьем тяжело раненного Денисова и скрывается в лесу, «обремененный богатою добычею»<sup>2</sup>.

В чем, собственно, состоят «злодейские замыслы», читателю так и не сообщается, но из контекста явствует, что они, в общем, направлены против России и Петра I, который вознамерился создать могучую империю со столицей на Неве. (К старообрядцам Авраам примыкает, скорее всего, уже потому, что они тоже заклятые враги истинной церкви и царя-преобразователя.) Мы увидим, что через несколько лет, в «Басурмане», Лажечников заметно смягчит свое отношение к евреям, олицетворяемым там легендарным Схарией; но и тот вынашивает какой-то столь же невнятный план, пагубный для православной Руси.

<sup>1</sup> Там же. С.62.

<sup>2</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 1. С. 246, 441–443. О юдофобских взглядах раннего Лажечникова см. Альтшуллер М. Эпоха Вальтера Скотта в России. С. 141–143.

**ГЛАВА 6.**  
**ВСТРЕЧИ С ИУДАИЗМОМ И ЕВРЕЯМИ: ПОПРАВКА НА**  
**РЕАЛЬНЫЕ ВПЕЧАТЛЕНИЯ**





## Проблема писательской эрудиции

Неизбежен вопрос: в какой мере тогдашние писатели вообще имели представление о реальных евреях — а не об их мифологизированных заместителях? Как правило, в минимальной. Понятно, что не блистали этнографической эрудицией сочинители, облюбовавшие тему древнего, библейского еврейства. «Быт евреев представлен неясно или, лучше сказать, довольно сходно с русским. Например, там торгуют, ссорятся, делают комплименты совершенно по-русски. Где же та жизнь, полная поэзии, насыщенная славою религия, окриленная девственными восторгами Востока, упитанная благоуханным воздухом Земли Обетованной, жизнь народная евреев?» — сокрушался в СП юдофильствующий автор рецензии на «Кровавую месть».

Однако драматург русифицировал эту жизнь<sup>1</sup> еще и потому, что, по всей видимости, не соприкасался с бытом своих иудейских современников. Повествуя о юдофобском напоре николаевской поры, С. Гинзбург добавляет: «С этой враждебностью могло конкурировать только проявлявшееся писателями того времени невежество относительно изображаемого ими еврейского быта. В писаниях того времени, например, “цицис” и “тефилин” (соответственно, кисти еврейского молитвенного облачения и филактерии. — *М.В.*) нередко фигурировали в качестве “любимых жидовских

---

<sup>1</sup> Среди наиболее колоритных ее подробностей можно отметить такую: один из этих библейских иудеев носит на груди «образ» покойной матери. — *Кровавая месть*. С. 138.

блюды»; невежество бытописателей доходило до незнания даже еврейских имен, — отсюда какие-то Хайлы, Мошиэхи, Манчестеры и т.п. в качестве еврейских персонажей того времени»<sup>1</sup>.

Но невежество это касалось и чисто юридической стороны дела. У народного поэта Алипанова «жидок» преспокойно проживает *в подмосковной деревне*, причем административная фантастика сдобрена религиозно-этнографической: *в субботнюю ночь*, когда евреям полагается праздновать и запрещена любая работа, он, за червонец, бодрствует у тела покойного мельника-христианина, заподозренного в колдовстве<sup>2</sup>. Но то, что простительно было самородку, выглядит несколько причудливо, когда ту же тему затрагивают люди более образованные. А. Степанов в своем «Постоялом дворе» (1835) отправляет другого «сына Иуды» еще дальше: тот, под видом странствующего торговца, подвизается (конечно, в качестве наушника, лгуна и провокатора) на берегах Волги, т.е. за тысячи верст от родной черты оседлости, попирая тем самым не только юридические и нравственные, но даже логические законы<sup>3</sup>. Просто этот «мерзавец жид» понадобился автору для вящей демонизации романтического злодейства. (Во внутренние губернии, хотя и не так далеко, еврейские ремесленники действительно станут захаживать, но значительно позже — лишь в 1840—1850-е гг.) Алипанов и Степанов руководствовались, однако, той же особой моралистической логикой, какой тогда придерживались российские администраторы, евреев сроду не выдавшие. С. Гинзбург, со ссылкой на И. Оршанского, рассказывает, как «в 1837 г. министерство внутренних дел потребовало от местных начальств присылки разных статистических сведений; из г. Кая (Вятской губ.) на поставленный, между прочим, вопрос о нравственном состоянии жителей, уездным начальством дан был лаконичный ответ: “жидов в г. Кая не находится”. Этим ясно констатировалось вполне безупречное в нравственном отношении состояние г. Кая»<sup>4</sup>. Поэтому, когда нравственное состояние жителей оставляло желать лучшего, писатели импортировали в их сре-

<sup>1</sup> Гинзбург С.М. Указ. соч. С. 16.

<sup>2</sup> Кстати, в той же «Сказке» содержится и вставная история, во многом совпадающая с пушкинской «Сказкой о Балде» — только функцию жадного попа выполняет здесь богатый «жид Ицка», которого наказывает его русский батрак. См.: Алипанов Е.И. Указ. соч. С. 20—30.

<sup>3</sup> [Степанов А.] Постоялый двор. В 4 ч.: Ч. 2. СПб., 1835. С. 98—101.

<sup>4</sup> Гинзбург С.М. Минувшее. Исторические очерки, статьи и характеристики. Пг., 1923. С. 14.

ду еврея, посылно содействовавшего дальнейшей деградации грешников.

Оно и понятно: ведь, по определению Б. Горева, для русско-го общества евреи «были дальней периферией, с которой сталкивалось офицерство и чиновничество лишь во время кратковременной службы на западных и юго-западных окраинах России»<sup>1</sup>. <...> Неудивительно поэтому, что русские писатели классической эпохи проявляли так мало знакомства с еврейской жизнью и душой»<sup>2</sup>. Тут, правда, можно возразить, что и продолжительное бытовое общение еще не гарантирует досконального знания чужой «жизни и души». Пример тому — курьезные ошибки, допущенные автором «Эстерки» при описании еврейских установлений и обычаев — хотя Булгарин вдобавок справлялся о них в исторических пособиях и, по его словам, собирал сведения у самих евреев. (Так раньше кн. Шаховской горделиво подчеркивал, что свою «Дебору» он создавал в прямом соавторстве с Лейбой Неваховичем, признанным знатоком «еврейской словесности».) Но даже настоящее «знакомство с жизнью и душой» могло отразиться по-разному. Наивная просветительская вера в спасительную пользу, проистекающую из взаимного познания и сближения народов, вообще немногого стоит — достаточно напомнить хотя бы об истории польско-немецких или русско-польских взаимоотношений. Как известно, в дни гражданской войны и разных социальных потрясений именно земляков и соседей истребляли с наибольшим энтузиазмом.

## Бытовые знакомства, социальные и этнографические наблюдения

С еврейством близко соприкасались писатели с Украины и из Польши, но при этом Нарезный ему симпатизировал, а Булгарин

---

<sup>1</sup> Одним из таких чиновников был Андрей Глаголев, который, как он говорит в своей книге «Записки русского путешественника с 1823 по 1827 год» (Ч. 1. СПб., 1837), именно здесь «получил первое понятие о евреях». — Цит. по статье *Аллы Соколовой*: «Белый господин» в поисках экзотики: еврейские достопримечательности в путевых записках и искусствоведческих очерках (XIX — начало XX века) // Русско-еврейская культура. Под ред. О.В. Будницкого, О.В. Беловой, В.В. Мочаловой. М., 2006. С. 407.

<sup>2</sup> *Горев Б.* Русская литература и евреи // Указ. соч. С. 8.

его всячески поносил. Гребенка в «Чайковском», Голота и Кукольник (проведший несколько гимназических лет в Нежине) в качестве исторических писателей все же отодвигали свои карикатуры в более или менее отдаленное, но всегда экзотическое прошлое. По сути, так же поступали Сомов и Гоголь, который свои юдофобские инвективы сосредоточил преимущественно в исторических жанрах, а современных ему украинских евреев обозначил беглыми ироническими штрихами и притом без особой неприязни.

М. Эдельштейн справедливо писал о полнейшей условности еврейских мотивов у Пушкина, для которых «характерно прежде всего всякое отсутствие личного чувства и вообще какой бы то ни было индивидуальной окраски»<sup>1</sup>. Тем не менее Пушкину все же доводилось встречаться с евреями — а чаще с еврейками — в пору его южной ссылки. Напомню, что, в отличие от мрачных образов «Скупого рыцаря» — а с другой стороны, от библейских стилизаций («Перед сатрапом горделивым / Израил выи не склонил...»)<sup>2</sup>, — в его кишиневских стихах преобладала игривая эротика, аукавшаяся с «Гавриилиадой»: «Христос воскрес, моя Ревекка! / Сегодня следуя душой / Закону Богочеловека, / С тобой целуюсь, ангел мой. / А завтра к вере Моисея / За поцалуй я не робея / Готов, еврейка, приступить — / И даже то тебе вручить, / Чем можно истого еврея / От православных отличить»<sup>3</sup>. В дневнике проглядывает любопытство: «Третьего дня хоронили здешнего митрополита; во всей церемонии более всего понравились мне жида». В общем, еврейская тема разрабатывается у Пушкина в диапазоне от отравителей («Скупой рыцарь», «Елена и Стамати») до снисходительного благодушия в эпиграмме на Булгарина: «Пожалуй, будь себе татарин, — / И в том не вижу я стыда. / Будь жид — и это не беда; / Беда, что ты Видок Фиглярин».

Кое-кто, правда, начинает присматриваться к еврейским повадкам, поверьям, традициям (включая даже кулинарию: так в 1841 г. в «Экономе» публикуется заметка «Щука по-жидовски»). В 1830 г. Сомов в «Сказках о кладах» авторитетно знакомит читате-

<sup>1</sup> Эдельштейн М. История одного стереотипа // Русские писатели о евреях и жидях. С. 385.

<sup>2</sup> См., например: Вацуро В. Пушкинское переложение из Книги Иудифь // Jews and Slavs. 1994. № 2. С. 135–144.

<sup>3</sup> Ср. там же ревнивую угрозу по поводу «Тадарашки» (Т. Крупенского): «Весь от ужаса хладею: / Ах, еврейка, Бог убьет! / Если верить Моисею, / Скотоложница умрет!» («Раззевавшись от обедни...»)

лей с представлением «суеверных польских евреев» насчет черта-Хапуна, который похищает одного из них в Судный день<sup>1</sup>. В том же году П.Т. Морозова заинтересовало, среди прочих одесских достопримечательностей, еврейское кладбище, примыкавшее к общегородскому на Молдаванке: «Здесь все памятники представляют вид сводов, обращенных на запад поперечными разрезами. Между надгробных камней, скрывающих остатки чтителей закона Моисеева, чернеются детские колыбельки, соединяя, таким образом, следы смерти с эмблемами рождения»: у евреев, поясняет он, «под могилами детей ставят принадлежащие им колыбели»<sup>2</sup>. Вельтман демонстрирует сведения не только насчет Лилит или каббалистического осмысления еврейского алфавита. Этот автор, который вообще говоря, отличался этнографической и лингвистической любознательностью, в 3-й части своего «Странника» обнаруживает довольно неожиданное знакомство с талмудическим заветом — напиться на Пурим так, чтобы «не отличать Мордехая от Амана»: «Иду в корчму — в корчме все пьяно! / И Берка пьян. / Ну как тут быть?! / Он Мардохея от Амана / Не мог, бездельник, отличить!»<sup>3</sup> Несколько позже, в 1838-м, в романе «Сердце и думка» он в таком же благодушно-комическом ключе изобразил «ученого еврея», углубившегося в «сказания Талмуда»:

Перед окошком сидел бледный еврей; нос его был оседлан очками, в руке был сальный огарок, которым он освещал от правой руки к левой строке книги, лежавшие перед ним.

Он читал песнь Х а д а а к а м, о великой щуке Левиафане, глотающей ежедневно карася, в три мили величиной, и о великом быке, съедающем ежедневно по несколько тысяч гор, которые на пиршестве, во время пришествия мессии, подаются на блюде, за столом, где будет сидеть весь иудейский народ; и, наконец, о птице, которая однажды на лету выронила яйцо, яйцо упало на землю, сломало кедровый лес, разбилось и затопило желтком и белком целую область<sup>4</sup>.

В 1835 г. «Московский наблюдатель» публикует повесть «Таинственный туалет», подписанную инициалами А. К. Здесь, среди прочего, дана коллективная еврейская молитва, представлен-

<sup>1</sup> Сомов О.М. Указ. соч. С. 205, 218.

<sup>2</sup> Морозов П. Одесса в 1830 году / / Одесский альманах на 1831 год, изд. П. Морозовым и М. Розбергом. Ч. 1. Одесса, 1831. С. 58–59.

<sup>3</sup> Вельтман А.Ф. Странник. С. 125.

<sup>4</sup> Вельтман А.Ф. Сердце и думка. Приключение. М., 1986. С. 195–196.

ная с интересом и безо всякой враждебности, хотя и с легкой примесью демонологических ассоциаций, призванных подготовить атмосферу таинственности (этот позднеромантический текст травестирует избитую тему привидений).

По обычаю отцов своих, евреи начали готовиться к молитве; они надели сперва шапки, для чего особенно просили позволения, покрылись белыми шерстяными ризами, с тремя черными по краям каймами и бахромой, потом обвили по локоть обнаженные руки узенькими ремнями; прикрепили ко лбу тфилим, род маленького, четверугольного ковчежца с вытиснутою на передней стороне буквою шин, начальною великого имени Шадой. В этом ковчежце заключаются тоненькие, пергаментные свиточки, очень четко и красиво исписанные заповедями и молитвами. Сперва два сына Израиля тихо кланялись, оборотясь лицом к стене; потом началось глухое, частое бормотанье, — чтение по книжкам; затем, усиливая голоса громче и громче, они подняли такой крик, что всех в избе заглушили: дуо это слилось однако ж скоро в дикие, незнакомые, но довольно стройные звуки, приятные даже для непривычного уха. Переходы были неожиданны; понижения и возвышения тонов быстры и изумительны; клики разнообразны: то слышались стоны, то вопли, то завывания, подобные ветру пустынному; иногда пение и чтение совсем прекращались, и вдруг, подобно грому, начинались снова... Дождь и буря между ними выли на дворе<sup>1</sup>.

В 1838 г., в зачине своих «Гудишек» — опубликованном еще в составе «Записок девицы-кавалериста» — Дурова мельком упоминает о «жалобном завывании евреев, молившихся Богу» в своей корчме. Когда «набожное вытье за перегородкой утихло», появился «арендатор, сухой длинный жид с плутовскою физиономиею, но вместе умною и насмешливою»<sup>2</sup>.

С точки зрения Морозова, самая впечатляющая сторона современного еврейства, подмеченная им в Одессе, — поразительная преемственность национального типа, уцелевшего несмотря на все злоключения этого народа. Правда, такая сохранность может интерпретироваться — в согласии с церковными представлениями и косноязычной поэтической цитатой, приводимой автором, — как застывший и печальный анахронизм. Но с этой благо-

<sup>1</sup> Московский наблюдатель. 1835. Ч. 3. № 10. С. 225–226.

<sup>2</sup> Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 44. С. 863.

честиво-унылой ноты Морозов (тогда еще далекий от православной дидактики) сразу же соскальзывает к колоритному описанию «одесского Израиля», преданного закону Моисееву и заповеди о субботе.

Народ, рассеянный по лицу земли воинами Тита, не изменился, переходя из века в век, из страны в страну. Рассказывая о падении древних царств, он может повторить слова поэта:

Лишь я, развалина одна,  
Себе на горе уцелел.

В степях новороссийских евреи являются почти с теми же нравами и обычаями, какими отличались они, странствуя по каменистой Аравии. Посмотрите в Субботу на одесские улицы: пред вами явится строгое исполнение 4-ой Заповеди. С наступлением дня, посвященного Богу законом Моисеевым, все лавки, принадлежащие в Одессе евреям, запираются. Столы (для обмена денег. — *М.В.*), где под бронзовыми сетками блестят монеты целого мира, исчезают. Заботливые факторы начинают прогуливаться взад-вперед, не думая об исполнении сделанных им поручений<sup>1</sup>.

Позднее и по другому этнографическому поводу со сходными обобщениями выступил в СП С. Джунковский, претендующий даже на научную обстоятельность: «Главное население Полтавы, как кажется, составляют жида, которые встречаются на каждом шагу и удивляют своими нарядами, почти не прменившимися в продолжение 2000 лет (на самом деле речь идет о польской одежде, закрепившейся у евреев с XVII в. — *М.В.*). Старики ходят в огромных шляпах, а женщины — в *чалмах*»<sup>2</sup>. Сама внешность ортодоксального еврея и впрямь вызывала недоумение. Особенно озадачивали его пейсы — те самые, что «раздвигает» у себя мудрый врач Иоад в романе Нарезного. В сомовских «Сказках о кладях» Ицка Хопылевич, напротив, лукаво «напускает их себе на лицо (может быть, для того, чтобы на лице его не могли прочесть его мыслей)»<sup>3</sup>. Рус-

---

<sup>1</sup> *Морозов П.* Указ. соч. С. 70. Неправильно понял это место *Ст. Цунперштейн*: Евреи Одессы: история культуры. 1794—1881. Научная редакция и перевод с английского А. Локшина. М.—Иерусалим, 1995. С. 74. В этом издании исправлено множество ошибок и неточностей английского оригинала — но, к сожалению, далеко не все.

<sup>2</sup> СП. 1841. № 16.

<sup>3</sup> *Сомов О.* Были и небылицы. С. 195.

ские писатели вообще старались этой детали еврейского облика найти какое-то разумное применение. Поэтому в «Последнем Новике» сердобольный «жид пейсиками своими утирал слезы», глядя на казнь Паткуля; так же поступает у Нарезного в иной ситуации юный Товий, которому его враг их срезал: «он тщательно подобрал свои пейсы, валявшиеся в грязи, и ими утирал слезы». Кроме того, пейсами можно было клясться, как делают другие персонажи Нарезного: «Уверяю тебя честью и клянусь неприкосновенностью пейсов...» («Бурсак»); «Клянусь бородою и пейсами покойного отца моего...» («Два Ивана, или Страсть к тяжбам»)<sup>1</sup>

Правда, что касается Морозова, то он в своей Одессе отслеживает не только стародавние черты, но и новые веяния — разительные успехи просвещения. Описывая здешние учебные заведения, очеркист восхищается успехами еврейских воспитанников, хотя сфера их будущей деятельности заведомо ограничена пока одной лишь коммерцией:

Между заведениями для образования юношества, существующими в Одессе, 1-ое место занимает Ришельевский лицей и Институт благородных девиц. После сих памятников попечения, прилагаемого Правительством об умственном образовании, особенного внимания заслуживают училища: Еврейское и Восточных языков. Кто бывал на экзаменах в первом из сих заведений, тот имеет высокое понятие о способностях народа, часто презираемого без основательной причины. Воспитанники Еврейского училища оказывают необыкновенные успехи в науках, им преподаваемых. Из сих трудолюбивых питомцев образуются люди, которые со временем будут известны в торговом мире, объемлющем всю деятельность их соотечественников<sup>2</sup>.

Елена Ган мельком упоминает «грязные улицы еврейского местечка» с его «оборванными, полунагими жиденками» и взрос-

---

<sup>1</sup> *Нарезный В. Т.* Соч. Т. 2. С. 200, 417.

<sup>2</sup> *Морозов П.* Указ. соч. С. 81–82. Возможно, симпатия автора к евреям стимулировалась его службой при тогдашнем генерал-губернаторе М.С. Воронцове, который благожелательно относился к еврейской общине, считая ее полезной для развития города. В частности, как указывает Ципперштейн (указ. соч. С. 175), Воронцов в 1843 г. протестовал против дискриминационных мер, предложенных Министерством внутренних дел. О позиции Воронцова в еврейском вопросе см. *Гессен Ю.* Указ. соч. Т. 2. С. 100–103. О Морозове см. статью *О. В. Голубевой*: Русские писатели 1800–1917. Биографический словарь. Т. 4. М., 1999.



лыми «сынами Иуды» («Идеал», 1837) — а в той же Одессе ее раздраженное внимание привлекает «повсеместное щебетанье неутомимых, всезнающих и везде поспевающих жидков» («Теофания Аббиаджио», 1841), к которым она относится куда хуже Морозова. Оказывается к тому же, что они повадились ходить в местный оперный театр, где располагаются на галерке: «Высоко под самым потолком виднелись головы в ермолках и пейзах народа, рассеянного по лицу земли» («Номерованная ложа», 1840)<sup>1</sup>. Но евреи уже заполнили и партер. Н. Всеволжского чрезвычайно развеселили их бурные и темпераментные реакции на оперные представления.

Посещая много раз Итальянский театр, я имел случай заметить, что большая часть зрителей в партере жида. Они показались мне страстными охотниками до музыки. С каким жаром принимали они участие то в том, то в другом актере! С каким восторгом аплодировали! Они истинно оглушали сидящих в креслах и беспрестанно вызывали актеров, кричали с исступлением! Я признаюсь, эти *fanatiko per la musika* меня отменно забавляли. Вообще публика здесь любит музыку и поддерживает свой спектакль<sup>2</sup>.

В 1842 г. местный маскил, учитель русского языка в Еврейском училище И.С. Финкель опубликовал в «Одесском вестнике» пространный очерк о евреях Одессы, через год перепечатанный «Санкт-Петербургскими ведомостями» в нескольких номерах. Автор весьма гордится родным городом и успехами его еврейских обитателей (полагая, что о последних должны писать именно их единоверцы — этой задаче и посвящена его статья). Мы еще вернемся к данному материалу, но любопытно пока отметить сего Финкеля на то, что его соплеменники до сих пор не захвачены настоящей культурой. Хотя «на воспитание и образование одесские евреи употребляют значительные суммы», пишет он, «за исключением одной учительницы музыки для начинающих, между одесскими евреями нет еще собственных учителей изящ-

---

<sup>1</sup> Ган Е.А. (*Зенеида Р-ва*). ПСС. СПб., 1905. С. 12, 391, 447.

<sup>2</sup> *Всеволжский Н.С.* Путешествие чрез Южную Россию, Крым и Одессу, в Константинополь, Малую Азию, Северную Африку, Мальту, Сицилию, Италию, Южную Францию и Париж в 1836—1837 годах. Т. 1. М., 1839. С. 100. Ципперштейн понял это место также неверно (как осуждение) — но и он подчеркивает особую любовь одесских евреев к музыке и опере, где они, по мнению горожан, «почти монополизировали места». — *Ципперштейн Ст.* Указ. соч. С. 74—75.

ных искусств, однако ж, между ними есть уже значительное число любителей и любительниц, обнаруживающих прекрасные дарования»<sup>1</sup>.

Но далеко не всех эта буржуазная Одесса приводит в восторг. В 1841 г. свержпатриотический «Москвитянин» публикует крайне унылую корреспонденцию оттуда (которую сама редакция, однако, журит за чрезмерную и несправедливую вражду к городу). Анонимный автор жалуется на эгоизм и социальную разобщенность одесситов: «Всякий живет здесь для себя и у себя <...> От людей так и несет холодом. Русского радушия и слыхом не слышать, не то чтобы видом повидать. Да и как существовать ему, этому свежему, теплomu, святому чувству в городе, населенном преимущественно евреями и выходцами из Западной, дряхлой, клдеющей и отживающей век свой Европы? Купец будет процветать в этой атмосфере толков о привозе и вывозе, человек с высшими потребностями будет вянуть от недостатка сочувствия»<sup>2</sup>.

О повсеместном присутствии евреев в Новороссии упоминают и другие наблюдатели — обычно с некоторой горечью. Перечисляя нации, заселившие Одессу, один из них заканчивает список «пронырливыми евреями, наводнившими весь здешний край»<sup>3</sup>. Через десять лет Белинский, попав на юг, излагает жене сходные впечатления от экзотического Екатеринослава: «По улицам бродят свиньи с поросятами, спутанные лошади. Город кишит жидами»<sup>4</sup>.

Безраздельно хозяйничают они и в Бердичеве. Энциклопедический словарь в 1836 г. печально уведомляет, что евреи захватили в свои руки все тамошние ярмарки. Эту официальную информацию на свой художественный лад подтверждает Титов: «Тут жид везде; везде пахло жидом. Жид-нищий-фактор и жид-значи-

---

<sup>1</sup> Финкель И.С. О торговле, промышленности, просвещении и образовании одесских евреев // С.-Петербургские ведомости. 1843. № 117.

<sup>2</sup> Москвитянин. 1841. № 4. С. 554–555. Заметка возмутила другого одессита, который прислал в редакцию полемическое письмо с чудесным названием (нечаянно прозвучавшим идеально по-одесски): «За Одессу». Здесь, в частности, опровергалось утверждение о том, будто город сплошь заселен евреями: «Самая большая часть жителей — русские». Там же. № 5. С. 536.

<sup>3</sup> Павликов К. Одесса // СП. 1836. № 78. По данным Морозова, в 1830 г. «остатки Израиля, здесь обитающие», составляли 7190 человек — шестую часть населения Одессы. — Морозов П. Указ. соч. С. 67. В 1842 г. Финкель говорит уже о 12 тысячах.

<sup>4</sup> Письмо к М.В. Белинской от 14 июня 1846 г.: Белинский В.Г. ПСС. Т. 12. С. 291.

тельный-купец хватались за вас, друг за друга, кричали, шумели, обманывали друг друга, обманывали самих себя. Они продавали вам по секрету дозволенный товар вместо контрабанды и наоборот, они таскали вас по лавкам, домам, чердакам, подземельям; они лезли в глаза как мухи, несмотря на то, что их били, выталкивали, выкидывали в грязь вместе с штукой веббе или половиной седана»<sup>1</sup>. Следствием этой возмутительной назойливости стало, однако, превращение Бердичева в деловую столицу всего Западного края, на что указывает тот же Энциклопедический словарь.

Евреи здесь не только торгуют. Вся мануфактурная промышленность города ограничена, правда, «несколькими небольшими фабриками для тканья шерстяных материй, называемых талысами (от ивр. *талит*. — *М.В.*) и употребляемых евреями для молитвенной одежды»; но, «кроме того, в Бердичеве существуют разные ремесла и рукоделия, входящие в круг цеховой промышленности, обыкновенной во всяком гражданском обществе. Все эти заведения содержатся тамошними евреями».

Словарь указывает и на ту сторону местной жизни, которую за недосугом не успели разглядеть титовские офицеры, увлеченные избиением евреев. В городе, сообщает Словарь, насчитывается «еврейских школ и вместе молитвенных домов до 12; еврейских типографий 2. Эти типографии составляют достопримечательный признак средоточия в Бердичеве современной еврейской учености». Олицетворением последней выступает «реби Левий» (подразумевается прославленный бердичевский цадик Леви-Ицхак, скончавшийся, впрочем, еще в 1810 г., о чем автор не знает, считая его действующим лицом). Из его «любопытной книги» явствует, что

Бердичев, в рассуждении современного гебраизма, разительно определяющего нынешний национальный дух и состояние народного образования евреев, есть вместилище высшей их учености. Это значение Бердичева, сознаваемое вообще всеми евреями, делает его в их понятиях хранилищем глубокого и таинственного их учения и народности, местом достопочтенным и уважаемым, и, утверждая сильное влияние бердических раввинов на евреев самых отдаленных стран, непрерывно привлекает в этот город еврейских путешественников, приезжающих для беседы и назидания, а вместе, для продажи и купли. Эти путешественники распространяют отсюда

---

<sup>1</sup> *Титов В.П.* Указ. соч. С. 168.

начала изобретенного в Меджибоже (местечке Подольской губ. Летич. уезда) и приведенного в систему в Бердичеве нового учения, известного под именем хасидизма, которое увлекло ныне почти всех евреев, принадлежавших прежде к секте раббинистов, или фарисеев<sup>1</sup>.

Наряду с раввинами, факторами, механиками, портными, извозчиками, лекарями, молельщиками и пейсатыми меломанами, в беллетристике уже мелькают и музыканты, из которых состоят оркестры черты оседлости. П. Голота своего еврейского цимбалиста переправил назад, в шестнадцатое столетие. Чтобы отвлечь внимание похотливого польского пана от своей красивой дочери, «жид с чувством приударил по струнам, и обворожительная гармония разлилась по зале. Артист истощил все свое искусство, дабы прельстить игрою забывчивого пана, и, как кажется, преуспел в этом»<sup>2</sup>. В последних строках сомовских «Сказок о кладах», где изображался свадебный пир, опять появляется еврейский механик и несостоявшийся колдун, но действует он уже в новой роли: «Еврей Ицка Хопылевич как человек на все способный и всегда готовый угождать своему помещику явился с своими цимбалами подыгрывать гуслисту и двум скрипачам, которых привезли из города»<sup>3</sup>. Один из таких оркестров подметил и Вельтман в повести 1835 г. «Провинциальные актеры»: «Четыре жида с скрипкой, виолончелью, цимбалами и треугольниками засели перед сценой»<sup>4</sup>. Тогда же и в том же журнале А. Шидловский не слишком дружелюбно очертил их в своей повести «Пригожая казначейша»: «Там кипит Флегетон, там завывает Тартар, там жидовский кагал!.. <...> У дверей сидят странствующие жида-музыканты, рыжие, косматые, засаленные, вонючие». (Через полвека так же точно будет изображать еврейский оркестр Чехов в «Скрипке Ротшильда».) Хуже, однако, что отечественные мейерберы, как выясняется, и играть-то толком не умеют: «Без складу, без ладу они гудят, ревут, гремят на цимбалах, на бубнах и скрипках»<sup>5</sup>.

Более благоприятные впечатления о еврейских оркестрах остались зато у других уездных жителей, которые в повести гр. Сол-

<sup>1</sup> Статья «Бердичев»: Энциклопедический словарь. Т. 5. СПб., 1836. С. 338–339.

<sup>2</sup> Голота П. Наливайко, или Времена бедствий Малороссии. Ч. 2. С. 9–10.

<sup>3</sup> Сомов О. М. Указ. соч. С. 215.

<sup>4</sup> БдЧ. 1835. Т. 10. С. 214. Кстати, повесть эта считается одним из источников гоголевского «Ревизора».

<sup>5</sup> БдЧ. 1835. Т. 9. С. 128.

логуба «Аптекарьша» (1841) рассказывают о прежних дворянских собраниях: «Были балы; помещики съезжались. Очень было весело. Жидовская была музыка! До сих пор вспоминают»<sup>1</sup>.

## Евреи в соседних странах: отзывы путешественников

В поле зрения попадают и их многочисленные единоверцы, живущие по соседству с Российской империей — например, в Константинополе, где Всевожский подметил «множество жидов, которые молча и робко пробирались подле стенки»<sup>2</sup>. Проезжая по австрийской Галиции, другой русский путешественник меланхолически констатирует: «Здесьние дома и гостиницы, хотя, конечно, лучше русских, но не отличные; города некрасивы и набиты жидами»<sup>3</sup>. Уже тогда и в России, и за границей евреев охотно сравнивают с армянами<sup>4</sup> — иногда в пользу первых, как это делается в путевых заметках Ами Буэ, переведенных СП в 1841 г.: «Все прочие народы Турции не очень жалуют жидов и армян, однако ж жида, по своим строгим правилам, пользуются несколько лучшею славой, нежели армяне, которые превосходят сынов Израиля в торговых проделках»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Соллогуб В.А. Повести. Воспоминания. Л., 1988. С. 144.

<sup>2</sup> Всевожский Н.С. Указ. соч. С. 433.

<sup>3</sup> СП. 1836. № 106.

<sup>4</sup> Это сопоставление, как и крайне враждебная аттестация обоих народов, делается даже в таком совершенно официальном справочнике, как выпущенное в начале 1837 г. «Обозрение российских владений за Кавказом... произведенное и изданное по Высочайшему соизволению». Об армянах здесь сказано: «Этот народ везде одинаков — хитрый, услужливый до крайности, расчетливый и отлично способный к торговым соображениям. Он имеет деньги и добродетели жидов, и его по всей справедливости можно назвать христианским Израилем <...> Подобно Моисееву народу, армяне рассеялись по лицу земли, собирая богатства, которыми, под мечом своих властелинов, не могли наслаждаться в земле своей. Армянин стал космополитом; его отчизной сделалась та страна, где с большею для себя выгодой и безопасностью может он употребить изворотливый свой ум для прибыли <...> Хитрость, лукавство — вот его дело: всякий обман считает он позволённым в покупке и продаже, всякую меру приобретения законною». Цит. по (восторженной) рецензии в БдЧ: 1838. Т. 26. Отд. 5. С. 23.

<sup>5</sup> Характеристика народов, живущих в Турции. Из Путешествия Ами Буэ // СП. 1841. № 81.

Интерес — порой научного свойства — выказывали к турецким евреям многие иностранные вояжеры. В столицу Османской империи Всевожский попал вместе с ориенталистом М. Пиннером: «Он плыл в Константинополь, с надеждой собрать у тамошних евреев некоторые сведения, а если можно, то и достать манускрипты, нужные ему для огромнейшей работы: перевода на немецкий язык Талмуда». В пути Пиннер страдал от морской болезни, но «его поддерживала одна надежда: отыскать у жидовского Кахан-паши в Константинополе что-нибудь не известное ему на еврейском языке». И действительно, продолжает Всевожский, тот «вежливо предложил ему свои услуги и пособие во всех его разысканиях, и Пиннер целый день провел среди старых манускриптов, а возвратился покрытый драгоценною их пылью <...> Ему оставалось еще многое сделать, работая в библиотеке Кахана, разговаривая с раввинами, и он не терял надежды сделать какие-нибудь открытия и приобрести достаточно материалов для своей работы. Мы просидели остаток дня вместе, курили и беседовали очень приятно о восточных обычаях, о иудейских древностях, о наших предположениях на следующий день, и разошлись по своим комнатам очень довольные собою»<sup>1</sup>.

Еврейские богемные сцены — с несколько демоническим уклоном — русский дипломат К. Базили в 1835 г. зарисовал в том же Стамбуле, в часы городских гуляний, которые проходят почему-то на кладбище: «По праздникам жиды-скоморохи забавляют гуляющих: шаманская их музыка, обильные возлияния Вакху, шумное веселье гуляющей толпы немилосердно тревожат покой мертвецов»<sup>2</sup>.

В своей книге «Очерки Константинополя» (1835) Базили довольно часто повествует о турецких евреях. На Дарданеллах, в Чанаккале, пишет он, главную роль «играют евреи, которые по своему языковедению занимают разные должности при консульствах и иногда служат представителями европейских держав. Не помню, где-то читал я, что трояне при нашествии греков отправили посольство в Иудею просить помощи, и евреи послали им наемное войско; может быть, на этом старом союзе с владельцами

---

<sup>1</sup> *Всевожский Н.С.* Указ.соч. С. 406, 440–441. Фраза насчет совместных предположений, возможно, не была пустой похвалой: в отличие от своих соотечественников, Всевожский (видный масон) имел какие-то, хотя и не слишком глубокие, сведения об иудаизме — напомним, что еще в александровское время он издавал сочинения по каббале.

<sup>2</sup> БдЧ. 1835. Т. 10. С. 126.

страны основывают дарданельские евреи свои важные привилегии»<sup>1</sup>.

Еще вероятнее, что здесь проскользнула мысль о древних истоках той вражды, которую питали современные ему греки к евреям — пользуясь при этом, очевидно, полной взаимностью. Базили был сыном видного греческого националиста и даже на русской дипломатической службе сохранял соответствующие предпочтения. Последнее обстоятельство нужно учитывать там, где автор расписывает радость «стамбульских жидов» по поводу казни греческого патриарха Григория и то, как они надругались над его телом. Тем самым они выказали «свою ненависть, напитанную долговременным унижением». Этим событием Базили мотивирует и антиеврейский настрой греков Одессы (включая погром 1827 г.), прибавляя: «В Греции во все продолжение народной войны с большим ожесточением преследовали евреев, нежели турок»<sup>2</sup>. Вместе с тем, претендуя на беспристрастность, автор изображает и весьма положительного еврейского богача — своего рода стамбульского Ротшильда, только никак не связанного с властями: «Жид Шапчи был один из немногих иудеев, которые, храня древний закон Моисея, сохраняли и патриархальные добродетели древнего Востока. Он нажил в торговле и банковых оборотах несколько миллионов; никогда не служил правительству и не имел с Портою никакого дела; он оставил обороты и спокойно доживал свой век среди своих мешков. Благотворительный по чувству, он щедро помогал бедным всех религий без различия, и его называли отцом многих сирых семейств». Но палач задушил его по приказу султана, который позарился на богатства Шапчи. «Это была не казнь, а просто убийство. Бедняки пришли в обычный час за подаванием, но нашли обезображенный труп своего благотворителя и на дверях султанскую печать»<sup>3</sup>.

Юдофобия прорывается у Базили главным образом при описании Стамбула. Так, хотя автор постоянно порицает турецкую неопрятность, эту черту он еще настойчивее вменяет здешним евреям, сдобрив ее суеверными эмоциями:

Древнее племя израильтян... в Константинополе, как и во всех городах Турции и во многих христианских городах, не живет по раз-

---

<sup>1</sup> Базили К.М. Очерки Константинополя. Босфор и Новые очерки Константинополя. М., 2006. С. 22.

<sup>2</sup> Там же. С. 177–178.

<sup>3</sup> Там же. С. 179.

ным кварталам, среди других племен, но соединилось в отдельном предместье, в Хаскиой, в глубине залива Золотого Рога, и составило здесь целый жидовский город с 70 000 жителей, который может похвастаться всемирною столицею Израиля. Можно подумать, смотря на постоянное старание евреев собираться в одном углу города и не смешиваться с другими племенами, что этим хотят они вознаградить себя за свое рассеяние по земле. Но никакое воображение не представит себе картины отвратительнее их стамбульской столицы; неопрятность и зловоние улиц, дома, обвешенные тряпками, группы маленьких израильтян, которые вместе с собаками совершенно нагие ползают по улицам, сухие, вялые, желтые, как семьи гномов, старые еврейки, которые с мистическими знаками на голове, как колдуньи Макбета, сидят у ворот с веретенами или перекликаются из своих окон протяжными звуками, подобными погребальной песне, — все это заставит вас излить свою досаду на официальное любопытство путешественника, которое ведет его не в одни долины Босфора, но и в еврейское предместье.

Мужчин вы здесь увидите мало; они целый день промышляют в Стамбуле; и здесь, как и везде, они захватили в свои руки всю мелкую торговлю. Из них есть много богачей, много сарафов, но большая часть их племени пребывает в нищете. И богача и нищего еврея узнаете среди базара по заботливости, сделавшейся привычкою на его лице и овладевшей всеми его движениями, по боязливой его походке, с взглядом и с головою, всегда опущенными к земле, которой грязь впилась, кажется, в его душу, во все его мысли. Но их можно узнать и по цветам одежды; известно, что каждый народ в Турции имеет привилегированные цвета для своей одежды; евреям султан пожаловал голубой цвет; цилиндрическая суконная шапочка, обвязанная простым платком, широкие кафтаны и туфли — все это грязно-голубого цвета; и дома их выкрашены голубою краскою. <...>

Они пришли сюда с Запада; они совершили, подобно птицам южных климатов, срочный и широкий круг переселения и приблизились вновь к своей родине. Это потомки тех 800 000 евреев, которых инквизиция Фердинанда и Изабеллы бесчеловечно изгнала из Испании в XVI веке. Они оставили царство Фердинанда, как предки их оставили царство фараонов <...> Сыны Израиля, не находя убежища в католической Европе, прибегли к гостеприимству Востока и нашли покровительство и веротерпимость в царстве Корана. Они здесь и теперь более довольны своею участью, нежели во многих европейских городах, и пользуются одинаковыми правами со всеми племенами, подвластными туркам. Даже многие верования и



обряды их закона сближают их с мусульманами: они так же гнушаются свининой, как и турки, так же письмо их идет от правой руки к левой, так же в своем богослужении не поклоняются образам, и их религия, подобно религии Магомета, состоит в чистом деизме.

Несмотря на их «чистый деизм», который, вместе с гражданским равноправием, отважно приписал местным евреям Базили, он, кажется, склонен доверять кровавому навету и известной фальшивке «монаха Неофита». Это обвинение, еще непривычное для русской литературы, автор усвоил при безотказном посредстве традиционной греческой юдофобии:

Но это племя злое и свирепое<sup>1</sup>; нигде не обнаруживается до такой степени ненависть их к христианам; мы видели, как она выразилась при казни патриарха. Если кто из них обратится в христианство, должен удалиться в страну, куда его не могла бы достигнуть мстительная рука Израиля; было много примеров подобного неизбежного мщения (ни одного из них Базили, увы, не приводит. — *М.В.*) Кроме того, в Константинополе носятся ужасные слухи об обычае евреев похищать детей христиан для крови, требуемой их пасхальным агнцам. Еще недавно пропало без вести дитя одного купца в Пере; красота его заставляла подозревать, что оно похищено и продано в неволю; потом нашли в море его труп. Дитя было зарезано, и все подозрения пали на евреев, тем более, что это было в эпоху их Пасхи. Подобные подозрения были подтверждены книгою под заглавием «Опровержение еврейской веры, сочиненное Неофитом, монахом греческим, прежним раббином»; она была издана на молдавском языке в 1805 году в Яссах. Евреи купили тогда все экземпляры, истребили их и огромною суммою, данную господарю, предупредили ее новое издание. Но потом, в 1818 г., она была переведена на греческий язык и опять напечатана в Яссах. Первая ее глава говорит «о крови, отнимаемой евреями у христиан, и о ее упо-

---

<sup>1</sup> Это мнение по-своему подтверждает и БдЧ, ссылаясь на историю в романтическом вкусе, рассказанную безымянным «немецким путешественником», побывавшим в Константинополе. Некий тамошний еврей, принявший ислам, занимал «важные казенные должности», но перед смертью раскаялся и тайно вернулся к вере предков. Соплеменники собрались столь же тайно похоронить его по иудейскому обряду. Однако турецкий офицер, которому донесли о готовящемся погребении, взял с них за это огромную взятку. В обмен на еще большую взятку он согласился выдать им доносчика, но вместо него указал на другого, ни в чем не повинного еврея, которого единоверцы со страшной жестокостью казнили прямо в синагоге. — БдЧ. 1836. Т. 18. Отд. 7. С. 83–86.

треблении» <...> Не знаю, до какой степени заслуживают вероятия слова рабина, — скептически прибавляет автор, — но они более подкрепили в народе слухи о заклании детей. Вспомним, что в первые времена христианства евреи обвиняли христиан в этом самом злодеянии.

Заключительная часть очерка, сообразно православному канону, сопрягает еврейство с темой ветхости и праха. Как и в сцене с еврейскими скоморохами из БдЧ, показ фокусируется на кладбище. Но эта панихидная нота уравновешена уважением к «религиозному геройству» древнего народа, который томится по своей утраченной родине, ставшей сплошным кладбищем:

В соседстве с городом евреев, на широком холме, раскинулось их кладбище; кладбища в Константинополе составляют лучшее украшение города; это сады и рощи, среди коих образ смерти является одетый всею поэзией природы; на каждом дереве найдете гнездо перелетных гостей весны: в каждой тени воркуют голуби, и тайны любви их соединились с тайнами смерти. Но кладбище евреев в Хаскиой без тени, без одного куста; среди его пустыни расположились одни белые пятна гробовых мраморов, и от него веет холодом. Среди роскошных картин константинопольских предместий это кладбище покажется вам участком палестинской земли, с коего гневное слово Иеговы сняло одежду жизни и прозябания. Может быть, константинопольские евреи любят его наготу, которая напоминает им долину Иосафата и гробы царей Израиля.

Ежегодно несколько стариков из Хаскиой отправляются в древнюю столицу их племени, расстаются навсегда со своими семьями, разрывают все узы общежития и после этой самовольной моральной смерти идут влачить в нищенстве горький, бесцветный остаток своих изгнаннических дней под святынею Иерусалима, чтобы тела их успокоились в долине Иосафата. Есть что-то возвышенное и поэтическое, есть, можно сказать, религиозное геройство в этой трогательной привязанности несчастного, загнанного, презренного племени к той земле, которой воспоминания и надежды созидают для него идеальную родину, которой набожно завещает оно свои кости<sup>1</sup>.

Позднее Базили станет русским консулом в Сирии и Палестине, но и тогда еврейская ностальгия по Сиону будет увязываться у него с влечением к смерти.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 191–193.

Не обойдены были вниманием в русской печати и бухарские евреи. О них упоминает в своей немецкой книге Р. Гельменсен — впрочем, российский подданный; отрывок из нее переводят в 1840 г. «Отечественные записки»: «Жидов в Хиве около 200. У них нет своих домов, они живут по найму; занимаются шелководством, тканьем и крашением шелковых и полшелковых изделий. И здесь, как и в Бухаре, жидов принуждают одеваться так, чтобы их тотчас можно было различить от других народов. Никто им не кланяется, а хан, встречаясь с ними, отворачивается. Они живут смиренно, но любят играть в карты и кости на деньги»<sup>1</sup>. Ни в каких других злодействах автор их не уличает.

## **Добрые или полезные евреи в русских мемуарах и путевых записях**

Порой, когда житейская реальность слишком уж расходилась с вдохновенным мифотворчеством, приходилось изыскивать компромиссы. Во многом это был вопрос жанра. Так, мемуары требовали хотя бы элементарной достоверности, противопоставленной беллетристическим домыслам. Поэтому даже Булгарин, описывая в мемуарах (1846–1849) свое детство, с искренней благодарностью вспоминает о том, как корчмарь Иосель спас его родных от какой-то банды во время восстания Костюшко. Семья вместе с дворней пряталась в лесу в надежде на обещанную евреем помощь, хотя один из слуг, Семен, «не любивший корчмаря Иоселя, за то, что он, по приказанию отца моего, не давал ему в долг водки <...> сказал, что он подозревает Иоселя в измене. Это мнение разделяла вся наша прислуга по врожденной ненависти своей к жидам». Однако Иосель, рискуя жизнью, привел в лес спасителей — полсотни русских солдат. «Сестры мои от радости стали обнимать и целовать Иоселя, у матушки слезы полились градом. <...> Иосель поцеловал руку сперва у матушки, а потом у меня, вынув из кармана пряник, подал мне, как бывало в прежнее время. У матушки брызнули слезы. “Иосель! — сказала она. —

---

<sup>1</sup> Хива в нынешнем своем состоянии // Отечественные записки. 1840. Т. 8. С. 105. За много лет до того о бухарских евреях рассказывал также «Северный архив» (1824. № 2. С. 82–86) в «Отрывке из путешествия в Бухарию полковника барона Мейендорфа в 1820 и 1821 годах».

«Этого пряника я во всю жизнь не забуду»». В другой раз, когда Иосель, вместе со своим единоверцем, снова выручил семейство из беды, растрогался даже Булгарин-старший, «страшный гонитель» их нации: «“Ты добрый человек, Иосель!” — сказал отец мой, отворотившись, чтобы не видели слез его». Как все это согласуется с общей позицией Булгарина? Она подытожена в конце книги: «Спросят: есть ли честные жида? Без сомнения, есть. Как не быть! В земле, на которой построен Петербург, не родятся алмазы и золото, однако ж и золото, и алмазы находят иногда на улицах, у подъездов, возле театров и дворянских собраний. И я нашел алмаз: жида Иоселя, о котором говорил в первой части моих Воспоминаний!»<sup>1</sup>

Гораздо раньше, в 1835 г., рассуждая в СП о еврейских коммерческих трюках, Булгарин внезапно прибавляет: «Впрочем, все эти проделки знают хорошо и не-жида <...> Многие уверяли, что кто знает все жидовские уловки, тот охотнее покупает у них, чем у христианских купцов»<sup>2</sup>. Широта сатирической палитры побуждает его даже инкриминировать страстную любовь к деньгам не столько евреям, сколько их христианскому окружению. В 1842 г. в своей книжке «Комары» он рассказывает соответствующий исторический анекдот: «Когда светлейший князь Потемкин-Таврический был в Белоруссии, к нему явилась депутация от евреев, и оратор, превознося князя, уверял его в готовности еврейского народа на все благое, в любви к нему евреев и т.п. — “Пустое, — сказал князь, улыбаясь. — Вы только думаете о том, как бы собрать более денег”. — “А что же нам делать! — отвечал еврей-оратор. — Христиане нас не любят, а деньги очень жалуют: так что мы, из любви к христианам, стараемся собирать как можно более того, что им нравится”. Этот фарс, — резюмирует Булгарин, — что-то похож на историю еврейского народа в Европе!»<sup>3</sup>

Его сотрудник по СП Н. Орельский, посетив в 1839 г. Шклов, «этот белорусский предхристианский Иерусалим», и по традиции обругав тамошних евреев, столь же неожиданно отмечает ту пользу, которую они приносят путешественникам. О мифическом еврейском корыстолюбии тут и говорить не приходится: «За один или два злотых фактор целый день бегаёт по городу, и, не выходя из комнаты, вы можете иметь все по вашему желанию»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Булгарин Фаддей. Воспоминания. М., 2001. С. 22, 62, 728.

<sup>2</sup> СП. 1835. № 212.

<sup>3</sup> Булгарин Фаддей. Комары. Всякая всячина. Рой первый. СПб., 1842. С. 217.

<sup>4</sup> СП. 1840. № 68.

В 1839–1840-х гг. «Сын отечества» публикует воспоминания Е.К. Авдеевой (сестры Н. и К. Полевых), вошедшие позднее в ее книгу. Один из очерков, посвященный Одессе, подверг разрушительной критике множество юдофобских клише:

После русских самую многочисленную часть жителей Одессы составляют греки и евреи. Греки большею частью купцы; из евреев также много купцов, они торгуют оптом и в розницу; *но бóльшая часть их ремесленники*, медники, жестянщики, портные и факторы. Сверх того, у евреев есть свои хлебники, булочники, мясники. Да позволено будет мне сказать свое мнение об евреях. Вообще все привыкли почитать их самыми дурными людьми. Живши два года в Одессе, нельзя было не иметь с ними сношений, и скажу откровенно, я всегда оставалась ими довольна. Правда, что еврей не упустит из вида и своей выгоды, но кто же ее и упускает? Зато какая неутомимость, какое проворство у еврея! И если он уверен, что заслуга его не пропадет даром, он все выполнит вам с возможною точностью и, надобно прибавить, честно. По крайней мере, мне ни разу не случилось быть обманутой жидом.

Вступается она и за обруганных факторов, а кроме того, защищает евреев от других стереотипных обвинений:

Нужно ли вам что-нибудь купить, продать, променять, приискать человека, квартиру — поручите только жиду и не заботьтесь — все будет исполнено! Много у нас говорят о неопрятности жидов и даже будто бы у них в домах есть какой-то особенный дурной запах жидовский, несмотря даже на богатство, но это сущий вздор: мне случалось бывать у зажиточных евреев, и у них все чисто и опрятно, как у христиан.

Авдеева в то же время отнюдь не склонна к идеализации и разделяет общее мнение о корыстолюбии евреев, но оправдывает его условиями существования на чужбине: «Не имея отечества, все свое блаженство жид полагает в деньгах». Одновременно она, подобно одесситу Морозову, акцентирует совершенно иные стороны еврейской жизни, включая примерное благочестие и повсеместную заботу о бедных — которая, надо сказать, совершенно не вяжется с замечанием о еврейской алчности:

Вообще у евреев умные, выразительные лица; женщины хороши собой, и нередко можно встретить среди них красавиц, но кра-

сота их проходит скоро. Мне не случилось видеть между жидами нищих; они всегда помогают друг другу. Пользуясь выгодами гражданства и свободы в отправлении религиозных обрядов, евреи строго их выполняют. Суббота — день, посвященный молитве и отдохновению. Тогда все лавки их и магазины заперты; они гуляют по бульварам и улицам.

Описание завершается на оптимистической ноте просветительского гуманизма — контрастирующей, однако, с живучей народной юдофобией и ее суевериями, тоже подмеченными Авдеевой, которая вообще отличалась склонностью к этнографическим наблюдениям:

Благодаря просвещению, теперь смотрят у нас совсем другими глазами на евреев. Образованный еврей пользуется уважением, наравне с другими иностранцами, но в простом народе нашем существуют еще антижидовские предрассудки.

Из них она приводит, правда, довольно ерундовый: «В октябре евреи празднуют Кущи, и в это время почти всегда бывают в Одессе ветры и переменная погода; простой народ говорит, будто все происходит оттого, что жидаы празднуют тогда кучки (так называют они еврейский праздник)»<sup>1</sup>.

В романтической поэзии и беллетристике, однако, будут доминировать далеко не столь безобидные «антижидовские предрассудки», деформировавшие и подчинившие себе реальный бытовой материал. С ними нам предстоит сейчас ознакомиться более основательно<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> К. А-ва / Авдеева Е.К.]. Ещё отрывки из моих воспоминаний // Сын отечества и Северный архив. 1840. Т. 2. Отд. 5. С. 828–830. Ср. сходные белорусские и украинские поверья, связанные с праздником Кушей: Белова О. На реке Шмаевке // Солнечное сплетение. 2003. № 24–25. С. 294–295.

<sup>2</sup> В последующей главе я опираюсь на эмпирический материал, почерпнутый из самой русской словесности, и, за некоторыми исключениями, воздерживаюсь от обращения к хорошо изученным западноевропейским стереотипам в трактовке еврейских образов. См.: Davison C. *Anti-Semitism and British Gothic Literature*. NY: Palgrave, 2004; Felsenstein Frank. *Anti-Semitic Stereotypes. A Paradigm of Otherness in English Popular Culture, 1660–1830*. Baltimore and London: The Johns Hopkins UP, 1995; Freedman J. *The Temple of Culture: Assimilation and Anti-Semitism in Literary Anglo-America*. Oxford: Oxford UP, 2000; Rosenberg E. *From Shylock to Svengali. Jewish Stereotypes in English Fiction*. Stanford: Stanford UP, 1960. Spector Sh., ed. *British Romanticism and the Jews*. NY: Palgrave, 2002.

**ГЛАВА 7.  
ЛИТЕРАТУРНЫЕ ТРАФАРЕТЫ**





## Ветхий Адам, оборотень и вампир

В 1833 г. А.Ф. Воейков, который редактировал тогда «Литературные прибавления к «Русскому инвалиду», опубликовал у себя (без подписи и, по-видимому, свой собственный) рассказ «Еврейское семейство в Петербурге»<sup>1</sup>, представляющий собой смесь каких-то житейских впечатлений с обильными заимствованиями из Бальзака и готической традиции, адаптированной к «неистой школе». Предварительно стоит сказать, что в столице, с разрешения Николая, действительно проживало тогда две-три сотни евреев — коммерсантов и ремесленников<sup>2</sup>, за которыми был установлен, однако, строжайший полицейский надзор. В рассказе речь идет о семье резчиков печатей, но главным их занятием остается, естественно, ростовщичество и смежный национальный промысел — обрезание червонцев, причем всем этим противозаконным действиям евреи предаются с немислимым размахом, очевидно, совершенно не опасаясь доноса. Подкупив алчную прислугу, рассказчику удастся беспрепятственно проникнуть «во все тайны сего непроницаемого семейства» (надолго упредив тем самым обычный разведывательный прием антинигилистического романа).

Проживающая в «отдаленной части Петербурга», на верхнем четвертом этаже, семья Адамских состоит из пяти человек: дрях-

---

<sup>1</sup> Литературные прибавления к «Русскому инвалиду» на 1833 год. № 23 (2 марта). С. 177–181.

<sup>2</sup> В 1826 г. там насчитывалось 248 евреев. См.: *Бейзер М.* Евреи в Петербурге. Иерусалим, 1990. С. 8.

лого старика, его сына, двух внуков и внучки Рахили. О знании автором еврейской жизни свидетельствует само имя хозяина — *Иван*<sup>1</sup>. Более знаменательна, однако, его фамилия, символизирующая, вместе с ветхим антуражем жилья, дохристианского *ветхого Адама*, замурованного в своей бездушности и сребролюбии. Наряду с дряхлостью маркированы бестиальность, мертвечина и вампиризм: «ветхие штампы», «ветхая обивка»; на старом, изорванном «*волчьем меху*» недвижно угасает дряхлый родоначальник; на маленьких окнах «*науки* раскинули свои сети». Несмотря на свою фамилию, обитатели дома — это не люди, а *существа*, «чуждые человекам»; чужда им и романтически прекрасная, но застылая Рахиль, бледное лицо которой обрамляли «длинные черные локоны... подобно гробовому покрову падающие на алебастровую гробницу. В глазах ее, осененных длинными ресницами, больших и навывкате, поселилась мечтательность. В них не было заметно *ни человеческих* мыслей, и ничего вдохновенного. Это было продолжительное пламя без сияния или блеск, производимый огнем, который тлел, но не сиял». Столь же «печальны, бледны и безмолвны» ее братья — но в их «потупленных глазах» заметен был «острый огонь, который горел без пламени», — иначе говоря, тот же, что у Рахили, темный огонь ада.

Подобно волкам, они выходят наружу «только вечером и возвращаются домой очень поздно». Ветхозаветная жестокосердность оборачивается жестокосердием и сатанинской бесчувственностью. «Ожидать три часа в темном угле передней для них ничего не значит; они нечувствительны к обидам лакеев, они нечувствительны к просьбам господ: у них сердца гранитные». Со своих жертв они взимают людоедские проценты — по 18 тысяч за 10 тысяч рублей ссуды. Подстерегая должников, евреи застывают у стены, «будто кариатиды». Один из их христианских клиентов, надменный франт, бледнеет при встрече с «молодым ростовщиком»:

В этот день наступил срок платежа по векселю в 15 000 рублей, подписанному на имя Ивана Адамского из Познани; залог в 30 000 рублей обеспечил займодавца. Должник просил отсрочки на шесть месяцев. Ему отвечают: «Наступил срок». На три месяца— тот же ответ. На два месяца... На месяц... На две недели... — Ответ все тот

---

<sup>1</sup> По мнению А. Осповата, с которым мы обсуждали этот рассказ, имя Иван подсказано было русской транслитерацией вальтерскоттовского «Айвенго» (*Ивангое*).

же. Молодой израильтянин остается непреклонным. Поджав руки, опустив глаза в землю, он казался железным истуканом: даже не приметно было в нем дыхания. Бешенство должника дошло до крайней степени. Он сильно схватывает ростовщика за плечо, грозит ему, осыпает его проклятиями... То же равнодушие. — Надо было с ним кончить. — Пышный барин видит, что это не человек, а камень. Он утихает, просит жида в кабинет, показывает ему несколько бриллиантов, и сын Адамского уходит, условясь о новом заемном письме и о новом прибавочном закладе.

В могильном еврейском мире нет взаимной любви — одно лишь корыстолюбие и покорность родительской воле (единственное, что сближает Рахиль с ее библейской соименницей, выданной замуж по решению отца). Жизнь этой девушки, с эротическим состраданием заключает созерцатель, будет

протекать в четырех стенах, пока не укажут ей молодого человека, приезжего из Польши, суженого. Тогда отец ее скажет ей: «Дочь, вот твой жених!» И без любви, она делается женою... потом матерью, может быть, другой какой-нибудь Рахили, с таким же чудным взором, как у нее!..

Дед ее умер, тот самый старик... на софе, покрытой волчьим мехом. Он чах, чах и отправился на тот свет, никем не оплаканный...

Вот какова их участь. — Жилье в четвертом ярусе под самую кровлею, лишение всех жизненных удовольствий, молчание, скрытность, дурной воздух, всеобщее презрение, смерть на полуразвалившейся кровати и ни одной слезы сожаления! Но здесь, в этом пустом углу, в этом старинном сундуке, окованном толстыми полосами железа, с которого никто не сводит глаз, спрятан... миллион.

Непонятно, правда, зачем нужен евреям этот вымечтанный автором миллион, коль скоро они продолжают прозябать в подобных условиях. Как бы то ни было, основные готические компоненты этих типажей — отчасти списанные с бальзаковских мздоимцев наподобие ростовщика Корнелиуса: железо, камень, сундук, затхлость и адское бессердечие, — вскоре перейдут у Гоголя в образ его сатанинского ростовщика-«азиатца» из «Портрета»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> О связи романтических и, в частности, гоголевских скупцов в русской литературе с готикой и темой «ветхого Адама» см. в моей книге «Сюжет Гоголя». С. 510–512.

## Святотатцы, отравители, контрабандисты и шпионы

Следует, однако, признать, что невообразимые социальные и административные условия, в которых пребывали евреи России, отнюдь не способствовали их общей благонамеренности и нравственному совершенству, как, впрочем, и тотальная коррумпированность самого русского общества, поражавшая иностранцев. Не всем, подобно Авдеевой в Одессе, приходилось встречаться лишь с честными евреями (да и тогдашняя ситуация действительно складывалась вполне благополучно<sup>1</sup> в этом центре еврейского просвещения, которому еще предстояло стать заодно и центром еврейского бандитизма). Тот «в черных локонах еврей», который у Пушкина подвизается в «шайке удалых» («Братья-разбойники», 1821–1822), был не только литературным явлением<sup>2</sup>. Преступность в еврейской среде действительно была велика — так что к началу XX в. русский блатной жаргон по своему лексическому составу походил порой на диалект идиша<sup>3</sup>. Среди евреев нередко встречались воры и скупщики краденого, шулера и фальшивомонетчики. Даже по части конокрадства они успешно конкурировали с цыганами, а порой напрямую сотрудничали с ними<sup>4</sup>. Сло-

<sup>1</sup> См. *Цинперштейн С.* Указ. соч. С. 50–51. *Полищук М.* Евреи Одессы и Новороссии: Социально-политическая история евреев Одессы и других городов Новороссии. 1881–1904. Иерусалим — М., 2002. С. 23; *Белюсова Л.* Интеграция евреев в российское сословное общество: почетные граждане города Одессы еврейского происхождения // Морія. Альманах. Ред. Г. Кацев. Одесса, 2006. С. 6–7.

<sup>2</sup> Ср., например, такого проходимца, как Герц Диллон, который «в 1812 году, под видом офицера, напал на имение, “с прибранными к себе казаками”» (*Гессен Ю.* Указ. соч. Т. 1. Л., 1925. С. 181), или приведенную Минкиной историю о еврейском арестанте, «главе разбойничьей шайки, осужденном за ограбление нескольких церквей». — *Минкина О.* Еврейские депутаты первой четверти XIX в. в семейных преданиях и фольклорных нарративах. // Материалы 13-й ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2006. С. 382–383 (автор ссылается на книгу: *Tsitron S. Shtadlonim.* Warszawa, 1926. S. 103–113).

<sup>3</sup> Аналогичной теме в немецкой языковой культуре Гилман посвятил специальный раздел (The Language of Thieves) в третьей главе своей книги о еврейской самоненависти: *Gilman S.L.* Op. cit. P. 68–86.

<sup>4</sup> В ссыльно-каторжной Сибири их кое-где и селили совместно. Ср. в дневнике Сперанского за 1820 г.: «Каинск — маленький городок, ныне только в план приведенный. Множество жидов и цыган». — Цит. по: *Романова В.* Власть и евреи на Дальнем Востоке России: история взаимоотношений (вторая половина XIX в. — 20-е годы XX в.) // Еврейские общины Сибири и Дальнего Востока. Вып. 7. Красноярск, 2001. С. 22.

вом, от идеала жители черты оседлости зачастую и впрямь были весьма далеки — так же, как от сатанизма, который неустанно навязывали им мечтательные романтические жидоеды.

Существенную часть этого криминально-демонического набора привел С. Гинзбург, и его перечень остается дополнить некоторыми подробностями, которые проливают свет именно на идеологические аспекты «иудейских козней». Итак, коль скоро «жид» становится мало-мальски значимой фигурой для развития романтического сюжета, он немедленно расстается со своими будничными делами — мелкой торговлей или ремеслами — и стремительно повышается в бесовской табели о рангах. Его неизменные и всегда взаимосвязанные амплуа — шпион и предатель, вражеский лазутчик, соглядатай — в 1832 г. подытожил П. Голота:

— Дзенькую за ласку, — подхватил жид и пустился изменять и предательствовать, как предок его Иуда<sup>1</sup>.

Все дело в том, что евреи лишь следуют примеру этого своего предка, а потому просто неспособны вести себя иначе — то есть не шпионить и не подличать. В этом наследственном фатуме смиренно признается лажечниковский Авраам, которого автор, на пушкинский манер, обзывает «презренным евреем»: «Я подслушал все тогда сквозь стенку: что делать? таков наш обычай!». Вдобавок предателям и лазутчикам всегда помогает их национальная злодейская смекалка. Ей удивляется болгаринский атаман Палей перед тем, как убить одного из представителей ненавистного племени: «Проклятые жида, как они смышлены! Смотри, пожалуй, как этот иуда догадался!»<sup>2</sup> Палею вторит у Кукольника в «Князе Холмском» русская женщина Ильинишна, говоря о каббалисте Схари: «Жаль, что нехристь такой, а куда какой умный! Ему бы посадником быть, когда б чудесничество бросил...»<sup>3</sup>

Повествуя в «Последнем Новике» о том, как еврей-чернец сумел перехитрить лукавого и опытного Андрея Денисова, Лажечников разъясняет, откуда взялось у Авраама это его изумительное коварство (которое он к тому же усовершенствовал благодаря выучке у католиков и поморских еретиков): «Еврей обманул русского раскольника <...> Надо ли удивляться? Родонаслед-

---

<sup>1</sup> Голота П. Иван Мазепа. Исторический роман, взятый из народных преданий. Ч.1. М., 1832. С. 43.

<sup>2</sup> Булгарин Фаддей. Соч. М., 1990. С. 432.

<sup>3</sup> Кукольник Нестор. ПСС: В 10 т. Т. 2. СПб., 1852. С. 414.

ственная хитрость текла в крови Авраама; к тому же он искусился в лицемерии, пожив несколько лет монахом в одном католическом венгерском монастыре, который успел обокрасть, и наконец пришел доканчивать курс лукавства сатанинского в звании чернеца поморского выгорецкого скита и переводчика при Андрее Денисове». Понятно и то, где самый главный источник его «родонаследственных дарований» и кто, собственно, стоит за «законом Моисеевым», которому сохранил верность псевдохристианин Авраам: «Для ученика *Вельзевулова* довольно одной минуты, чтобы обдумать все, что ему надо делать и говорить»<sup>1</sup>.

Но если иудей способен провести раскольника и других врагов истинной церкви, то с православным умом ему, в конечном итоге, не совладать. Это касается не только коварных злоумышлений или еврейских интриг. Взять хотя бы шахматы или шашки. В «Шемякином суде» Свиньиная «проклятый жид», обосновавшийся в столице Золотой Орды — Сарае, побеждает всех прочих нехристей. Иное дело — русский человек Бунька: «Мосей (sic) слыл по всему Сараю первым игроком, а с Бунькой не связывался <...> Где жиду тягаться с православным»<sup>2</sup>.

Бывает и так, что еврей, по контрасту с лажечниковским Авраамом, не предаёт своего благодетеля, а, напротив, самоотверженно служит ему, как в другом романе Лажечникова — «Ледяной дом» — выкрест Липман служит Бирону, заклятому врагу России. Тогда преданность его тоже выражается в inferнальных формах: «Обо мне не извольте беспокоиться. Мое тело и душа готовы за вас в пеклу (sic). Для вас, если б нужно было, я вырыл бы своими руками всех мертвецов на кладбище и зарыл бы живых столько же»<sup>3</sup>.

С сатанинской природой еврейства соединено было и весьма плодотворное для исторической романистики обвинение, ставшее идеальной мотивировкой погромов, — вера в то, что евреи на Украине в период унии брали на откуп православные церкви. Эта легенда, не нашедшая, как известно, ни одного документального подтверждения (характерно, что Нарезный о ней вообще не упоминает), была санкционирована зато мифологизированной «Историей руссов» (приписанной арх. Георгию Конисскому), где говорилось: «Церкви не соглашавшихся на унию прихожан отданы жидам в аренду, и положена за всякую в них отправу денежная плата от одного до пяти талеров, а за крещение младенцев и по-

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 1. С. 247, 438–439.

<sup>2</sup> Свиньин П. Шемякин суд. Ч. 1. С. 208.

<sup>3</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 2. С. 123.

хороны мертвых от одного до четырех золотых. Жиды, яко неприимимые враги христианства, сии вселенские побродяги и притча в человечестве, с восхищением принялись за такое надежное для них скверноприбыточество и тотчас ключи церковные и веревки колокольные отобрали себе в корчмы. При всякой требе христианской повинен ктитор идти к жидам, торжиться с ним и, по важности отправки, платить за них и выпросить ключи. Жид при этом, насмеявшись довольно богослужению христианскому и перехуливши все христианами чтимое, называя его языческим или, по-их, гойским, приказывал ктитору возвращать ему ключи, с клятвою, что ничего в запас не отправлено»<sup>1</sup>. Хотя книга издана была только в 1846 г., она до того расходилась в списках и успела оказать влияние как на Гоголя в «Тарасе Бульбе», так и на второстепенных авторов типа Голоты, в «Наливайко» которого пан напоминает еврею: «Послушай, Абрагам, ты мне не отдал еще всех денег за откуп церквей»<sup>2</sup>.

И в исторических, и в более актуальных жанрах еврей, выступающий в качестве заговорщика или предателя, являет собой некую помесь евангельского хриstopродавца с ветхозаветным конспиратором Мардохеем. Нередко он еще и отравитель — если не в прямом («Его червонцы будут пахнуть ядом, / Как сребреники пращура его»), то в переносном смысле, как у Булгарина в «Мазепе»: «Вино омрачает разум, следовательно, оно есть самое надежное оружие в руках плута, живущего на счет других»<sup>3</sup>. Обвинение в спаивании закрепляется в русской публицистике и литературе, конечно, гораздо раньше, еще в александровское время. Скажем, в своей «народной повести» «Лука да Марья» (1818) Ф. Глинка курьезным образом произвел некрещеного еврея в православные «целовальники», которыми кишела Великороссия: «А беда ведь беду родит: откуда ни возьмись, вдруг приехал из Польши некрещеный жид Янкель <...> И почал неверный кутить и мутить <...> Напрасно приходской поп, отец Поликарп, говорил поселянам и наказывал: «Эй, миряне, миряне! Не ходите к жидам некрещеному,

---

<sup>1</sup> *Георгий Конисский, архиепископ Белорусский*. История руссов или Малой России. М., 1846. С. 40–41. В тогдашней периодике публикуется немало исторических материалов сходного типа — например, заметка, в которой упоминается об антиеврейских волнениях в Могилеве, в 1708 г., когда тамошние жители «хотели убить всех жидов могилевских». — Пожар в Могилеве // Литературная газета (рубрика «Русские воспоминания»). 1842. № 20. С. 412.

<sup>2</sup> *Голота П.* Указ. соч. Ч. 2. С. 9.

<sup>3</sup> *Булгарин Фаддей*. Указ. соч. М.: Современник, 1990. С. 510. (О еврейских персонажах «Выжигина» см. также: *Гинзбург С.М.* Указ. соч. С. 16–19.)

не губите в вине православных душ!» <...> Год прошел, кажись, немного, а село Хлебородово уже обесхлебело, а ухлебился один *целовальник жид!* <...> Чужим хлебом отъелся и стал ходить Янкель, заложив руки за пояс, увалень увальнем. Мало на кого еврей смотрит и ни перед кем уже шапки не заламывает»<sup>1</sup>. Совсем иначе, к слову сказать, ведет себя у Нарежного другой Янкель, который напоминает своим завсегдатаям: «Вы нередко слушали жида Яньку, когда он увещевал вас в шинке своем не пить больше, а особливо в долг, и не принимал ваших залогов; но вы упрашивали меня, я склонялся и отпускал в долг»<sup>2</sup>. Лишь в пореформенную эпоху, когда в России всерьез занялись статистикой, выяснилось, что в черте оседлости и Царстве Польском пьют гораздо меньше, чем во внутренних российских губерниях, где продажей вина управляют не «жиды некрещеные», а христианские кабатчики.

Если же еврею инкриминируется торговля настоящим ядом, то по части таких инсинуаций русская литература выказывает замечательное единодушие, роднящее ее гениев с самыми убогими кустарями. В 1832 г., через два года после того, как Пушкин сочинил «Скупого рыцаря» с его показом разносторонней еврейской коммерции (« — *Твой старичок торгует ядом. / — Да — и ядом*»)<sup>3</sup>, и за четыре года до того, как он издал эту трагедию, Рафаил Зотов в романе «Леонид» преподнес читателям такой же образ Моисея (т.е. Моисея), не только шпиона, но и алчного дельца:

— Мы же люди торговые: что потребуют, то и продаем. А кому и за чем нас товар — не наше дело.

— *Так ты достал бы и яду*, если б кто у тебя потребовал?

— *А почему же нет? Мы маем всякого товару*. Что люди мощные приказут, то мы, падам до ног, робим.

<sup>1</sup> Глинка Ф.М. Письма к другу. М., 1990. С. 381. В 1845 г. И. Киреевский откликнулся на переиздание книжки сочувственной рецензией: *Киреевский И.В., Киреевский П.В.* ПСС: В 4-х т. Т. 2. М., Калуга, 2006. С. 156–163.

<sup>2</sup> *Нарежный В.Т.* Соч. Т. 1. С. 133

<sup>3</sup> Все эти романтические модели, как напомнила Минкина, подкреплялись фольклорными клише. Она приводит зафиксированные в полицейских сводках слухи о евреях-отравителях, которые циркулировали в Москве и Петербурге в 1812–1814 гг. — *Минкина О.* «Прекрасная еврейка» и другие мифологемы русского общественного дискурса первой половины XIX века в литературе и документальных источниках // XIV ежегодная международная конференция по иудаике. Тезисы. М., 2007. О еврейской теме в «Скупом рыцаре» см. хотя бы: *Проскурин О.* Поэзия Пушкина, или Подвижный палимпсест. М., 1999. С. 348–375 (приводится библиография).



— То есть за проклятые деньги готов отравить и продать сотни человеческих душ.

— Ах! Ясновельможный пане капитане, у бедных евреев нет ничего, кроме пенендзов. Вы маете родную землю, цины, маетности, славу, цесть, у нас же бог Авраама все это отнял, остались нам нужда, ругательства христиан и деньги<sup>1</sup>.

Когда иудей не лихоимствует и не шпионит, он охотнее всего занимается контрабандой, которую Булгарин игриво называл «богиней еврейского происхождения», «сыпавшей золото на племя Иуды из рога изобилия»<sup>2</sup>. Тогдашние евреи и вправду отнюдь не чурались этого ремесла — в частности, потому что не успели еще освоиться с таким экзотическим для них новшеством, как сместившаяся далеко на запад граница Российской империи, внезапно отрезавшая их от родственников, единоверцев и прочно налаженных экономических связей. Впрочем, сама эта контрабанда была бы невысказанной без усердной поддержки со стороны полиции, таможенной службы и всевозможных начальников, наживавшихся на таких операциях. Напомню, что и у Гоголя таможенник Чичиков вступает в преступный сговор с жидами-контрабандистами. Вспоминая в своей «Стоянке около Бердичева» Онуфриевскую ярмарку 1818 г., Титов говорит: «Эта ярмарка была тогда главной квартирой контрабанды, контрабанды для таможни, для нравственности, для нравов; и в это время все ближе и дальше скоплялось в эту огромную машину меркантильной человеческой деятельности, где вместо паров действовало еврейское племя»<sup>3</sup>.

Еще более востребованной для романтической литературы оставалась функция шпиона, представление о которой в социальном плане поддерживалось повседневными условиями еврейского существования — текучестью, бездомностью, всегдашней межеумочностью. К тому времени разведчик еще не успел попасть в герои — обычно (за некоторыми приятными исключениями вроде зотовского Леонида) он почитался разновидностью предателя, хотя и небесполезной для родины. Что же до шпиона-еврея, то это его амплу соединяло в себе грех Иуды — а возможно, и память о некоторых ветхозаветных эпизодах (разведчики в Пяти-

<sup>1</sup> *Зотов Р.М.* Леонид, или Некоторые черты из жизни Наполеона. С. 175.

<sup>2</sup> Сп. 1835. № 212.

<sup>3</sup> *Титов В.П.* Указ соч. С. 168.

книжки, Иисусе Навине и др. текстах) — с тенденциозно препарированной реальностью: в войну 1812 года еврейское население Западного края, как уже говорилось, поддерживавшее русские войска, усердно снабжало их разведывательной информацией<sup>1</sup>. Тем не менее в патриотической изящной словесности еврей-шпион охотнее всего обслуживает именно противников русского либо другого симпатичного автору христианского воинства: у Лажечникова он работает на шведов («Последний Новик»), у Кукольника — на рижского архиепископа («Статуя Кристофа в Риге»), на Ливонский орден («Князь Холмский»), на французских оккупантов в Германии («Лейзевиц»), у Шаховского — на крымских татар в их борьбе с поляками, у Голоты — на поляков против православных; а у Свиньина жид Мосей в XV в. умудрился шпионить даже на Золотую Орду (кроме того, «он сделался в Галиче откупщиком татарской дани», после чего, подобно Янкелю у Глинки, нестерпимо заважничал: Мосей «теперь важный человек в Галиче, никого не боится, все ему кланяются»)<sup>2</sup>. Отмеченная Пушкиным «неразлучность понятий жида и шпиона» настолько закрепилась в культурном сознании, что порой порождала довольно казусные сочетания. В дебютном романе Неёлова «Женщина XIX столетия» (1839) действует демонический негодяй, итальянский граф Валентини. В числе прочих своих злодейств он во время войны шпионит против русской армии — а для этого маскируется под еврея, переодеваясь, так сказать, в спецодежду вражеского агента<sup>3</sup>.

В качестве исключения можно сослаться на роман Н.М. Коншина «Граф Обоянский, или Смоленск в 1812 году. Рассказ инвалида» (СПб., 1834), где вполне благосклонно, хотя и не без иронии, обрисованы евреи, сочувствовавшие русской армии, и где, среди прочего, ощутим какой-то отклик на злоключения рабби Шнеура-Залмана (создателя хасидского движения ХАБАД), который вместе с отступающими русскими частями ушел из своего

<sup>1</sup> См. например: *Фельдман Дм., Петерс Дм.*: О награждении медалями российских евреев в первой половине XIX века // Вестник Еврейского университета. 2001. №5 (23). С. 27–37. Вместе с тем эта деятельность имели довольно неприглядное продолжение. Как пишет О. Киянская, «армейские власти часто использовали евреев в качестве полицейских агентов. Подобная практика сложилась еще в период Отечественной войны 1812 года и не была уничтожена в послевоенные годы». Услугами евреев, уточняет она, пользовались Пестель и другие участники декабристского заговора во 2-й армии. — *Киянская О.* Южное общество декабристов. Люди и события. Очерк истории тайных обществ 1820-х годов. М., 2005. С. 124.

<sup>2</sup> *Свиньин П.* Шемякин суд. Ч. 2. С. 68

<sup>3</sup> *Закамский [Неёлов Н.Д.]*. Женщина XIX столетия: В 2 ч. Ч.2. М., 1839. С. 10 сл.

родного местечка Ляды. Один из ветхозаветных патриотов у Коншина — «жид Ицка» — до того добродетелен, что его порой величают евреем. Герой романа всячески превозносит его заслуги: «У меня был наш сопутник, еврей Ицка. Я не мог довольно налюбоваться его преданностью к русским». Ицка действует в числе русских разведчиков — «жидов и маркитантов, находящихся при неприятельской армии». Этот «еврей, честный человек <...> послужил мне ключом к открытию многого». И даже местный судья, встречаясь с ним, «поклонился жиду Ицке»<sup>1</sup>. Но как правило, признание еврейских заслуг в войне 1812 года оставалось уделом мемуаристики (Денис Давыдов, Бенкендорф, Ланжерон) или дневниковых записей (великий князь, впоследствии император Николай Павлович).

В художественных сочинениях преобладают совершенно другие схемы, в том числе и у вполне информированных авторов, наподобие Зотова. Правда, надо учитывать, что, как это часто бывает, его истинно русские чувства неимоверно обострились за счет нерусского происхождения: он был сыном крымского татарина. Зотов, сам участвовавший в антинаполеоновской кампании и, следовательно, знавший, как в действительности вели себя евреи, в своем «Леониде» предпочел выставить алчного, трусливого и омерзительного Мозеса двойным агентом, которому постоянно грозят казнью за предполагаемый шпионаж в пользу французов (хоть он и клянется в ненависти к этим грабителям-«агарянам»):

— Что я вижу? — вскричал удивленный Евгений. — Это ты, Мозес? Откуда тебя черт принес? Неужели тебя еще не повесили?

Мозес, который в продолжение первых фраз все сгибался и расшаркивался, вдруг при последнем слове побледнел и с ужасом отступил.

— Повесить? За что же, бозе мой? — спросил он трепещущим голосом.

— За что? Обыкновенно за что: за шею.

— Да по какой же причине?

— Уж это ты лучше знаешь. Небось, слетал в Варшаву, чтобы рассказать о нашем тайном походе<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по изд.: Три старинных романа: В 2 кн. Кн. 2. М., 1990. С. 381, 430, 462, 501.

<sup>2</sup> Зотов Р.М. Леонид, или Некоторые черты из жизни Наполеона. С. 175.

Между тем, по тогдашним законам, повесить надлежало самого героя книги — Леонида: ведь, как иронически напомнил Альтшуллер, именно он становится шпионом Наполеона, который «щедро награждает его за эту малопочтенную должность деньгами и титулами»<sup>1</sup>. Но как раз Леонида автор романа ничуть не осуждает, мотивируя эту его службу узурпатору трудными жизненными обстоятельствами и беззаветной любовью к любым государям. На евреев такие льготы, конечно, не распространяются.

### «Ужас и посмешище»

Все ужимки согбенного Мозеса, мертвеющего от испуга, тоже входили в комплект излюбленных юдофобских штампов. Очень похоже ведет себя в романе Голоты его злобный, но чадолюбивый соплеменник Абрагам, когда пан требует, чтоб он показал ему свою дочь:

Несчастный жид мгновенно съжился, затрепетал всем существом своим, выронил палочки, которыми хотел было ударить по струнам, и, разиня рот, уставил страшные глаза на улыбающегося пана <...>

Бедный жид побледнел как полотно и прищелкнул зубами <...>

— Ух, веймир! — жалобно завопил жид<sup>2</sup>.

Даже жалостливый наблюдатель не в силах удержаться от хохота, услышав вопли еврея, попавшего в руки христианских весельчаков. И не только христианских. В 1829 г. «Сын отечества и Северный архив» перепечатывает рассказ английского путешественника Макферлена о том, как в стамбульском кафе турецкие солдаты потешались над старым евреем-разносчиком. Солдаты незаметно «бросили во впадину тульи его шляпы горячие уголья, которыми раскуривали свои трубки, и когда жирный войлок начал дымиться, они захохотали изо всей силы. Я должен признаться, что и сам не мог удержаться от смеха, смотря на жида, прохаживающегося между гостями и предлагавшего свои товары, меж-

<sup>1</sup> Альтшуллер М. Указ. соч. С. 107–108.

<sup>2</sup> Голота П. Наливайко, или Времена бедствий Малороссии. Т. 2. С. 7–8

ду тем как голова его дымилась, как труба <...> Когда уголья прожгли его колпак и огонь коснулся головы, несчастный жид закричал ужасным образом <...> тогда поднялся всеобщий хохот, в котором и я принял против воли участие, несмотря на сострадание к бедному жидам»<sup>1</sup>.

Возникла, правда, нравственная проблема — не слишком ли это будет лестно для еврея, если над ним соблаговолит потешаться люди достойные? В «Гудишках» Дуровой вся история будет изложена со слов раввина, которого ксендз-ректор (действие происходит в Литве) аттестует следующими словами:

— Для этих справок я советую вам отнестись к здешнему раввину Самуилу, ученому, хитрому, умному еврею и — вдобавок к этим достоинствам, до смеха суеверному! <...> Он расскажет вам это происшествие со всеми должными приправами: с непритворным ужасом на лице, в глазах; с содроганием; с восклицаниями и, наконец, с поднятием рук к Небу!.. Вы увидите, как это последнее телодвижение картинно в нем.

— Не слишком ли много чести, отец-ректор, для жидовского раввина, — возмущается повествовательница, — что вы удостоиваете смеяться над ним?

Однако «жидовский раввин» не обманул ожиданий. Его поведение и впрямь живописно:

Самуил облокотился на колено, наклонил голову, закрыл лицо руками и остался в этом положении с минуту; но наконец сел опять прямо и, взглянув к потолку (*sic*), с тяжелым вздохом начал говорить:

— О вей мир, вей мир!<sup>2</sup>

Вся сюжетная траектория иудейского образа в тогдашней литературе пролегает между двумя этими полюсами — смехом и страхом, между жалким *веймир* и лютым *Воймиром*. Временами, как, например, у Воейкова, Лажечникова или Каменского, еврей бывает не смешон, а именно страшен. Тогда вместе со страхом он обычно вселяет в окружающих и непобедимое отвращение. Гости, собравшиеся у графа — злосчастного героя дуровского романа, ошеломлены приходом Воймира:

---

<sup>1</sup> Новое турецкое войско и жидам в Константинополе // Сын отечества и Северный архив. 1829. Т. 7. С. 60.

<sup>2</sup> Александров (Дурова Н. А.). Указ. соч. Ч. 1. С. 6–7, 9–10.

— Как, граф! вы осмелились пригласить в наше общество гнусного жида!

— Вы не постыдились открыть двери дома вашего злобному волшебнику!

— Проклятому каббалистику — ученику дьявола!<sup>1</sup>

Если же еврей не внушал ужаса, то сам трепетал от него, изламываясь в смехотворных корчах. Этот смех<sup>2</sup> над «гнусным жидом» был средством уйти и от суеверного страха перед ним<sup>3</sup>, и от сочувствия к его судьбе, лишив ее трагической ауры. Многие тут подсказывалось фольклором. утешительными сказками о глупом черте, побеждаемом христианином. В большинстве литературных текстов юмористический элемент примешивается к еврейским фигурам в любой их трактовке и при любой okazji — включая, допустим, картины еврейского быта в «Тарасе Бульбе». Такое же сочетание бесовщины с комическими чертами нередко передавалось и выкрестам. Казалось, над еврейскими персонажами, как и над их реальными прототипами, воистину тяготело библейское проклятие: «Отведет Господь тебя <...> к народу, которого не знал ни ты, ни отцы твои, и там будешь служить иным богам, деревянным и каменным; и будешь ужасом, притчею и посмешищем у всех народов, к которым отведет тебя Господь» (Втор. 28:36–37).

Ограничусь одним, но достаточно выразительным примером той службы, которую заставляют нести евреев герои Титова и которая представляется мне символической заставкой ко всей теме Изгнания. Проливные дожди превратили город в «море грязи, с белыми островами жидовских строений». По счастью, расквартированные здесь офицеры нашли для себя удобное транспортное средство — «жидов-факторов»:

Они с трудом вытягивали свои ноги из грязи, каждый из них кряхтел и горбился под ношей, каждый из них был оседлан веселым

<sup>1</sup> Там же. Ч. 4. С. 195–196.

<sup>2</sup> Само слово «жид», как позднее «еврей», часто становится просто комическим сигналом, жанровой условностью для той или иной анекдотической ситуации — такой, например: «Один жид, проехав в темную ночь по весьма узкой тропинке между двух глубоких оврагов, умер от радости, когда осмотрел поутру тропинку и овраг и узнал, какой опасности подвергнулся ночью». — СП. 1831. № 203.

<sup>3</sup> Ср. аналогичную ситуацию, которая задолго до того сложилась в немецкой культуре, изобиловавшей комическими еврейскими типажам: *Gilman S.L.* Op. cit. P. 24, 155–157.

офицером, и эта кавалерия, неспособная к кавалерийской атаке, горланила во все горло <...> Это веселая толпа, сброд всех родов русского оружия. Господа сии изволили завтракать и пировать на квартире в жидовском доме, а теперь длинной ниткой переправляются верхом на жидах в трактир обедать и продолжать давно начатую и непрерывную оргию»<sup>1</sup>.

Как правило, еврей в этой культуре был лишен всего, что придает теплоту и достоинство человеческой личности, а зачастую и самой этой личности. Сплошь и рядом вместе с ней его избавляли от жизни.

## Казнь еврея: вода, петля и смех над жертвой

В описании главной кары, настигающей еврея, чаще всего варьируются две казни, отвечающие смежным религиозным стереотипам: его решают либо утопить, либо повесить, как это сулят у Зотова Мозесу, а у Пушкина — Соломону: «Да знаешь ли, жидовская душа, / Собака, змей! что я тебя сейчас же / На воротах повешу?» Такая казнь может мотивироваться евангельским прецедентом: «Повесить его на осине: на ней и брат его Иуда повесился» (Сомов)<sup>2</sup>. Ср., с другой стороны, повешение как кару за распятие Иисуса в болгаринском «Димитрии Самозванце» (1829): «Что я сделал? Чем я виноват? — кричал жид в отчаянии. — А зачем Христа мучил? — сказал Хлопка с зверскою усмешкою. — Я не мучил никого, — сказал жид, заливаясь слезами. — Все верно, ты или твой дед, прадед. На сук его, Ерема!»<sup>3</sup>

Что касается гибели в воде, то тут срабатывает историческая память, подправленная нечистой совестью. В Средние века евреев часто ставили перед выбором — крещение или смерть; упорствующих топили целыми толпами, словно обрекая на крещение смертью. Зимой 1563 г. тот же опыт проделал в захваченном Полоцке Иван Грозный — около трехсот евреев, отказавшихся креститься, он приказал утопить в Двине вместе с женами и детьми. У Сомова этот мотив маскируется элементарной инверсией: еврея

<sup>1</sup> Джигитов (Титов В.П.) Указ. соч. С. 168.

<sup>2</sup> Сомов О.М. Были и небылицы. С. 31.

<sup>3</sup> Булгарин Фаддей. Димитрий Самозванец. М., 1994. С. 141.

хотят утопить, и тогда он в ужасе предлагает «сделаться христианином», что, впрочем, не помогает ему спастись от казни. Самую богатую палаческую коллекцию выставил все же Голота в своем «Иване Мазепе»: «Так вот он, иуда! <...> На дерево жида, щипцы, клещи, опченьки, гвозди, молоток, вот мы тебя!»<sup>1</sup> В сюжетах такого рода смертный приговор еврею обычно выносят заведомо жестокие казаки, разбойники и т.п., чем обеспечивается нравственное алиби для сострадательного автора, увлеченно, но как бы со стороны живописующего подробности казни, необходимость которой он вовсе не оспаривает.

Не только мучения, но и убийство еврея, как правило, подается юмористически (естественно, что у Голоты казак, поддразнивая молодую пригожую еврейку, поет ей веселую песенку — о том, чтобы ее «жиденята поиздыхали») и сопровождается ритуальным смехом: «В воду его, детки! <...> Плеск раздался в воде, и жид, брошенный с размаху в реку, канул на дно как камень. — Вечный шабаш! — закричали казаки. Гул повторил их хохот»<sup>2</sup>; «Жид вскрикнул в последний раз, а Ерема запел с адским смехом: “Вечная память!”» (Булгарин, «Димитрий Самозванец»); о такой же панской забаве рассказывает еврей у Шаховского: «Когда потешиться захочет: / “Повесь жида”. / Еврей висит, а он хохочет»<sup>3</sup>, — и повествователь у Титова, мимоходом рисуя шляхетский разгул, «с жидом на виселице для потехи». Этой модели следуют Кукольник в «Князе Холмском»: «Гори, Иуда! Мы смеяться будем / Потешному огню жидовской казни»<sup>4</sup> и Гоголь в «Тарасе Бульбе»: «Жидов расхватили по рукам и начали швырять в волны. Жалобный крик раздался со всех сторон; но суровые запорожцы только смеялись, видя, как жидовские ноги в башмаках и чулках болтались на воздухе».

Жертвы, в свою очередь, ведут себя одинаково постыдно, отворачивая от себя всякое сострадание. Как жалкие труссы, они валяются в ногах у палачей, истошно умоляя о пощаде. Их нелепые жесты и визги не имеют ничего общего с нормальным человеческим поведением — скорее тут агония забиваемого животного или гротескные судороги марионеток, до коллик потешающие зритель. «Это даже нельзя назвать ненавистью, — пишет Жаботин-

<sup>1</sup> Голота П. Иван Мазепа. Ч.2. М., 1832. С. 21–22.

<sup>2</sup> Булгарин Ф. Мазепа // Соч. М., 1990. С. 432.

<sup>3</sup> Московский вестник, 1827. Ч. 3, №11. С. 228.

<sup>4</sup> Кукольник Н. ПСС: В 10 т. Т. 2. С. 466.



ский по поводу погрома в «Тарасе Бульбе». — Это хуже, это какое-то беззаботное, ясное веселье, не омраченное даже полумыслью о том, что смешные дрыгающие в воздухе ноги — ноги живых людей, какое-то изумительно цельное, неразложимое презрение к низшей расе, не снисходящее до вражды. <...> Нет никакой причины останавливаться на одном Гоголе, делать выписки из него и не делать выписок из его братьев по этой великодушной литературе. Чем он хуже их и чем они его лучше?»<sup>1</sup>

Следуя Жаботинскому, позволю себе для полноты картины привести и другие образчики этого великодушия — а именно те, которые подсказало Рафаилу Зотову его бахчисарайское воображение. В его «Леониде» и впрямь выведен не человек, а некое человекоподобное *существо*, наделенное урчанием и воем вместо осмысленной речи, существо, содрогающееся от безысходного собачьего ужаса, который с наслаждением живописует повествователь. Сцена разыгрывается на разрушенном мосту во время перестрелки русских с французами, а завершается она как раз гуманно — спасением жертвы — и традиционным *смехом*:

Слух Леонида был поражен диким, пронзительным воплем человека, охватившего правые перилы и пробиравшегося по одной этой перекладине сквозь пули, мимо него свистящие. Прежде чем Леонид успел... добраться по воде до этого существа, коего неистовые крики заглушали даже шум сражения, он увидел, что Варлам (бдительный унтер-офицер, обличающий всех жидов в измене и шпионаже. — *М.В.*) стащил его с перил и, связав наскоро руки и ноги, готовился бросить в воду.

Как видим, даже в пылу битвы Варлам, подчиняясь сюжетно-религиозному канону (крещение смертью), находит время, чтобы связать по рукам и ногам еврея, вознамерившись утопить его — хотя проще всего было пристрелить того на месте. Дальнейшая истерика, все телодвижения и гримасы *существа* напоминают разве что поведение Пятницы, потрясенного встречей с Робинзоном. Наконец, следует чудотворная победа иудейского страха над самой природой — еврей бежит прямо по воде, как посуху:

---

<sup>1</sup> *Жаботинский Вл.* Русская ласка // Вл. Жаботинский. Фельетоны. 3-е, доп. изд. Берлин, 1922. С. 125–126.

Существо это, узнав Леонида, с визгом радости и криком отчаяния обвило окостенелые руки свои около колен его и диким голосом крикнуло: — Спаситель, ангел, Бог мой, избавь меня!

С трудом мог Леонид при свете пожара узнать искаженное ужасом лицо Мозеса! Варлам пристал к Леониду, чтоб непременно бросить бездельника в воду, потому что он был проводником французов. <...> Пять солдат с трудом могли оторвать руки его от колен Леонида, так они замерли. Раздирающий вопль его ужасал окружающих. С каждым пальцем его, который отрывали от Леонида, Мозес чувствовал себя ближе к смерти, и когда последнее прикосновение оставило его, он столь пронзительно закричал, что казалось, тысячи раскаленных ножей вонзилось в тело его; в безумных своих восклицаниях призывал он на помощь и Бога, и демонов, и французов, и русских, и детей своих, и праотцев. Наконец, Леонид, не могши выдержать ужасной этой картины исступления человеческого, приказал дать ему свободу, с тем, что если он где-нибудь явится в местах, занимаемых русским войском, то неминуемо будет повешен.

С минуту он не верил своему счастью; выпучил блуждающие глаза, поднял окровавленные и дрожащие руки, лепетал что-то невнятное про себя; наконец, когда Леонид повторил ему, чтоб он тотчас же убирался к черту, Мозес с радостным воплем бросился в воду, чтоб поцеловать ноги Леонида, и едва не захлебнулся. С презрением оттолкнул Леонид изменника, махнул ему рукой, чтоб он бежал, и Мозес, как собака, увидевши дорогу, вспрыгнув, бросился бежать по воде с удивительной быстротою, подбирая фалды своей одежды. *Хохот* солдат раздался вслед за ним. Один Варлам не одобрял поступка Леонида.<sup>1</sup>

Оттенок брезгливого сочувствия, которое все же проскальзывает во многих этих сочинениях, спустя несколько десятилетий получит самостоятельное развитие в юдофильской литературе. Еврея она почти неизменно будет изображать в двух ипостасях: в качестве создания трогательно-забавного либо жалкого и несчастного, выплакавшего, наконец, право на милосердие.

---

<sup>1</sup> *Зотов Р.М.* Указ. соч. С. 215–216.

## **«Жидовская трусость»: запрет на еврейскую героиню и его нарушения в небеллетристических жанрах**

Изображение многовекового героического противостояния еврейства насильственному крещению, включая неоднократные массовые самоубийства — наподобие тех, что упомянуты у Сегюра, — табуировалось русской литературой, так как шокирующе расходилось с облюбованным ею стереотипом «трусливого жидка», а главное, обводило его мученическим нимбом, приличествующим только христианину. Иное дело — иностранная словесность, где этот штамп легко разрушался, — например, уже упомянутый нами рассказ Бёрне о еврее-полковнике, напечатанный в «Телескопе» в 1836 г. Не принято было у русских беллетристов говорить и о воинских подвигах древнего Израиля, а уж тем более — о таких недавних событиях, как, скажем, активнейшее участие евреев в обороне Львова и Варшавы в XVIII в. Исключения, как всегда, встречались в публицистике и историографических экскурсах, вроде того, что содержался в заметке о Мордехеае Ное, напечатанной в 1826 г. в «Московском телеграфе», где, среди прочего, упоминалось о «героическом блеске Маккавеев»<sup>1</sup>.

В 1832 г. «Радуга» воспекает боевой дух древнего еврейства: «Иудеи, известные своею беспримерною верностью и отвагой, были употребляемы различными государями в их войсках. Александр предпочитал их всем другим воинам. Лаг поручал им важнейшие крепости Египта; а для защиты городов, завоеванных в Ливии, он поселил в них иудеев. <...> Филометор и Клеопатра поручили двум мужам из сего народа управление царством и начальство над войском»<sup>2</sup>.

В 1837 г. Булгарин и Греч публикуют в своей газете отрывок из анонсированной книги Капфига — «Появление ложного Мессии при Адриане», где, со ссылками на Диона Кассия и св. Иеронима, рассказывалось о восстании Бар-Кохбы:

Сия война производилась с таким ожесточением, победы римского оружия сопряжены были с такими трудами, крови с обеих сторон пролито так много, что Адриан, донося Сенату об усмирении мятежа, не употребил обыкновенной формы поздравления с

---

<sup>1</sup> Московский телеграф. 1826. Ч. 9. С. 170.

<sup>2</sup> *Простодумов М.* Письмо к издателю / Радуга. 1832. Кн. 2. С. 101.

победою республики <...> В эту войну погибло от меча более пяти-сот восьмидесяти тысяч евреев, не считая, присовокупляет Дион, тех, кои сделались жертвою голода и пламени<sup>1</sup>.

Обращаясь к более актуальным деяниям, «Сын отечества» в 1831 г. описывает (в переводе с немецкого) знаменитый суворовский штурм Праги, восточного пригорода Варшавы, «населенного большею частью жидами, которые в скором времени должны были пострадать за вину своих кичливых соседей». Здесь «число вооруженных простиралось до 26 000 человек; между оными был и полк евреев, которые не из последних оказали свое усердие в революции (т.е. в польском восстании. — *М.В.*). Лучшие войска Польской армии, с несколькими тысячами храбрейших жителей Варшавы, защищали укрепление». Суворов, тем не менее, сумел одолеть их, и началась расправа:

Ужасно свирепствовали здесь русские штыки. Поляки <...> почти все до одного легли на месте, между прочим, и полк евреев, который, против всякого чаяния, сражался с большою храбростью: ему тем менее оказано пощады, что солдаты видели в нем не только неприятелей, но еще и жидов. Только один из них остался жив — полковник Гиршко, который очень благоразумно оставался в Варшаве.

Истреблением военнопленных дело, однако, не ограничилось:

Разъяренные победители врываются в дома и нещадно кололи всех без различия. Будучи особенно раздражены против жидов, коим, как презренному народу, солдаты не могли простить их участие в революции, они приносили их в жертву мести, не различая вооруженных и безоружных<sup>2</sup>.

Фраза насчет благоразумного полковника — просто недоразумение. Командира звали не Гиршко, а Берко (Берек) Иоселевич, и он не отсиживался в тылу, а сражался вместе со всеми. После поражения он бежал во Францию, участвовал во многих наполеоновских кампаниях, стал кавалером ордена Почетного легиона. В

---

<sup>1</sup> СП. 1837. № 49. Ср. в энциклопедической статье «Баркохеба»: «Война эта, будучи бедствием для побежденных, стоила много крови и победителю». — Энциклопедический словарь. Т. 4. 1835. С. 360–361.

<sup>2</sup> Штурм Праги 24 октября (4 ноября) 1794 года. (Из биографии Суворова, сочиняемой на немецком языке г-ном Шмитом) // Сын отечества и Северный архив. 1831. Т. 18. С. 41, 108, 114.

Польше его причислили к национальным героям, о нем распевали песни, рассказы о его подвигах вошли в хрестоматии. В «Воспоминаниях» Булгарин рассказывает, как, незадолго до войны 1812 года, у кн. Понятовского зашел разговор об офицерах-евреях.

Князь назвал подполковника Берко, или Берковича (он же Иоселевич. — *М.В.*), сказав, что это был истинный герой. Я спросил у одного из офицеров, кто этот иерусалимский герой, и узнал, что это был жид, который формировал жидовский легион в Варшаве в 1794 году, потом служил в Итальянском легионе и во французской службе, дослужился до капитанского чина, был произведен в подполковники в конно-егерском полку, когда сформировано польское войско в 1807 году; отличился в кампании 1809 года против австрийцев и убит в том самом городе, в котором родился, в Коцке на реке Вепре. Он расположился на ночлег с двумя эскадронами, созвал всех своих родных и задал им пир, не предвидя никакой опасности. Несколько эскадронов венгерских гусар перешли вплавь через реку, обошли местечко (т.е. городишко) и напали ночью врасплох на беспечных поляков. Полковник Берко успел собрать сотню своих егерей и пошел на пробой. Дрались с обеих сторон отчаянно, и Берку изрубили, как говорится, в куски. Жиды похоронили его за городом с великими почестями и над его могилой насыпали высокий курган, который, вероятно, до сих пор существует.

Впрочем, язвительно добавляет мемуарист, Берко

принадлежал к весьма редким явлениям в еврейском мире. С необыкновенной храбростью Берко соединял в себе редкое чистосердечие, бескорыстие и добродушие. Храбры были и древние евреи во время войн Веспасиана и Тита, но чистосердечием и бескорыстием они никогда не отличались (имена этих древних корыстолюбцев Булгарин предусмотрительно опускает — за неимением таковых. — *М. В.*) <...> Офицеры и солдаты любили его. Он твердо придерживался Моисеева закона касательно главных пунктов веры, но ел все, не разбирая, что трэф, что кошер, не употребляя однако ж в пищу мяса животных, запрещенных Моисеем»<sup>1</sup>.

О том, как в России на самом деле вели себя те или иные Моисеи, читатель мог составить представление по запискам В.И. Панаева — «Происшествие 1812 года», — напечатанным в 1841 г. (в том самом сборнике, где вышел и «Иаков Молле» Каменского).

---

<sup>1</sup> Булгарин Ф. Воспоминания. С. 746–747.

Это были воспоминания о патриотических мытарствах его знакомого, дворянина Габбе, вступившего в борьбу с французскими захватчиками. Из отряда партизана Сеславина тот получил письмо с просьбой сообщить сведения о численности неприятельских войск, сосредоточенных в Шклове. Послание это вручил ему «молодой еврей, усталый, дрожащий от холода». Хотя написано оно было племянником самого Габбе, гвардейским поручиком, опасливый патриот встревожился — нет ли тут подвоха?

— Не сомневайтесь, ваше благородие, — сказал еврей, приметив недоумение Габбе, — не обижайте меня вашими подозрениями. Каковы бы мы ни были в общем мнении, но в нынешнее смутное время доказали, что преданы законному государю и его правому делу. Многие из наших сложили уже головы за услуги, оказанные русской армии. Я не хотел отставать от других и взялся выполнить это поручение, по правде сказать, опасное; но вот половина его, слава Богу, выполнена счастливо.

— А другая? — возразил Габбе. — Другая, может быть, и не так легко сойдет с рук, по крайней мере, погубит не одного тебя, а и меня тут же. Но как переехал ты Днепр и ускользнул от часовых, поставленных на берегу?

— Я не переехал его, а переплыл; переправу же свою устроил гораздо подальше от того места, где расставлены часовые. С холоду им порядочно дремлет, и ночь, кстати, претемная. А как я сам назябся! чуть не замерз в реке; ну да пробежав сюда версты четыре, почти согрелся. Однако мешкать некогда; пишите-ка, ваше благородие, ответ.

— Писать, значит класть на себя явную улику. Что если ты попадешься? Не лучше ли на словах?

— Нет, ваше благородие. Мне непременно велено принести письменный ответ, иначе чем мне доказать, что я был у вас и выполнил то, за что взялся? Не беспокойтесь, если я и попадусь, вам никакой беды не будет: погибну я один, но еще успею проглотить вашу записку<sup>1</sup>.

Но мемуары, опять-таки, жанр особый — в отечественную беллетристику такие сюжеты не проникали. Не подлежала публикации и та бытовая сцена, которую Нарезный запечатлел в своем «Российском Жилблазе», где еврея Иосифа, обрюхатившего христианку, силой норвежцев обратили в православие: «Когда десят-

---

<sup>1</sup> Сто русских литераторов. Т. 2. С. 648–649.

ские бросились на Иосифа со всем жаром, свойственным людям, обиженным в таком щекотливом деле, то сей неугомонный жид вместо оказания смирения, какое сделал соименный ему сын Иакова в Египте, захотел подражать в храбрости Самсону и со всего размаху поразил кулаком храбрейшего из наступателей. Удар был так ловок, что тот свалился с ног, но в падении стукнулся затылком об нос старосты, и у его фалалеевского высокоочия окрасились усы и борода дождем кровавым. Всяк догадается, что дело на шутку не походило. Как Иосиф ни храбро воинствовал, однако должен был уступить силе»<sup>1</sup> (после чего, впрочем, бежал от своих стражей и спасся от принудительного крещения).

По сходным причинам не полагалось рассказывать и о тех многочисленных евреях, которые вошли в состав и в самую элиту (старшину) запорожского и гетманского казачества; среди них были куренные атаманы, полковники и даже генеральный есаул Мазепы — Григорий Герцик. Памятуя о нем, Гребенка в «Чайковском» назвал своего злодейского казака — крещеного сына Рохли — Герциком. Еврей в таких ситуациях подавался лишь в виде вражеского соглядатая или трусливого, расчетливого негодяя, недостойного примкнуть к вольному воинству. Кое-что, вероятно, объяснялось и простой неосведомленностью: вряд ли, например, Пушкин знал, что его лихой казак в «Полтаве», везущий царю донос Кочубея, — «Кто при звездах и при луне / Так поздно едет на коне?» — на самом деле был крещеным евреем.

## Бездомность, нищета и пропавшее золото

Бесприютность, бродяжничество, изнурительные странствия — часто в поисках грошового заработка — выглядели как прямая реализация предсказанного Библией изгнания и рассеяния Израиля (которое христианская традиция интерпретировала, конечно, по-своему): «Но и между этими народами не успокоишься, и не будет места покоя для ноги твоей» (Втор. 28:65). Пресловутая бездомность Вечного Жида<sup>2</sup> в русской литературе распрост-

<sup>1</sup> *Нарежний В.Т.* Указ соч. Т. 1. С. 579.

<sup>2</sup> Этому персонажу, датируемому XIII в. и внедрившемуся в христианское мифологическое сознание с начала XVII столетия, посвящен сборник: *The Wandering Jew. Essays in the Interpretation of a Christian Legend / Ed. G. Hasan-Rokem and A. Dundes.* Bloomington, 1985. Ср. здесь, в частности, Агасфера как олицетворение

раняется даже на таких, казалось бы, могущественных евреев, как властолюбивый заговорщик Захарий. Согласно Лажечникову, он подчинил своей воле множество московских бояр — однако бродит по Москве озираясь и робея. «Должен тебе признаться, — говорит он герою, — я не имею постоянного жилища: ныне ночую у одного из своих, завтра у другого»<sup>1</sup>.

Эта безостановочная динамика впечатляет русских наблюдателей, которые наведываются в Западный край:

И чем ближе к границе Польши, тем ярче характеризуется еврейское племя. Какая-то неусидчивость рисуется на этих выразительных восточных физиономиях; какой-то непонятный дух хлопотливости заставляет жидков летать и шнырять во все страны, то пешком, то верхом, то в одноколках; часто встречаются целые повозки, набитые битком задумчивыми жидками-промышленниками, а ближайšie к границе города и местечки кишат этим племенем, как муравейник: куда ни оглянешься, везде увидишь сына Израилева<sup>2</sup>.

Но ссылки на «неусидчивость» представляли собой и завуалированную попытку оправдать беспрестанные депортации евреев (указы 1807, 1816, 1822, 1825, 1827, 1829, 1830, 1837, 1843 гг.). Булгарин, хотя и восхвалял такие действия, предпочитал объяснять еврейскую бездомность иначе: «Для жида, как известно, нет

---

еврейства, уже бесповоротно отторгнутого от христианского мира (в отличие от средневековой модели, сулившей евреям спасение): *Leschnitzer A.L. The Wandering Jew. The Alienation of the Jewish Image in the Christian Consciousness. P. 230–234.* В другой статье (*Maccoby H. The Wandering Jew as Sacred Executioner. P. 237–261*) подчеркивается символическая роль Вечного Жида в качестве живого свидетеля евангельских истин и победы христианства; он предстает одновременно и как орудие богоубийства, от вины за которое тем самым очищаются христиане. Согласно автору, сюжет об Агасфере — христианская фантазия, компенсирующая отказ еврейства взять на себя бремя ответственности за распятие. Что касается русской литературы, которую сборник обходит вниманием, то в ней наиболее известна незаконченная поэма Жуковского. См., в частности: *Киселева Л. Байроновский контекст замысла Жуковского об Агасфере // НЛО. 2000. № 42; Strano, G. Странствование Агасфера в творчестве Кюхельбекера и Жуковского // Jews and Slavs. 2003. Vol. 11. Любопытный материал о российских блужданиях Агасфера см. в статье: *Данилевский Р.Ю. «Московский» эпизод в немецкой народной книге об Агасфере // Сравнительное изучение литератур. Сборник к 80-летию академика М.П. Алексева. Л., 1976.**

<sup>1</sup> *Лажечников И.И. Соч. Т. 2. С. 632.*

<sup>2</sup> *Еврей (Без подп.) // БдЧ. 1849. Т. 96. Отд. 7. С.40.*



ничего заветного. Он всегда готов продать из барышей, и самый богатейший из них всегда откажется за деньги от удобств жизни, от спокойствия под домашнею кровлею» («Мазепа»)<sup>1</sup>.

Однако писателям и журналистам приходилось сталкиваться с другой, очень неудобной для них, стороной еврейского вопроса, разрушавшей все домыслы насчет этих «барышей». Бедность христианских обитателей Западного края — куда, впрочем, меньшую, чем во внутренних губерниях — привыкли сваливать на евреев: ведь те, как утверждалось, нещадно эксплуатируют простой люд, наживаясь на его страданиях. Но тогда требовалось как-то разъяснить то загадочное обстоятельство, что эти обладатели несметных сокровищ сами страдали от безысходной нищеты, ютились в жалких лачугах. Так, собственно, происходит у Гоголя в «Тарасе Бульбе», где Янкель «прибрал понемногу всех окружных панов и шляхтичей, высосал понемногу почти все деньги и сильно означил свое жидовское присутствие в той стране. На расстоянии трех миль во все стороны не оставалось ни одной избы в порядке: все валилось и дряхлело, все пораспивалось и осталась бедность да лохмотья; как после пожару или чумы, выветрился весь край».

Казалось бы, огромные доходы, выкачанные Янкелем из края, должны были преобразить его собственный дом в великолепный дворец и вообще как-то сказаться на его быте. Между тем нищее жилище Янкеля решительно ничем (кроме «воробьев», ассоциировавшихся в фольклоре с евреями) не отличается от тех хат, которые по его вине вокруг «валились и дряхлели»: это «нечистый, запачканный домишко, у которого небольшие окошки едва были видны, закопченные неизвестно чем; труба заткнута была тряпкой, и дырявая крыша вся была покрыта воробьями». Куда же в таком случае исчезли деньги и почему богач Янкель прозябает в таком убожестве? На этот счет Гоголь «не дает ответа» — в отличие от Сомова, который в своем «Гайдамаке» грациозно выходит из затруднения: оказывается, евреи «почти всегда под ветхою кровлею прячут от любопытных и завистливых глаз накопленные ими богатства». Это тот самый «миллион», который сквозь стенки сундука сумели разглядеть ястребиные очи Воейкова.

Аналогичное решение подсказывали русским читателям и западные авторы — например, К. Шпиндлер, описывавший еврейский квартал. Бедняки-христиане следят

---

<sup>1</sup> Булгарин Ф. Соч. М., 1990. С. 510.

бдительным оком за всеми действиями и житьем евреев, которых нужда и жажда корысти влекли к торговле и которые употребляли всевозможную хитрость, чтобы скрыть возрастающее свое благосостояние от завистливых глаз соседей. Оттого препятствовали они распадаться домам своим снаружи; оттого блуждали они по улицам с сумою за плечами и с посохом в руке; оттого принимали они редких посетителей своих в нижней комнате дома, являвшей на каждом шагу бедность и неопрятность; оттого тщательно запирали они в шабаш и ставни и двери, чтобы блеск освещения и запах от праздничных яств не обнаружили их довольства и чрез то не ввергли их в большие хлопоты <...> Дом старейшего из евреев, Давида Бен-Иохая <...> не составлял в этом случае исключения. Закопченным и ветхим казался он с улицы, но если бы, прошед бесконечный коридор и поднявшись по тесной крутой лестнице, прошли вы во внутреннюю часть дома, то вдруг очутились бы в изящно убранном месте, где празднуется шабаш со всем тайным его великолепием<sup>1</sup>.

Вероятно, отечественные иудеи маскировались еще успешнее. Поскольку их «миллион» оставался совершенно неосязаемым, его существование отодвигалось вспять — в баснословные времена Зорича (последние десятилетия XVIII в.) или последней польской кампании. Но куда с тех пор запропастилось это мифологическое золото, в изобилии сыпавшееся тогда «на племя Иуды», по уверению Булгарина? Откуда в Западных губерниях взялась эта невообразимая еврейская бедность? Охотники считать деньги в еврейских карманах теряются в догадках. Сквозь противоречивые гипотезы пробивается, однако, суеверное представление о золоте черта, которое непременно обращается в прах. Булгарин не то искренне недоумевает, не то симулирует недоумение:

Спрашивается: где же следы бывших хороших времен? Миллионы червонцев протекли чрез жидовские руки. Где дети отцов, воровавших миллионами? Где дивные купеческие еврейские дома? Чудное дело, что у жидов весьма редки примеры, чтоб богатство отца перешло к сыну, а особенно к внуку. Я даже не слышал ни об одном подобном случае. Жидовская казна надувается, как мыльный пузырь, блестит и лопається так же скоро, как и раздулась. Жид в тор-

---

<sup>1</sup> *Спндлер*. Еврей. Картина германских нравов в первой половине XV столетия. Т. 1. С. 92—93.

говле всегда ставит ва-банк (*va banque*). Чем больше удачи, тем больше риску<sup>1</sup>.

До автора не доходит подлинная причина того разорения, которое неминуемо постигало даже процветающие «купеческие дома», хотя с нею он должен был встречаться и в русских семьях. Такие «дома» действительно возникали иногда в черте оседлости, но не было майората, а потому богатства дробились, распылялись между потомством, всегда многочисленным у евреев. Подавляющее большинство еврейского населения, впрочем, с проблемой наследования не сталкивалось, потому что наследовать было нечего. Но этим низким истинам Булгарин предпочитает вдохновляющие фантазии. Если он бедность евреев объясняет их коммерческой удачей и азартом, то Н. Орельский, излагая свои могилевские впечатления, напротив, приписывает ее торгашеской мелочности и скопидомству. В первом случае непонятно, к кому, собственно, перешли утраченные евреями «миллионы»; но и во втором они тоже куда-то испарились:

Странное племя жидовское! куда девают они деньги? Огромные суммы перешли в руки евреев во время пребывания здесь главной квартиры 1-ой Армии, не доставив для края никаких благодетельных выгод. Племя жидовское, как убедился я опытом, и при миллионах будет жить в своих грязных корчмах, гандлевать водкою и заниматься шахер-махерством, не обогащая ни себя, ни других! Словом, миллионы потоплены здесь, как в болоте<sup>2</sup>.

Чего же стоили тогда все разговоры насчет «золотого тельца», поработившего христиан? Его можно было бы поискать в домах местных администраторов, а также среди помещиков, гнавших водку из пшеницы. Но их покой заботливо оберегала цензура.

### «Жидовка младая»

«Племя Иуды» обладает зато другим, более убедительным достоинством. Из английской литературы русские писатели узнали,

---

<sup>1</sup> Ф. Б<улгарин>. Путевые записки в поездку из Дерпта в Белоруссию весною 1835 года // СП. 1835. № 212.

<sup>2</sup> Орельский Н. Поездка в Малоруссию в 1839 году // СП. 1840. № 68.

что евреям свойственно, кроме дукатов, любить также своих дочерей — и, в общем, сохранили за ними эту способность. Благожелательная трактовка еврейских образов чаще всего и резервировалась за прекрасными преемницами вальтерскоттовской Ребекки<sup>1</sup>, которые наделялись экзотическим обаянием и пылкостью библейской Суламифи. Вместе с прочими библейскими темами эта девичий типаж традиционно закрепился в живописи — и отразился в русских романтических сочинениях, рассказывающих о художниках. Герой повести Ивана Панаева «Дочь чиновного человека» (1839) долго трудится над изображением ветхозаветной Ревекки — «очаровательной девушки, которая уже при самом рождении наречена Господом женою Исаака». В конце концов он придает ей черты своей возлюбленной — девушки столь же смуглой и мечтательной. Но сам этот образ и художнику, и автору подсказал, без сомнения, «Айвенго» (ведь в чуть более раннем панаевском «Кошельке» (1838) юноше, поклоннику Вальтера Скотта, грезится то же «темно-смуглое личико очаровательницы Ребекки»<sup>2</sup>). А в повести «Белая горячка» (1840), служившей прямым продолжением «Дочери чиновного человека», снова упомянута эта картина, выставленная уже в Академии художеств. Усталый посетитель с трудом добирался «до последней залы, чтобы перевести дух... и вдруг, вовсе неожиданно, поражала его зрение чудная еврейка, красавица, грациозно стоявшая у колодца, на которую, право, можно было заглядеться и после великолепной картины Горация Вернета... Утомленное внимание зрителя при взгляде на еврейку возбуждалось снова, и он с участием подходил к картине, чтобы хорошенько рассмотреть ее»<sup>3</sup>. Так же точно «возбуждалось» в 1841 г. внимание Шевырева при взгляде на «дивной красоты черноокою еврейку», запечатленную Бруни: «Очаровательная ножка ее запуталась в спустившейся клетчатой голубой одежде, на цвете которой отдыхает взор... Еще более отдыхает он на чудном лице красавицы еврейки, а всего долее останавливается, конечно, на ее глазах, в которых художник ярко выразил чувство испуга...»<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Тему «прекрасной еврейки» в тогдашней немецкой литературе, которая также испытала сильнейшее воздействие «Айвенго» (Ф. Грильпарцер, К. Шпиндлер, В. Гауф), см. в статье: *Chase J.S. The Homeless Nation: The Exclusion of Jews in and from Early Nineteenth-Century German Historical Fiction // Jewish Culture and History. Vol. 6, No. 1, Summer 2003. P. 64–68.*

<sup>2</sup> Панаев И.И. Избр. произведения. М., 1962. С. 51–52, 95, 103.

<sup>3</sup> Панаев И.И. Избр. проза. М., 1988. С. 47.

<sup>4</sup> Москвитянин. 1841. № 11. С. 143.

«Миловидные жидовки» мелькают и в бытовых зарисовках 1820–1840-х гг., причем тоже не без зарубежной литературной санкции. «Еврейки славятся красотой в Варшаве и Волини», — авторитетно поведал еще в 1828 г. русским читателям некий английский журнал устами «Атенея»<sup>1</sup>. Да и в Турции, как свидетельствует французский путешественник Ами Буэ, «между жидовками есть много красавиц»<sup>2</sup>. Не уступают им и их соплеменницы в Германии — например, Эсфирь (т.е. Эстер) у Шпиндлера, «которая в красоте не имела себе подобной на всем протяжении Рейна и Майна»<sup>3</sup>. Один из образчиков этой еврейской красоты дает Эжен Гино в рассказе «Гейдельбергский студент», переведенном СП. Здесь выведена юная Рахиль, дочь банкира, которая влюбилась в студента-немца: «Красота ее была весьма замечательна. Ее волосы, чудные, как крыло ворона, упали густыми косами на лилейную, удивительной белизны, шею; бледность лица была ослепительной; черные, большие, прелестного разреза, глаза сияли тихим блеском»<sup>4</sup>.

И на Западе, и в России главное литературное назначение еврейских чаровниц — тянуться если не к христианству, то хотя бы к христианину<sup>5</sup>, а уже при его посредстве — к «истинной вере»<sup>6</sup>. Нарезный, правда, еще не успел освоиться со всеми этими услов-

<sup>1</sup> Атенея. 1828. Ч. 6. № 21. С. 62.

<sup>2</sup> СП., 1841. №81.

<sup>3</sup> Шпиндлер. Указ. соч. Т. 1. С. 95. В подлиннике: «Die an Schönheit ihres Gleichen nicht hatte am ganzen Rhein- und Mainstrome». Цит. по *Krobb F.* Die schöne Judin. S. 128. Там же (S. 130) — о влиянии героини Вальтера Скотта на образ Эстер.

<sup>4</sup> Гино Евгений. Гейдельбергский студент // СП. 1838. № 258.

<sup>5</sup> О. Минкина оспаривает мой подход, согласно которому, по ее словам, «литература и “реальность” рассматриваются как параллельные, независимые друг от друга и даже в чем-то противоположные друг другу сферы». Касаясь «мифа о прекрасной еврейке», она говорит, что его основная линия, «любовь еврейской девушки к христианину и препятствующий влюбленным отец девушки, обнаруживается в следственных делах... связанных с семейными конфликтами», а это указывает на «общность используемых ментальных схем» (Минкина О. Указ. соч. С. 14.) Чьих «схем»? Самой девушки или чиновников-христиан, оформлявших дела об «обращении» сообразно государственно-религиозным потребностям? Неужели Минкина всерьез уверовала в «реальность» полицейского нарратива? Конечно, нет — иначе она бы не закавычивала это слово. Но тем самым она аннулировала собственные возражения. Полицейский нарратив, безотносительно к действительному положению дел, был бюрократической версией того же христианского стереотипа, который обретал воплощение и в других, литературных жанрах.

<sup>6</sup> Кробб, посвятивший специальную главу этой теме — «Lust zur christlichen Religion» *Bekehrungsromane im Abenteurgewand* (Op. cit. S. 21–54) — на немецком материале прослеживает ее к XVII столетию.

ностями, а потому беззаботно нарушал их, не думая о цензурных последствиях. В «Российском Жилблазе» вовсе не еврейка влюбляется в христианина, а наоборот, инициатором связи выступает православная шинкарка Устинья, при которую автор говорит: «Этот род людей довольно всякому известен. Хотя она была и девица, однако жила не скучно, а об замужестве и не думала». Но забеременев от пригожего Иосифа, Устинья собралась за него выйти, обратив для этого в православие. Еврей, не хотевший ни того, ни другого, попытался втолковать судьям, что шинкарка стала жертвой собственной любознательности: «Не я шинкарку, а она — клянусь десятисловием (десятью заповедями. — *М.В.*), — она меня обольстила. Она ничего не жалела, чтобы только склонить меня к своему намерению; ибо сама призналась, что при первом нашем взоре почувствовала страшное желание испытать разность между обрезанным и необрезанным»<sup>1</sup>.

В более поздней (1824) повести Нарезного «Бурсак» (глава «Прекрасная жидовка») еврейку Сусанну страстно полюбил христианин, который подумывает даже о своем переходе в еврейскую веру, но боится неминуемой кары: «Что, если я тайным образом, для одного вида, сделаюсь жидом, — думал я иногда, — и требую у Измаила руки его дочери? Опасность очевидна! Об этом проведаят, безмерность любви отнюдь не послужит оправданием, и я погиб безвозвратно. Как бы Сусанну сделать христианкою?» Похитив девушку, герой обращается к ней со словами: «— Сусанна! участь твоя и моя решена! Ты должна сегодня же сделаться моею женою! — Я? твоею женою? — спросила она с ужасом. — Но разве ты забыл, что я жидовка? — Это главному делу не мешает, — отвечал я, — мало ли из вашего народа есть таких, коих память и мы, православные, ублажаем! Как бы то ни было, сего еще вечера ты будешь христианкою! — С сими словами вытащил я из-за пазухи пистолет и взвел курок»<sup>2</sup>. Плачущую еврейку, убежденную этим доводом, он немедленно везет в церковь, где их венчает подкупленный священник.

Последующая традиция рисует более благостную картину, где еврейки плачут разве что от безнадежной любви к иноверцу. Исключение тут представляет памятная нам воейковская Рахиль, мертвенно равнодушная к рассказчику-христианину и покорная родительской власти, семейным заветам. Исключение другого

---

<sup>1</sup> *Нарежный В.Т.* Соч. Т. 1. С. 578, 580.

<sup>2</sup> Указ. соч. Т. 2. С. 106, 109.

рода связано у Дуровой с женой Воймира, бывшего дворянина, а затем конюха, который вместо того чтобы обратить еврейку в христианство, сам приобщился к еврейству. Воймир «к несовершенствам души и разума присоединил еще поступок, навсегда его посрамивший: он женился на жидовке и, сверх того, волшебнице. Все сословия, исключая самого низкого, отреклись от него, но и тот класс народа, среди которого он укрывается теперь от всеобщего презрения, едва терпит его»<sup>1</sup>. Но, как правило, молодая еврейка противопоставлялась ее хищному иудейскому окружению или, по модели, унаследованной от «Венецианского купца» — но смягченной в «Айвенго», — своему старому и корыстолюбивому отцу, ненавидящему христиан<sup>2</sup>. Ср. в лермонтовской балладе «Куда так проворно, жидовка младая!..» (1832):

«Отец мой сказал, что закон Моисея  
Любить запрещает тебя  
Мой друг, я внимала отцу не бледнея,  
Затем, что внимала любя...

И мне обещал он страданья, мучения,  
И нож наточил роковой;  
И вышел... Мой друг, берегись его мщенья,  
Он будет как тень за тобой...»

Следуя «закону Моисея», свирепый отец убивает и Сару, и ее русского возлюбленного. По той же отработанной схеме построен, между прочим, и сюжет Гино — с тем, правда, курьезным пробелом, что еврея-банкира, не желающего выдать дочь за нищего, заботит лишь финансовая сторона романа — о конфессиональной и он, и сама героиня за время действия как-то успели запомнить. Но для героя национально-религиозный аспект будет иметь далеко идущие последствия: «Франц призадумался. Едва ли можно было нанести нарождающейся любви его удар сильнейший. Ее зовут Рахилью, говорил он, вздыхая, и она еврейка! <...> Любовь боролась с предрассудком»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Александров (Дурова Н. А.). Гудишки. Ч. 3. С. 233.

<sup>2</sup> Впрочем, у Гауфа в «Еврее Зюссе» (1827) отца замещает брат прекрасной еврейки — демонический финансист Зюсс, который по сложным политическим соображениям сам добивается ее брака с христианином. См.: *Krobb F.* Op. cit. S. 123–127.

<sup>3</sup> Эта «борьба» была хорошо знакома немецким персонажам — например, Густаву из «Еврея Зюсса». Те же раздумья и колебания уже проникают в молодую американскую литературу. Они одолевают героя новеллы Генри Раффнера (Henri

Непривычно гуманное смягчение модели предложил русским читателям Шпиндлер, у которого светлыми красками запечатлен и сам отец героини, Бен-Давид, — ростовщик, но человек благородный и добрый. Из любви к нему Эсфирь отрекается и от крещения, и от надежды на брак с христианином, уступая место своей христианской сопернице. Ангельская доброта героини умиляет ее возлюбленного: «Зачем она не христианка! — вскричал Дагоберт. — Она могла бы сделаться праведницей». По сути, однако, ее нравственный подвиг принимает все черты христианского самопожертвования<sup>1</sup>, включая сюда и обет безбрачия: «Дитя твое, — говорит она отцу, — не будет никогда принадлежать ни сыну Эдома, ни сыну Иакова. Я буду до последней минуты ухаживать за тобою и потом увяну в свою очередь в тишине и одиночестве <...> Я буду жить воспоминанием и надеждою» — надеждою на загробное воссоединение с милым «и его подругой, при звуках золотых арф и при песнях ангелов, славящих Вечного»<sup>2</sup>.

Все же в основе своей это был конфликт свирепого Закона с эротизированной Благодатью. Отсюда и сам «гендерный» казус: красота и обаяние евреек контрастировали с отталкивающей наружностью их отцов или мужей, погрязших в неисправимом иудействе. Леон Поляков напоминает, что Шатобриан в своем «Гении христианства» даже посвятил этой проблеме специальное рассуждение, где ссылаясь на то, что еврейские женщины не участвовали в распятии Христа — отсюда их привлекательность.

Впрочем, литературно-религиозные шаблоны иногда удавалось сверить с живыми впечатлениями. «Девушка-кавалерист» Дурова замечание о красоте евреек подправляет скептически-деловой нотой. Ее героиня (или герой?), заказывая кофе в корчме, подозрительно приглядывается за прислуживающей «чернобровой Сарой, с быстрыми глазами и алым ртом <...> Жидовки очень хороши лицом, но сахар надобно брать самому»<sup>3</sup> — поскольку те на

Ruffner) «Джудит Бенсэди» (1839): «Неужто я и впрямь полюбил еврейку? Свяжу себя с этим проклятым племенем?» Хотя прекрасная, добродетельная Джудит, как ей и положено, всей душой влечется к христианству, героя продолжают терзать сомнения: ведь его дети «будут еврейскими полукровками». И что скажут соседи, когда чета пойдет в церковь? А быть может, Джудит предпочтет церкви «своего рабби и свою синагогу?» — см.: *Harap L. The Image of Jew in American Literature*. P. 74–75.

<sup>1</sup> Ср.: *Krobb F.* Op. cit. S. 130.

<sup>2</sup> *Шпиндлер*. Указ. соч. Т. 4. СПб., 1836. С. 432, 435–436.

<sup>3</sup> Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 44. С. 864. Смазливые, но хитрые еврейки-шинкарки, помогающие своим мужьям спаивать христиан, неприязненно обрисованы также у Голоты и Сомова.



нем экономят. Булгарин в своих путевых очерках признает, что у евреев благообразием могут отличаться оба пола (ср. замечание Авдеевой: «Вообще у евреев умные, выразительные лица; женщины их хороши собой»), — просто оба они автору равно неприятны. Вдобавок Булгарина задело то, что еврейки остались равнодушны к его мужским чарам и польской галантности, да и смотрели на него без всякой истомы:

Торгуют жидовки, между которыми есть чрезвычайные красавицы. Черты и цвет лица необыкновенные, а глаза — очеса небесные! Но выражение лица неприятно, в приемах нет ловкости, во взглядах нет нежности и вообще, нет того, что я назову приманкой сердца. Красота их пластическая; они хороши, но не милы. Есть и между жидами, — прибавляет он, — люди с необыкновенными лицами, настоящие красавцы, но их приемы, походка, движения, взгляды еще более неприятны, а иногда даже отвратительны. «Все кошачьи ухватки», как сказано в «Горе от ума» Грибоедова<sup>1</sup>.

Тем не менее в своих беллетристических сочинениях Булгарин предпочитает следовать гендерному канону, привнося в него некоторые существенные дополнения и поправки.

Глубинные пружины этого религиозно-эротического сюжета заслуживают между тем специального анализа. Так или иначе, здесь ощутим привкус тайной полемики с Ветхим Заветом, его отсроченная ревизия. Скажем, у Титова квартирная хозяйка, улыбочивая черноокая Лея, выказывает встречное расположение к флиртующему с ней постояльцу — к тому самому офицеру, который у нее на квартире избивает Янкеля. Так, исподволь, расторгается ветхозаветный брачный союз: ведь библейская *Лея* была первой женой праотца *Иакова* — а теперь права на нее как бы переходят к новому хозяину жизни, христианину. У перераспределения ролей есть и другой скрытый смысл. Прекрасная еврейка, вобравшая в свой облик обильный префигурационный заряд своих библейских предшественниц, тем самым словно замещает и Деву Марию<sup>2</sup> (в частности, ветхозаветная Ревекка, давшая имя героине В. Скотта, считалась прообразом Богоматери). С другой стороны, ее старый жестокосердый отец или муж, от кото-

<sup>1</sup> Ф.Б. Указ соч. // СП. 1835. № 191.

<sup>2</sup> Как отмечает Кробб, у Шпиндлера упоминается о сходстве даже второстепенного — *Nebenfigur* — еврейского женского персонажа с «искусным изображением Марии» (*das kunstreiche Marienbild*) — *Krobb F.* Op. cit. S. 130.

рого порывается уйти героиня, по сути, замещает библейского ревнителя, Бога-Отца<sup>1</sup>.

Поскольку одним из «прообразований» Пресвятой Девы почиталась Эсфирь, ее именем тоже нередко наделялась еврейские красавицы, как то было у Шпиндлера. Религиозно-эротическую канву «Венецианского купца» романтизм осложнил заодно и сентименталистским мотивом: христианин мог оказаться недостойным их нежной и наивной любви. Странную коммерческую версию этого мотива мы встречали в «Гудишках», где еврейка оскорблена и разочарована бедностью своего нееврейского мужа: она, «несмотря на кабалистику своего отца, не могла однако ж узнать, что Воймир, уверяя в скором получении старости и богатства, обманывал ее»<sup>2</sup>. В вышеупомянутом рассказе Гино благородная Рахиль неустанно заботится о своем кумире, студенте Франце; но тот, разбогатев ее стараниями, немедленно изменяет еврейке и женится на немке-авантюристке, а та обирает и изгоняет мужа из купленного им замка. Нищего и совершенно обезумевшего Франца Рахиль (отец которой уже умер) забирает к себе, простив ему измену: она «приняла бедного друга с отверстыми объятиями. Ничто не могло погасить ее глубокой, истинной страсти, и теперь живут они в скромной хижине».

Значительно большее значение для судеб сюжета в России имела, конечно, Сарра — яростная, но великодушная героиня «Жидовки» Скриба и Галеви. Мстя своему неверному христианскому возлюбленному, она предает его в руки инквизиции — но в последний момент из сострадания принимает всю вину на себя, чтобы в одиночку взойти на костер (опера, тем не менее, заканчивается счастливо).

Ее сумрачная разновидность в русской литературе — это еврейка демоническая, весьма далекая от сходства с Марией. Даже

<sup>1</sup> Теоретически говоря, сюжет граничил с запретной, но весьма живучей интерпретацией темы «святого семейства». Дело в том, что христианский возлюбленный героини должен был при подобном раскладе замещать собой именно Иисуса, ибо такое решение подсказывалось самой логикой «прообразовательной» экзегезы: коль скоро Мария, замещавшаяся романтической еврейкой, трактовалась как «новая Ева», напрашивался вывод (хорошо известный во многих еретических движениях) о том, что ее женихом должен был стать только «новый Адам» — а ведь это обозначение закреплялось за Христом. Относительно связи подобных ересей с инцестуальной проблематикой догмата о «единосущии» и о его литературной реализации см.: *Вайскопф М.* Голубь и лилия: Романтический сюжет о девушке, обретающей творческий дар // Шиповник: Историко-филологический сборник к 60-летию Романа Тименчика. М., 2005. С. 28–29.

<sup>2</sup> *Александров (Дурова Н. А.)* Указ. соч. Ч. 3. С. 234.

обратившись в христианство, она несет на себе скорее печать коварной и жестокой Юдифи либо Иаили; ее удел — быть искусительницей, роковой женщиной. «Родитель! — восклицает Рахиль в драме Кукольника «Статуя Кристофа в Риге, или Будет война!». — Предчувствие ли, сон ли, но топор Юдифи, кажется, не минует рук моих»<sup>1</sup>. Разумеется, приметы Юдифи еще явственнее проступают у восточных евреек, совсем не затронутых христианской благодарью, — у таких, как мстительная героиня стихотворения Каролины Павловой «Дочь жида» (1840, пуб. 1841):

...В область счастья, в область мира,  
Красотой своей горда,  
Ждет могучего эмира  
Дочь единая жида.

Без заботы, без боязни  
Здесь забудет, хоть на миг,  
И победы он, и казни,  
И врагов последний крик <...>

«Нет, не песней, нет, не сказкой  
Встречу здесь владыку я,  
Но святою, чистой лаской,  
Лучше плясок и пенья!

В этот жданный час отрады  
Вспомню мать свою я вновь,  
Все эмировы награды,  
Всю эмирову любовь.

И узнает он немую  
Думу тайную мою;  
Тихим вздохом очарую,  
Взором страстным упою.

И, склонясь с улыбкой нежной  
К повелителю лицом,  
Жар груди его мятежной  
Потушу моим ножом»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кукольник *Нестор*. ПСС: В 10 т. Т. 2. СПб., 1852. С. 332.

<sup>2</sup> Москвитянин. 1841. Ч. 6. № 11. С. 1–3. В поздней редакции последний стих звучит чуть иначе: «Усмирю моим ножом».

Но и роковым еврейкам не противопоказаны благородные порывы. В «Мазепе» Булгарина по-восточному пламенная Мария Ломтиковская, шпионка, авантюристка и отравительница, оказывается способна, однако, ввиду своего экзотического темперамента, на бескорыстную и самоотверженную любовь к христианину<sup>1</sup>. В близких тонах обрисована у Гребенки в «Чайковском» крещеная еврейка (дочь Рохли) Татьяна — блудница<sup>2</sup>, возвысившаяся до страстной и беззаветной любви к казаку. Другие еврейские женские образы могут быть гибридными, производными как от этих схем, так и от «Жидовки». В «Князе Холмском» Схария убеждает свою дочь погубить возлюбленного-христианина, действуя при помощи обычных еврейских средств — яда и колдовства:

Рахиль, день вражды и тайной мести  
Не отравляй любовью к иноверцу!

---

<sup>1</sup> Ср. ее монолог (заимствованный, впрочем, у старухи из вольтеровского «Кандида»): «В жилах всех европейских женщин течет не кровь, а молоко, подслащенное изнеженностью. В моих жилах льется пламя <...> Во мне кипит целый ад, Богдан; но через этот ад проходят в рай наслаждений!..» Еврейская роковая женщина и тут традиционно вбирает в себя черты ведьмы, «провозвещательницы или волшебницы, совершающей чары»; однако этот магический гарнир не выходит за пределы метафорики. Декоративный псевдоромантизм Булгарина, как и многих других писателей той поры, был прагматической данью вальтерскоттовской моде, и его подлинные пристрастия всегда лежали в сфере «нравственно-сатирической» дидактики. Его персональное Просвещение было культом полицейского разума — приземленного, расчетливого и благонаравно-критического. Это разум *умеренный* во всех смыслах. Соответственно, еврейская колдунья со своим возлюбленным изъясняется у него на рационалистическом жаргоне XVIII столетия: «— Ужели ты не свободен от детских предрассудков? — спросила Мария. — Неужели и ты веришь, что одно племя лучше создано Богом, нежели другое?» Сам просвещенный автор, конечно, тоже был «не свободен» от этих предрассудков (хотя и осуждал их в СП), но, со своей стороны, «засилье евреев» толковал рационалистически, всегда признавая за ними необыкновенный «ум» и «смышленость». На романтически-амбивалентное восхищение возлюбленного, прозревающего в Марии «силы ада или неба», та отвечает в том же скептическом ключе: «Сила ума, — возразила она, улыбаясь» (*Булгарин Ф.* Соч. М., 1994. С. 515, 518, 524). В неуверенном рационализме Булгарина-юдофоба угадывается уже специфическая двойственность, и более обстоятельный анализ выявил бы тут потенциальную связь еврейского «ума» как со старыми благочестиво-охранительными филиппиками насчет «сатанинского самоуправного разума», так и с грядущим антисемитским тезисом относительно бескрылой рассудочности евреев и их склонности к мертвящему анализу.

<sup>2</sup> Типаж еврейской блудницы будет задействован в русской литературе значительно позже (в том числе в «Тине» Чехова). О «христианском образе распутной еврейки» и о «длительной традиции», к которой он восходит, см.: *Gilman S.L.* Op. cit. P. 74.

Кто б ни был он, неси ему с отцом  
 Отраву, тайный яд, соблазн и чары.  
 Не он, а ты столкни его с утеса  
 И гибелью врага любуйся, Рахиль!

.....  
 Костер нас ждет, и лучше на костер  
 Я принесу тебя с собой на жертву,  
 Но в девственной, священной чистоте<sup>1</sup>.

Однако Рахиль, отвергнутая этим возлюбленным (и преданная затем коварным отцом), предпочитает, при всей своей ветхозаветной мстительности, участь не Юдифи, а Офелии или Бедной Лизы: в отчаянии она картинно кончает с собой, бросившись в воду «во всей красе жидовского наряда».

Еще до того Е. Бёрнет (А. Жуковский) в поэме «Перля, дочь купца Мосшиеха» (1837) на вальтерскоттовский или на шпидлеровский манер смягчил противостояние отца и дочери: она его искренне любит, да и сам банкир отнюдь не лишен человеческих черт — он щедр и сердоболен. Иное дело — юные соплеменники Перли, напрасно домогающиеся ее руки: «Не надейтесь больше, братья! / Не для вас заветный плод; / В недостойные объятья / К робким Перля не падет. / Быть женою одноверца, / Целовать ко-рыстный лед — / Лучше пусть девичье сердце / Черный ворон расклюет!»

Естественно, что свой эротический идеал пламенная Перля обретает в христианине. При этом в ее облик Бёрнет привносит черты Сарры из «Жидовки» и одновременно сам этот сюжет о влюбленной еврейке склеивает с руссоистско-романтическим рассказом о трогательно доверчивой туземной девушке, которой неведомы лицемерные ухищрения и расчетливость дочерей цивилизации<sup>2</sup>. Как и на лермонтовской балладе, здесь сказывается давление близких сюжетов (наподобие пушкинского «Кавказского пленника» или «Эды» Боратынского) о любви экзотической девушки к представителю вражеского стана. Такие повествования неизбежно устремлялись к горестному финалу. Чаще всего героиня становилась, как в «Эде», жертвой самого героя, который изобличался в качестве жестокого обольстителя. В итоге — и в со-

<sup>1</sup> Кукольник Н. ПСС: В 10 т. Т. 2. С. 449–450.

<sup>2</sup> Ср. ее монолог: «Но им приличия знакомы, — / А Перля в чувствах больше знает! / Мне чуждо средство обольщать / Влюбленных — речью иль нарядом: / Зато умею с пылким взглядом, / Душе душою отвечать».

ответствии с общим эклектическим хаосом, характерным для позднего романтизма, — христианский возлюбленный Перли получает функции искусителя, позарившегося лишь на богатство героини и презревшего ее чувства, — т.е. принимает на себя каноническое амплу алчного и циничного еврея. Бесчеловечно обманутая героиня, как позднее кукольниковская Рахиль или павловская одалиска, помышляет о привычной еврейской мести:

Теперь без робости воздам  
 За поруганье мезтью правой  
 .....  
 И не лобзаньем упою —  
 Я упою тебя отравой! —

но, подобно той же Рахили, предпочитает покончить с собой. Перля сама выпивает свой иудейский яд — а перед кончиной, как Сарра у Скриба, по-христиански прощает соблазнителя<sup>1</sup>.

Однако образ кроткой еврейской девушки, влекущейся к христианину и христианству, претерпел в России и другие изменения, связанные с новым прочтением Библии.

## Ревизия «Эсфири»

В конце 1837 г., т.е. уже после второй публикации своего «Мироздания», В. Соколовский вернулся к постоянно занимавшему его Ветхому Завету. По примеру Расина, он обратился к Книге Эсфири, зашифровав ее названием «Хеверь», — и на сей раз подверг догмат о триединстве вкрадчивой, но совершенно отчетливой ревизии антиветхозаветного (и отчасти антиеврейского) толка.

В согласии с церковной традицией, Соколовский счел необходимым солидаризироваться с израильским народом и Эсфирью, не забывая в то же время о всецело прообразовательном, с христианской точки зрения, смысле этой истории, в котором у автора растворяется без остатка ее специфически национальное содержание. Но столь возвышенно-аллегорическое толкование

<sup>1</sup> БдЧ. 1837. Т. 24. С. 5–28. Между прочим, имя отца героини — Мосшиех (искаж. *машиах* — мессия), невозможное у евреев, принадлежит к тому набору курьезных псевдоимен, о которых говорит С. Гинзбург.

событий доступно лишь Эсфири-Хевери, уже мистически прозревающей истины Нового Завета, а не прочим евреям, трактующим происходящее со свойственной им племенной узостью. Об этом противостоянии свидетельствует спор героини с Мардохеем (выведенным под именем Асадая, ее приемного отца). Он требует казнить Дедала (т. е. Амана), главного врага и губителя евреев. Хеверь, напротив, призывает к милосердию в духе Нового Завета: «Заплатим же за пагубу добром / И вознесясь над *ветхими* страстями / Возьмемтеся за *новое* теперь. Простим им...» — и далее: « — Остановись, отец! <...> Ты *ветх* уже, а та заря *нова*»<sup>1</sup>. Возражая ликующему Асадаю — «Да знают все, что за Иуду — Бог!» — Хеверь говорит: «Нет!... Бог за всех!»<sup>2</sup> Он всех зовет на небо». Такой вариант — прощение вместо повешения — таил в себе осуждение не только приемного отца Хевери, но, в сущности, и самого Бога-Отца, распорядившегося с Аманом совсем иначе, чем хотела того героиня Соколовского (в его поэме Дедала, в отличие от библейского Амана, не казнят: он сам умирает в безумии).

Иначе говоря, трактовка обоих заветов очень напоминает ту, что представлена была несколько раньше в «Кровавой мести» Михайловского. Именно эта антитеза закона и благодати полюбилась рецензенту «Литературных прибавлений...», который причислил «Хеверь» «к самым утешительным и важным литературным явлениям 1837 года» (в пику остальным изданиям, разбранившим поэму Соколовского). С одной стороны, критик противопоставил положительных иудейских героев злобному и похотливому язычнику Дедалу; с другой — высветил новозаветную альтернативу, олицетворяемую героиней: «Вы видите двух представителей еврейского народа: во-первых, Асадая, преданного вере отцов своих, обожающего Иегову, но повинующегося еще древ-

---

<sup>1</sup> Соколовский Владимир. Хеверь. Драматическая поэма в трех частях. СПб., 1837. С. 227, 242, 243.

<sup>2</sup> СП, оценившая «Хеверь» куда строже, чем «Мироздание», усмотрела тут анахронистическое влияние Хаскалы с ее приматом этики и монотеистического универсализма. В. Строев писал: «Первая поэма г. Соколовского “Мироздание” <...> осыпана рукоплесканиями и одобрениями всех читателей и критиков. Вторая, “Хеверь”, где г. Соколовский вздумал показать себя мыслителем, не будет иметь такого блестящего успеха. <...> Не берись не за свое дело! <...> Поэт исказил готовый сюжет прибавлениями, длинными монологами, в которых развиваются разные мысли, незнакомые древним евреям и пущенные в ход в прошлом столетии. Это поэтическая вольность! <...> Желая дать своим стихам еврейский колорит, автор пустился в самые напыщенные риторические фигуры». — СП. 1837. № 295.

нему закону, находящегося в сфере древних понятий и, следовательно, сурового, жесткого, гордого, — и потом Хеверь, еврейку, в которую заронился уже луч новой благодати, предчувствующую уже те правила кротости и любви, которые изрек нам Божественный Искупитель». (Остается загадкой, как увязывалась в сознании рецензента, да и самого Соколовского, такая трактовка благодати с российскими юридическими реалиями: ведь всего за десятилетие до того в Петербурге повесили, на манер Амана, пятых декабристов.)

Триумф героини, подчеркивает критик, сопряжен был с ее чистотой и невинностью — под которой утрированно-христианизированный романтизм 1830-х гг., судя по всему, подразумевал полнейшую атрофию половых органов и полового влечения. Несмотря на ее гаремно-телесную красоту, «Хеверь — вся любовь, но любовь высшая, духовная, отрешенная от чувственного мира и вся преданная небу»<sup>1</sup>. Действительно, Хеверь ориентирована на те же чисто потусторонние радости, что и ее предшественница у Михайловского — вещая дева Мариамна. В отличие от своих приземленных иудейских сверстниц, Мариамна по-христиански грезит лишь о смерти и о «вождеденном мире» — Царствии Небесном:

Какая радость грудь мою вздымает!  
 Душа моя стремится в новый мир;  
 Нет на земле желаний, нет печали,  
 Нет радости — близка моя кончина!<sup>2</sup>

В прозе Булгарина образ библейской героини проделал существенно иную трансформацию, далекую от этой благочестивой некрофилии. Как мы видели, рассказ об Эсфири, передвинутый в новое, христианское время, представал у него иудейским заговором против человечества, Но такое прочтение неизбежно вступало в конфликт с темой прекрасной еврейки, влекущейся к христианству. Соответственно этой новой трактовке, любезные автору «гайдамаки» в болгаринской «Эстерке» отождествляют себя именно с Аманом, мечтая довершить его дело:

«Недаром назвали нашего короля Артаксерксом <...> Казимир приглашает жидов отовсюду в Польшу, защищает их привилегиями и — для большего сходства с царем ассирийским, имеет также свою

<sup>1</sup> Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 1. С. 5, 8–9.

<sup>2</sup> Михайловский М. Указ. соч. С. 131.



Эстерку и своего Мардохея. Недостает только Амана <...> Она делает что хочет. Жиды овладели всем. Жиды захватили все золото <...> Надобно на них Амана, надобно Амана! Аман <...> не любил жидов и хотел их всех истребить <...> Дай Бог здравия этому Аману!»

Собирающийся в лесу страшный «Сангедрин» (любопытная реплика на еврейский проект Наполеона) приговаривает было героиню к смерти за то, что она отказывается помочь единоверцам захватить власть в стране и вообще за нарушения Моисеева закона. Но этот вердикт (который евреи, однако, не смогли привести в исполнение), уже не препятствует отрицательному переосмыслению ее образа у Булгарина. В конце концов автор от имени потомства вынужден даже оправдывать Казимира за его любовь к добродетельной Эстерке, которая, увы, так и не пожелала стать христианкой: «Благодарное потомство простило королю Казимиру любовь его к прекрасной жидовке <...> И в солнце есть пятна; и герои подвержены слабостям человеческим»<sup>1</sup>.

Столь же характерно, что и у Соколовского кровожадные монологи Дедала-Амана — которые автор излагает с явным воодушевлением — вбирают в себя широкий набор современных юдофобских инвектив, пришедших из Польши и Германии. В криминальный перечень попадает даже обвинение евреев в революционности и анархизме (для России пока преждевременное). Дедал предостерегает царя:

В твоих землях внедрился и живет  
Позорливый, презренный, подлый род  
Бездомников, униженных судьбою,  
Которые, законами презря,  
Ругаются над именем царя  
И, баснями развратников отцов,  
Считают всех за жалких и глупцов;  
А главное, что гибельные мненья  
В ничтожных тех рабах затаены,  
И буйственной строптивости полны,  
Они всегда дерзки на преступленья,  
Но в трусости всегда смирны на вид.  
Такой пример — легко других растлить:

---

<sup>1</sup> *Булгарин Фаддей*. Соч. СПб., 1828. Т. 3. Ч. 6. С. 7, 62. Сведения о том, что подданные «называли Казимира Артаксерксом за его любовь к жидовке», даны со ссылкой на исторические источники (С. 63).

Прильнет ко всем зараза рода злого,  
 Взволнуется несмысленный народ  
 Властей твоих державная основа.

А далее предлагается нечто вроде «окончательного решения»:

Д е д а л

Иуда — тот пришлец!..  
 Его извлечь и выбросить мне надо;  
 Он корень зла и общего вреда <...>

Р а ф и м (*сострадательный персонаж. — М.В.*)

<...> Все сотни тысяч?

Д е д а л

Да.

Р а ф и м

А жены их?.. А бедные их чада?..

Д е д а л

*Всех, всех, Рафим, всех истребить должно! <...>*  
 На тех бичей всеобщей тишины,  
 На шайку злых и пагубных евреев,  
 Дерзающих во тьме своих путей  
*Не уважать ни трона, ни властей,*  
 Велели бы опасных сих злодеев  
 Колоть и жечь, и вешать, и давить.

Официально-православные симпатии автора принадлежат все-таки библейским иудеям, но уж, конечно, не нынешним их потомкам, закосневшим в «ветхих страстях» Мардохея.

## Бестиализация еврейского образа

Знаком некоторых колебаний в проведении постбиблейской еврейской темы, попыткой ее очеловечивания можно было бы счесть какие-то отголоски знаменитого апологетического монолога Шейлока, встречающиеся у Шаховского, Лажечникова, Кукольника, Гоголя, даже у Булгарина. Гоголевский Шейлок — Ян-

кель так защищает свою нацию: «Потому что все, что ни есть недоброго, все валится на жида; потому что жида всякий принимает за собаку; потому что думают, уж не человек, коли жид». С ним аukaется у Кукольника Схария, которого ливонский рыцарь заставляет лжесвидетельствовать в обмен на право жить в Риге («Статуя Кристофа в Риге», 1840). Любопытно, кстати, что монолог Схарии строится по французской стилистической модели — с той же симметрией тезисов и антитезисов, что в знаменитой исповеди лермонтовского Печорина:

«О, в который раз вы берете с нас эту ужасную подать за право скрываться в темном углу Риги!.. Клевета преследует иудеев; они прислушались к клевете; виновен, не виновен, все одно — с него не сходит обвинение, и нечего делать, иудеи пошли стезею клеветы... Мы нищие; от нас требуют богатств: мы должны прибегнуть к воровству; мы честны; нам не верят: мы должны употреблять обман, и тогда нам легче, покойнее. Мы добры; нас преследуют, выдавливают желчь — и человек плоть... Страдания берут верх и, озлобленные несправедливостью, мы обращаемся в аспидов ядовитых, мстительных... Мы правдивы... но должны покупать жизнь ценою лжесвидетельства!!...»<sup>1</sup>

Но видимо, по большей части это были лишь тематические клише; вдобавок жалобы и протесты литературных евреев сразу же дискредитировались их действиями.

Здравый смысл — не самый желанный гость для массовой юдофобской словесности, но подчас он все же просачивается на ее страницы, хотя и гораздо реже, чем в журналистике. В конце концов, просто нельзя было не заметить феноменальной экономической активности евреев и той пользы, которую она приносила, — однако герои Зотова интерпретируют ее следующим образом:

— Скажите мне, графиня, ради Бога, какие вы имеете дела с этим жидом? Я об нем очень дурного мнения.

— Я тоже, любезный Леонид, но эти негодные создания составляют у нас необходимое звено во всех торговых оборотах; они подобны пиявицам, которые сосут кровь общества, а между тем иным больным полезны.

— Надеюсь, что в вас нет никакой болезни, в которой помощь этих вампиров была бы вам нужна.

---

<sup>1</sup> Кукольник Н. ПСС. Т. 2. С. 331–332.

— Иногда и в излишестве здоровья и в полнокровии подобные животные бывают полезны. Впрочем, все наши помещики пропали бы без жидов, потому что мы бы не знали, куда и кому сбывать свой хлеб. Прусские торгаши не пускаются в большие спекуляции; всякий покупает только то количество, какое может потребить, а до общей торговли ему и дела нет. Одни жида, как самые деятельные маклеры, выроют из-под земли покупателей<sup>1</sup>.

За вычетом восхитительных жиждовок, провожатых, полезных лазутчиков и колдунов-врачевателей — а также безобидно шаржированных бытовых фигур (извозчики, ремесленники и т.п. у раннего Гоголя, Вельтмана и др.) — еврейство в текстах 1820–1840-х гг. утрачивает элементарные антропологические приметы, как бы в подтверждение слов Янкеля: «Думают, уж не человек, коли жид». Взамен человеческих им придаются свойства кукольниковских «аспидов» или зотовских «пиявиц», свойства животных, сатанинских рептилий и хтонических монстров: «Жида толпами показались среди народа, как гадины, выползающие из нор при появлении света» («Мазепа»<sup>2</sup>). В «Ледяном доме» Лажечникова (1835) на своего жестокого повелителя Бирона лукавый Липман работал, «как крот в норе, а темных проводов из его норы было довольно подо все места, начиная от дворца до нищенской лачуги». Впрочем, в химерической фигуре этого палача и наушника крот соединен почему-то с зайцем: «рот его улыбался до ушей, уши шевелились как у зайца». Но заяц это какой-то особый — хищный и кровожадный: глумясь над патриотом Волынским, «злодей собирался дорезать своего врага по суставам,

<sup>1</sup> Зотов Р. Леонид, или Некоторые черты из жизни Наполеона. С. 198–199.

<sup>2</sup> Булгарин Ф. Соч. М., 1990. С. 493. Справедливости ради надо сказать, что почти столь же теплые чувства Булгарин питал и к другим народам — например, к этнически обособленным жителям константинопольского квартала Пера, у которых «единственная цель жизни — накопление денег». Да и «армяне занимаются только торговлею, променом и переводом денег». По части служения золотому тельцу всем им не уступают греки: «Выгода есть одно их божество, которому они постоянно поклоняются». Сурово третирует Булгарин и «азиатов»: «Невежество, жестокость, грубость нравов составляют главнейшие свойства сих народов» (Там же. С. 164–167). На этом монотонном фоне несколько экстравагантно смотрится заявление М. Альтшуллера: «Булгарин был одним из немногих русских писателей, в произведениях которых нет национальной спеси, ксенофобии <...> В национальной терпимости, толерантности, отсутствии национальной спеси Булгарин был ближе к Скотту, чем другие русские писатели» (*Альтшуллер М.* Указ. соч. С. 124–125).

зашевелил уши (sic) в знак торжества»<sup>1</sup>. Специфическую эволюцию проделал в «Последнем Новике» его предшественник на стезе коварства: «Авраам скинул с себя еще несколько змеиных кож и, следственно, был в полном развитии адских сил»<sup>2</sup>. В «Чайковском» Гребенки Рохля-отравительница радостно шепчет о себе своей жертве: «Это яд змеихи, у которой отняли детей» (мстительница по ошибке убивает здесь своего сына).

В этой литературе, как в видении пушкинского Гусара, «жида с лягушкою венчают», да и сам шабаш проходит под музыку еврея, гиперболизированного трепещущим юдофобским воображением, — так в 1833 г. трансформируется у Сомова образ Ицки-цимбалиста и вся тема еврейских концертов: «Великан-жид сидел на корточках перед цимбалами величиною с барку, на которых струны были не тоньше каната; жид колотил по ним большими граблями, потряхивая остроконечную своей бородою, хлопая глазами и кривляя свою рожу, и без того очень гадкую» (Сомов, «Киевские ведьмы») <sup>3</sup>. Лажечниковский Липман «улыбался огромными своими губами так, что в аде сонм зрителей, конечно, рукоплескал этой художнической архидьявольской улыбке»<sup>4</sup>.

Нечистым еврейским духом пропитывается даже лес: «Вот едут они в Польше густым лесом, а в лесу пахнет луком не луком, чесноком не чесноком, нехорошо пахнет. “Гей, хлопцы, — сказал полковник, — чуете ли вы, пахнет неверною костью?” — “Чуем, — отвечали молодцы, — жидом пахнет”» («Чайковский») <sup>5</sup>. Даже русский домовый и тот обзаводится еврейскими повадками, подступая к героине «с еврейской ухмылкой, с злодейской ухваткой» (бар. Розен, «Домовой») <sup>6</sup>, — но и в галицийском фольклоре домовый тоже рисовался в облике еврея.

Бестиальными оказывались и полезные качества «жида», всегда готовые к применению. Достаточно было лишь побудить его к действию: «Гей, Янкель! — Что прикажете, васе осиятельство? — Жид-фактор нагнул ухо, выслушал приказание и торопливо побежал туда, где толпа погуше, разнюхивая, как лягавая собака, во все стороны»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 2. С. 118, 177.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 247.

<sup>3</sup> Новоселье. СПб., 1833. [Ч. I]. С. 348. Рассказ, как и «Сказки о кладах», напечатан под псевдонимом Порфирий Байский.

<sup>4</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 2. С. 97.

<sup>5</sup> Гребенка Е.П. ПСС: В 10 т. Т. 4. 1902. С. 80.

<sup>6</sup> «Новоселье». Ч. 1. СПб., 1833. С. 321.

<sup>7</sup> Джигитов (Титов В.П.) Стоянка около Бердичева // Указ. соч. С. 169.

## Отвергнутое братство

От человеческого единства, от самого «рода человеческого» еврейские персонажи зачастую отлучены были уже в 1820-х гг., если не раньше. Так происходит, например, у кн. Шаховского — того, что написал когда-то «Дебору». В 1827 г. «Московский вестник» напечатал первую часть — «Татарский стан» — его драматической трилогии «Керим-Гирей», полностью поставленной еще в 1825 г. и снискавшей огромный, продолжительный успех (отрывки из других частей печатались в болгаринском альманахе «Русская Талия» незадолго до постановки, а целиком трилогия была издана только в 1841 г. в театральном журнале «Пантеон»). Авторитетность сочинению Шаховского придавало то соображение, что пьеса представляла собой открытую — хотя и достаточно свободную — вариацию на темы «Бахчисарайского фонтана» и воспринималась театральной публикой, при молчаливом одобрении Пушкина, как прямая инсценировка поэмы<sup>1</sup>. Все сцены «Татарского стана», да и ряд других принадлежали, однако, самому драматургу.

Убежденный консерватор, приверженец Шишкова, ненавистник протестантизма и космополитической теософии, Шаховской к концу 1820-х гг. становится одним из самых шумливых глашатаев православно-националистического направления. В «Керим-Гирее» его охранительный напор принял радикально юдофобские формы, причем иудейские претензии на братство с другими народами отвергают у Шаховского даже не христиане, а мусульмане, на которых возлагается тем самым пикантная миссия по оспариванию Ветхого Завета, зафиксировавшего общий генезис евреев и измаилитов как потомков Авраама. К татарам заявляется еврейский шпион Хаим, наделенный подлостью до того феерической, что он отрекается от самого себя:

— Ах, это ты, Хаим!

— Не я.

— Да вот лицо и борода твоя.

Так почему же ты не ты?

— Не я, и только.

— Нет, ты Хаим, корчмарь, грабитель и богач.

---

<sup>1</sup> Подробнее о «Керим-Гирее» см.: *Дурылин С.Н.* Пушкин на сцене. М., 1951. С. 23–28.

Несмотря на столь сдержанное приветствие, Хаим дерзко набивается в родню к потомкам Измаила:

Х а и м

И можно ль не радеть за добрых басурман  
Честным евреям;  
*Они нам братья.*

М а х м е т (*Вскакивая и хватая кинжал*)

Жид!

Х а и м

Что сделал я?

М а х м е т

*Как смел  
Брататься с нами?  
<...>*

Х а и м

Не я! Я слышал от народа,  
Что будто Измаил из наших же людей.  
И будто ваш пророк Измаильского рода.

М а х м е т

Ну что ж!

Х а и м

Так он и сам есть крошечку еврей.

М а х м е т (*Бежит с кинжалом*)

Еврей! исчезни, нечестивый!

От неминуемой гибели Хаима спасает пленник, христианин Ян, предлагающий взамен собственную жизнь: «Хоть он и жид, да у него жена, / Толпа детей <...> То дело доброе, что, правда, хоть жида, / А все же человека / Моею смертью спас».

Этот тщетный призыв к родовой человеческой солидарности у Шаховского тоже дезавуирован. Христианское самопожертвование и человеколюбие применительно к евреям совершенно неуместны, ибо спасенный Яном неблагодарный Хаим преисполнен лишь клокочущей ненависти к христианам. Он помогает татарам их уничтожить, предлагая свои услуги в каноническом ампула соглядатая и проводника. Наградой за его усердие все равно должна стать гибель:

Х а и м

Да я же вам служу  
И рад за вас в огонь и в воду.

Гирей (*Вослед жида*)

И будешь там!

Тема чуждости облакается здесь и в иные формулировки:

Хаим

*Наши.*

Юсуф

А ваши кто?

Хаим

*Да то же, что и ваши.*

Махмет

Опять?

Хаим

Мы бедные скитальцы на земле;

Кто любит нас, тот наш.

Махмет

Я всех вас ненавижу.

Хаим

А молим Бога мы за вас.

Юсуф

Кто просит вас молить?<sup>1</sup>

С «Татарским станом» Гоголь должен был, ознакомиться скорее всего в Нежинской гимназии, где пристрастился к чтению «Московского вестника», еще до того, как стал завзятым петербургским театралом. Мотив «ваших» и «наших» получил у него чисто комическое обрамление в диалоге Тараса Бульбы с Янкелем, не слишком различающим эти категории: «— Что ж ты делал в городе? Видел наших? — Как же! Наших там много: Ицка, Рахум, Самуйла, Хайвалох, еврей-арендатор... — Пропади они, собаки! — вскрикнул, рассердившись, Тарас: — Что ты мне тычешь свое жидовское племя! Я тебя спрашиваю про наших запорожцев. — Наших запорожцев не видел. А видел одного пана Андрия».

Важнее, что из пьесы Шаховского Гоголь заимствует, как мы далее увидим, мотив отвергаемого братства с евреями в сцене погрома. Другим ее источником послужил болгаринский «Мазепа», где казачий атаман Палей, весьма симпатичный автору, приказывает утопить жида, слезно молящего о милосердии. Булгарин-

<sup>1</sup> Московский вестник. 1827. Ч. 3. № 11. С. 228–229, 230.



ский еврей и гоголевский Янкель обращаются к убийцам с одинаковой просьбой:

## «Мазепа»

— О вей! — закричал жид. — Ясновельможный пане, выслушай!.. Я тебе скажу... большое дело, важное дело... весьма тайное дело... только помилуй... пожалей жены и сирот!

— Я не пан и даже не шляхтич, а простой казак запорожский, — сказал Палей, — однако же выслушать тебя готов.

## «Тарас Бульба»

— Ясновельможные паны! Слово только дайте нам сказать, одно слово! Мы такое объявим вам, что еще никогда не слышали, такое важное, что не можно сказать, какое важное!

— Ну пусть скажут! — сказал Бульба, который всегда любил выслушать обвиняемого.

Если у Сомова еврей, упрашивая палачей, объявляет им о своей готовности стать христианином, то у Булгарина мольба принимает другой оборот: «важное дело» формально состоит в том, что еврей для спасения семьи готов открыть Палею некую военно-политическую тайну. Однако суть эпизода совсем в ином, и подлинное «дело» есть напоминание о простых, главных, общечеловеческих чувствах, т.е. о родовом единстве человечества: это те самые «жена и дети» казнимого еврея, которых жалеет чересчур сердобольный христианин Ян из пьесы Шаховского:

— У меня бедная жена и четверо бедных деток... Они помрут без меня с голоду... Прости! Помилуй! — Жид снова бросился в ноги Палею и зарыдал.

— Так это-то твоё важное и великое дело! — возразил Палей. — Жизнь твоя, жена и дети важны для тебя, а не для меня. Из твоих малых жиденков будут такие же большие жида-плуты, как и ты <...> В воду его!..

Тогда еврей, в надежде на спасение, действительно выдает свой секрет, но его все равно топят: «— В воду его, детки! <...> — Вечный шабаш! — закричали казаки. Гул повторил их хохот»<sup>1</sup>.

Ср. далее у Гоголя заявление Янкеля, вызывающее у казаков аналогичную реакцию:

<sup>1</sup> Прочитированные отрывки содержатся в пятой главе «Мазепы», которую Булгарин, очевидно рассчитывая на ее рекламную привлекательность, опубликовал отдельно еще до выхода романа: Комета Белы. Альманах на 1833 год. СПб., 1833. С. 309–310, 314.

— Мы никогда еще, — продолжал длинный жид, — не снюхивались с неприятелем, а католиков мы и знать не хотим: пусть им черт приснится! мы с запорожцами *как братья родные...*

— Как? *чтобы запорожцы были с вами братья?* — произнес один из толпы, — *Не дождетесь, проклятые жидаы!* В Днепр их, панове! Всех потопить, поганцев!

Эти слова были сигналом. Жидов расхватили по рукам и стали швырять в волны. Жалобный крик раздался со всех сторон. Но суровые запорожцы только смеялись, видя, как жидовские ноги в башмаках и чулках болтались на воздухе.

Не вызывает сомнений, что ключевое, невероятно «важное», по выражению Янкеля, слово для эпизода — это подсказанное Шаховским слово «братья» (ассоциативно связанное вдобавок со всей символикой повести, рассказывающей о православном «товариществе», а с другой стороны, о трагическом распаде казачьей семьи). Тот же пассаж Гоголь сохранил и в расширенном издании 1842 г., которое готовил приблизительно в одно время с текстом «Шинели», всецело посвященной теме братолюбия; ближний опознается здесь в убогом, затравленном Акакии Акакиевиче, который трогательно просит: «Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?» — «и в этих проникающих словах звенели другие слова: *я брат твой*».

Тот факт, что «проникающие слова», в отличие от «важного слова» Янкеля, становятся здесь нравственной доминантой, объясняется самой принадлежностью Акакия Акакиевича христианскому сообществу. После «Шинели» филантропический настрой окрашивает собой все гоголевское творчество. Евреев он, конечно, никак не затрагивает, однако любопытно, что, помимо отрицательного решения, в «Бульбе» все же угадывается и возможность другого подхода. Ср. здесь же диалог Янкеля с Тарасом:

— Великий господин, ясновельможный пан! *я знал и брата вашего*, покойного Дороша! был воин на украшение всему рыцарству. Я ему восемьсот цехинов дал, когда надо было выкупиться из плена у турка.

— *Ты знал брата?* — спросил Тарас.

— Ей-Богу, знал! великодушный был пан <...>

— Хорошо, — сказал Тарас и потом, подумавши, обратился к козакам и говорил так:

— Повесить жида будет всегда время, когда будет нужно, а сегодня отдайте его мне. Ну, полезай под телегу, лежи там и не шевельсь; а вы, братцы, не выпускайте жида<sup>1</sup>.

Бескомпромиссно отвергнутое, казалось бы, братство<sup>2</sup> переведено в метонимический план: оно замещается спасительным знакомством с братом — и Янкель на сей раз помилован Гоголем, просто для того, чтобы служить информатором и проводником его герою.

В остальном достаточно будет подытожить эти формулы отлучения от человечества, чтобы убедиться в их полнейшей смысловой однородности. Итак:

— *Как смел брататься с нами?* (Шаховской)

— Оставь меня, прекрасная еврейка:

*Я христианин и не брат твой;*

Я над тобой хотел лишь посмеяться. (Лермонтов, сон Ноэми в «Испанцах»)

*Дочь отвергнутого братства* (Бёрнет)<sup>3</sup>

— *Как? чтоб запорожцы были с вами братья?.. Не дождетесь, поганые жида! В Днепр их, панове!* (Гоголь)

В виде исключения бывает, правда, что от братства с иноверцами отказывается сам еврей. Таков Малх у Каменского, словно переворачивающий юдофобские реплики болгаринского Палея: «Твои братья, твои сестры, твои мать и отец не мои братья, не мои сестры, не мои мать и отец; твой Бог не мой Бог», — говорит он крестоносцу. (На самом деле отречение это — очередной пример ревизии ветхозаветного текста, поскольку оно представляет собой обращенную реплику библейской Руфи (1:16) — нееврейки, желающей присоединиться к еврейству: «Народ твой будет моим

---

<sup>1</sup> Этот эпизод симметрично отразится в последующем, когда Янкель, в свою очередь, спрячет на дне воза Тараса, чтобы помочь тому пробраться в Варшаву для спасения сына.

<sup>2</sup> Ср. сходную, но более сложную межрелигиозную ситуацию, сложившуюся в Польше: *Opalski M. and Bartal I. Poles and Jews: A Failed Brotherhood*. Hannover/London, Brandeis University Press, University Press of New England, 1992.

<sup>3</sup> БдЧ. 1837. Т. 24. С. 9.

народом, а твой Бог — моим Богом».) Но далее у Каменского дается все же реалистическая мотивировка вражды: Малх не желает спасти семью крестоносца, поскольку его собственную семью истребили крестоносцы<sup>1</sup>.

## **Братство отверженных: «Басурман» Лажечникова**

Принципиально иначе решается эта тема в последнем из исторических романов Лажечникова — «Басурмане», вышедшем в 1838 г. и отразившем влияние недавно переведенных Шпиндлера и Капфига. События происходят на исходе XV в. — примерно тогда же, когда завершается действие шпиндлеровского «Еврея», и завязываются поначалу в тех же германских землях. В Западной Европе это эпоха Ренессанса и Реформации; их отголоском, по мнению большинства историков, оказалась и ересь «жидовствующих», которую таинственный Схария (Лажечников по ходу романа переименовывает его в Захария) привез из Киева в Новгород и которая перешла оттуда в Москву, захватив всю ее духовную и государственную элиту. Просветительское воздействие еврейского учения Лажечников в целом трактует, однако, отрицательно:

Пытливая любознательность XV века, доходившая до иступления, тревожила тогда почти все народонаселение Европы. Заслуги ее неисчислимы: кто их не знает? Но мало было для нее, что она <...> подарила человечеству новый мир на его родной планете; нет, эта всепожирающая пытливость ума захотела еще завоевать небо и похитить у него тайны, никому и никогда еще не доступные. Эта зараза неминуемо должна была перенестись на Русь <...> Под формами жидовской ереси она действительно перенеслась к нам. Сначала Киев получил ее от жида Схария, «умом хитрого, языком острого»; потом Новгород от него же; отсюда победа принесла ее в Москву. Новые, свежие семена ее введены были потом в поезде Елены, дочери Стефана Великого (и невестки московского князя. — *М.В.*) <...> Знанием каббалистики хвалился Схария. Она разгадывала тайны жизни и смерти, а жаждою разрешить их часто мучился умный дьяк (Федор Курицын. — *М.В.*), и потому бросился он в этот хаос,

<sup>1</sup> Каменский П. Иаков Молле // Указ. соч. С. 565.

взяв вожатым своим хитрого жида. Сильный пример дьяка, пример самой супруги Иоанна-младого, Елены, обольщенной ложным учением, коварство и ловкость миссионеров, легковерие, ум и глупость, соединяясь вместе, образовали наконец ту жидовскую ересь, которая угрожала было в Новгороде и Москве поколебать краеугольный камень нашего благополучия. Духовные и женщины, князья и смерды, богатые и бедные стремились толпами в эту синагогу <...> Так сильна была зараза, что сам первосвященник Московский, митрополит Зосима, принимал в ней ревностное участие. В его палатах было нередко сборище еретиков <...>

Приезд Схариа в Москву был для единомышленников его настоящим торжеством. Говорили, что он достал книгу, полученную Адамом от самого Бога, и самую адамову голову, что он вывез новые тайны, которые должны изумить человечество<sup>1</sup>.

Долгое время ереси покровительствовал сам великий князь Иван III, принимавший ее за «науку любомудрия». В тесный контакт с ересиархом вступает и герой романа. Но в отличие от предыдущих книг Лажечникова, здесь этот еврейский заговорщик обрисован весьма сочувственно. Подобно доброму и совестливому Бен-Давиду Шпиндлера, Захарий питает бесконечную любовь и признательность к своему христианскому заступнику — в данном случае, к богемскому немцу и католику, молодому дворянину Антону Эренштейну (главному герою книги). Когда-то в Праге тот спас ему жизнь, вызволив из рук злобных школьников, которые чуть было не затравили Захария собаками.

Антон, по сложным семейным обстоятельствам, воспитывался вдали от дома, в блестящей ренессансной Италии, где с успехом изучал медицину и другие науки. Вскоре после учебы он принимает предложение отправиться в Московию, чтобы стать врачом при дворе Ивана III и содействовать просвещению этой варварской, но заманчивой и многообещающей страны. В Липецке врача встречает некий еврей-извозчик (на самом деле это и есть Захарий), который увозит его в Москву. Узнав об этом от верного слуги, мать Антона приходит в смятение: «Еврей!.. — воскликнула баронесса, всплеснув руками и подняв глаза к небу. — Мати Божья! храни нас милостивым покровом своим! Ангелы Господни! отгоните от нас всякую недобрую силу!» Но слуга, провожавший хозяина, ее успокаивает: из восклицаний этого «пога-

---

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 2. С. 561–562, 564.

ного жидка» он узнал, что тот беззаветно предан Антону, поскольку обязан ему жизнью.

По ветхозаветной привычке и на манер лажечниковского Авраама, Захарий тоже клянется своим племенным божеством — но клянется он не в предательстве, а, напротив, в вечной верности своему заступнику, целуя, по свидетельству слуги, полы его епанчи: «Ты мой благодетель, спаситель! — говорил он <...> — Никогда не забуду твоего добра; пускай тогда забудет меня Бог Иакова и Бог Авраама! В Москве у меня много приятелей, сильных, знатных людей: молви мне хоть слово, к твоим услугам. Нужно ли тебе денег? скажи: Захарий, мне надо столько и столько, и я принесу тебе их во тьме ночной, затаю свои шаги, свое дыхание, чтобы не видали, не слышали, что ты получаешь их от жида». (Нелишне напомнить, что сам приезд исторического Схари в Москву, да и вся его биография были авторским вымыслом.)

Как и благодарный шпидлеровский Бен-Давид, который всячески опекал Дагоберта, Захарий тайно покровительствует молодому немцу, неусыпно оберегая его от бесчисленных опасностей, подстерегающих иноземца в Москве, обитатели которой ненавидят этого «басурмана». Со временем, однако, здесь начинаются жестокие гонения на ересь, и Захарий вынужден навсегда покинуть Русь. Перед отъездом он прощается с Антоном. Признательный врач, тем не менее, решает на проявление ответных дружеских эмоций только под покровом ночи:

— Чем могу благодарить тебя, добрый Захарий! — отвечал Антон, пожав ему с чувством руку. Это изъяснение было сделано ночью; никаких сокровищ не взял бы молодой человек, чтобы днем, при свидетелях, дотронуться до руки жида, несмотря на все, чем был ему обязан.

Его благодарность сразу же подвергается серьезному испытанию. Ведь многочисленные «приятели» Захария — это его подручные, «жидовствующие». Собеседник открывает Антону страшную тайну:

Ничтожный еврей, которого школьники пражские могли безнаказанно травить собаками, извозчик твой — основатель обширной секты на Руси. Здесь я имею свое маленькое царство. Мои слова дают закон (еврей гордо выпрямился, глаза его заблестали); здесь отмщаю свое унижение в немецких землях, беру с лихвою то, что

мне там ближние мои, человеки, мне подобные, отказывают. В семьях князей и бояр, в палатах митрополита, в самой семье великого князя имею учеников и поклонников. Многие женщины, через которых можно и здесь сильно действовать, <...> самые жаркие мои поборницы.

Молодой человек слушал с ужасом откровения жида.

Этот ужас, однако, не мешает героям сохранить взаимную привязанность. К тому же еврей сам знает свое место в иерархии человечества и потому деликатно упреждает брезгливость Антона: «Позволь на прощанье... еврею... здесь никто не увидит... я потушу свечу... позволь обнять тебя, прижать к своему сердцу в первый и последний раз». Но тут следует ослепительный, почти утопический апофеоз межрелигиозной и межнациональной дружбы:

Молодой человек не допустил, чтобы Захарий потушил свечу... Он обнял его при свете... с чувством любви и истинной благодарности <...> Возвращаясь домой, он разбирал благородные чувства жида с особенной благодарностью, но обещал себе сделать приличное омовение от нечистоты, которою его отягчили руки, распинавшие Спасителя.

Щепетильный Антон вскоре сам становится жертвой происков. За то, что он не сумел исцелить татарского царевича, его сажают в тюрьму, чтобы затем выдать на расправу татарам. Узника навещает главный подручный Захария — могущественный дьяк Федор Курицын<sup>1</sup>, который по поручению ересиарха доставляет Антону яства и «припасы для письма». Растроганный герой просит передать своему «доброму Захарии»:

На том свете, у престола Бога, буду молить о спасении его души. Увидишь Захария, скажи, что я, перед смертью, со слезами благодарил его и там не забуду.

Ближайшим источником для этой сцены также послужил, видимо, роман Шпиндлера, точнее, проникновенная реплика Дитриха (отец героя), обращенная к евреям и прозвучавшая в самом конце книги: «Дитрих отер слезу, выступившую из глаз

---

<sup>1</sup> Кстати, Курицына автор едва ли не снабдил пейсами: «На обнаженной голове оставались только за ушами, будто для образчика, две-три пары осиротевших локонов». — *Лажечников И.И.* Указ. соч. Т. 2. С. 367.

его: — Помилуй, Боже, бедных слепцов, упорствующих в своем заблуждении. Вы сделали мне добро, как братья, и как братий, принужден я вас любить»<sup>1</sup>.

В то же время у экзотической дружбы лажечниковских героев имелся и соответствующий социокультурный контекст: их сближает статус изгоев, отщепенцев. Еще на Западе сама профессия Антона ставила его в двусмысленное и опасное положение и косвенно связывала с евреями, которым также приходилось заниматься врачеванием. Естественно, что отец Антона, барон, горько переживает семейный позор:

Сын барона, и лекарь? <...> Чтобы судить, каково было сердцу баронскому терпеть это, надо вспомнить, что лекаря были тогда, большею частью, жида, эти отчужденцы человечества, эти всемирные парии. В наше время, и то очень недавно, в землях просвещенных стали говорить об них как о человеках, стали давать им оседлый уголок в семье гражданской. Как же смотрели на них в XV веке, когда была учреждена инквизиция, жарившая их и мавров тысячами? Когда самих христиан жгли, четвертовали, душили, как собак, за то, что они смели быть христианами по разумению Виклефа и Гуса, а не по наказу Пия или Сикста? Власти преследовали жидов огнем, мечом и проклятиями; народ, остервененный против них слухами, что они похищают детей и в день Пасхи пьют кровь, вымещал на них за одно вымышленное злодеяние сторицею настоящих. Думали — воздух, свет Божий заражены их дыханием, их нечистым глазом, и спешили лишить их воздуха, света Божьего. Палачи, вооруженные клещами и бритвою, еще до места казни сдирали и рвали с них кожу и потом, уже изуродованных, бросали в огонь; зрители, не дождавшись, чтобы они сторели, вырывали ужасные остатки из костра и влачили по улицам человеческие лоскутья, кровавые и почерневшие, ругались над ними. Чтобы хоть несколько продлить свое существование, жида брались за самые трудные должности: из огня кидались в полымя. Должность лекаря была одною из опаснейших. Разумеется, большая часть этих невольных врачей морочила людей своими мнимыми знаниями; зато с лихвою отплачивались им их обманы и их невежество. Отправлялся ли пациент на тот свет, отправлялся с ним и лекарь <...> Сколько же таких мучеников погибло в неизвестности, не удостоенных помина летописцев? После всего этого надо было не-жиду большое самоотвержение, чтобы, для пользы дела и человечества, посвятить себя во врач.

---

<sup>1</sup> *Спидлер*. Указ. соч. Т. 4. С. 432.



Еще большее «самоотвержение» проявляет лажечниковский «не-жид» Антон, который решил обосноваться в тогдашней Москве, где суеверия приравнивали врача к колдуну. Это обстоятельство тоже роднит героя с еврейским чернокнижником. Между тем народная ненависть с самого начала почти что уравнивает между собой обоих приезжих чужаков — «жида и «басурмана»: «Жида! Собаки! Христа распяли! <...> Окаянные басурманы!»<sup>1</sup>

Сюжет «Басурмана» отвечал новым, умеренно западническим установкам Лажечникова (которые, кстати, вызвали осуждение в СП и «Сыне отечества»), причем мрачные картины московского изоляционизма и ксенофобии, как и центральная коллизия книги — трагическая судьба пришельца из ренессансной Европы, заимствованы были романистом из повести А. Тимофеева «Чернокнижник» (1836), но осложнены еврейской темой. Заманчиво было бы думать, что просветительское подвижничество Антона, преждевременное и напрасное, в чем-то созвучно «любомудрию» Захария; но так далеко автор все же не заходит. Напротив, толкуя о еврейской ереси, он всякий раз возвращается к старым, редуционистским схемам, отработанным еще в «Последнем Новике». Вся грандиозная конспирация хитроумного Захария сводится в конечном итоге к банальному надувательству и добыванию денег, потребных ему, правда, для защиты от преследований в Германии. Покидая Русь, еврей «увозит с собою богатую дань, собранную с легковерия, глупости и любви ко всему чудесному, ко всему таинственному, этой болезни века. В своей фуре вез он чем на будущее время выкупить себя с семейством от гонений немецких граждан и князей».

Другими словами, как снова напоминает автор, Западная Европа тоже охвачена духом религиозной нетерпимости и в этом смысле не слишком разнится от варварской Московии. Знаменательно вместе с тем, что на Руси врача-католика постигла та же точно трагическая участь, какую на католическом Западе претерпели его еврейские коллеги, казненные за неудачное лечение. Но нерешительная двойственность Лажечникова сказывается и здесь. Подразумеваемая общность судеб у него немедленно уравнивается юдофобией того же сорта, что и та, жертвой которой становились иудейские лекари в Италии. На последних страницах автор, со ссылкой на исторические источники, прибавля-

---

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. С. 398—399. Об этих маркированных возгласах, как и об отказе автора «Басурмана» от прежней ксенофобии, см. также: *Алтышуллер М.* Указ. соч. С. 161.

ет, что после казни Антона его место при дворе великого князя занял «мистра Леон, родом жидовин, что этот мейстер лечил и залечил Иоанна младого, и за то казнен всенародно на Болвановке, за Москвой-рекой. Об этом никто не жалел: поделом была вору мука!»<sup>1</sup>

Двойственная позиция «Басурмана» в известной мере совпала и с тем гуманно-патерналистским отношением к иудеям, которое к тому времени усвоило уваровское ведомство, осуждавшее любую их сегрегацию, коль скоро она способствовала лишь отчуждению еврейства и дальнейшей «порче его нравов». Но сама эта порча сомнению не подлежала. Лажечников, со своей стороны, мотивирует ее постоянным «унижением»: из-за него-то, поясняет Захарий, «и род наш так лукав». Той же причиной объясняется здесь корыстолюбие, которое автор вменяет своему «чернокнижнику». К исправлению этого и прочих иудейских пороков как раз тогда и вознамерился приступить министр народного просвещения.

---

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1963. С. 332, 630–631, 636–639, 674–675. На самом деле мистра Леон поставил царевичу банки, отчего тот внезапно скончался, — а врачу отрубили голову.

**ГЛАВА 8.  
ЖУРНАЛЬНАЯ КАМПАНИЯ 1838 г. И ЕЕ  
ОТГОЛОСКИ**



## Подготовка к новому натиску

В том самом 1838 году, когда Лажечников дописывал свой роман, Уваров провел встречи с просвещенными виленскими евреями, примыкавшими к т.н. берлинской Хаскале (Нисан Розенталь, Гирш Цви Каценеленбоген, Израиль Гордон), а также с влиятельными немецкими маскилами, чтобы обсудить программу еврейского образования в России<sup>1</sup>. Вскоре, в начале 1840-х, администраторы начнут проводить ее в жизнь при деятельной поддержке все тех же радикальных маскилов, которые натравливали правительство на ненавистные им традиционные ценности — такие, как культ раввинистической учености, каббала и хасидизм. Здесь их встретило полное, даже чрезмерное сочувствие властей. По словам С. Цинберга,

прогрессисты 40-х годов, верные традициям «берлинской гаскалы», преклонялись пред «просвещенным абсолютизмом». Они не верили в возрождение русского еврейства без деятельной и благодетельной, с их точки зрения, помощи власти. Глубоко убежденные, что все ошибки и заблуждения происходят лишь от незнания, что достаточно только разъяснить, «открыть глаза», и торжество правды обеспечено, наиболее выдающиеся и практически мыслящие из «маскилов», как Левинзон, поставили себе двоякую задачу: действовать силой убеждения на своих коснеющих в невежестве собратьев и озна-

---

<sup>1</sup> См. *Stanislawski M.* Op. cit. P. 63. О последующей разработке этих реформ и, в частности, о роли Макса Лилиенталя см. там же: P. 69–109.

комить правительство с внутренним бытом еврейского народа и с его насущными потребностями. А что николаевское правительство преисполнено самых гуманных намерений и готово внимательно вникнуть во все еврейские нужды, в том прогрессисты не сомневались, считая тогдашнее правительство олицетворением прогресса и культуры.

Для правильной и объективной оценки точки зрения тогдашней еврейской интеллигенции необходимо, однако, иметь в виду своеобразное отношение сановников той эпохи к просвещению евреев. Тот самый Уваров, который говорил: «Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет назад, то я исполню свой долг», — не только казался нашим «маскилам», но в действительности был искренним другом просвещения евреев. Поборник реакции и застоя, он видел в просвещении и культуре большую деморализующую опасность для русского народа, но в то же время он был глубоко убежден, что только путем общечеловеческого образования можно уничтожить в евреях «фанатизм разъединения и приобщить их к общему началу гражданственности»<sup>1</sup>.

Силой обстоятельств правительственной борьбе с «фанатизмом разъединения» суждено будет принимать со временем все более жесткие формы, но первые результаты этого сотрудничества дали о себе знать незамедлительно. Уже в 1839 г. цензура запретила «Ключ к еврейской кабале, с изложением учения Спинозы» (а заодно и переведенный с польского роман «Обнаружение тайнств иудейской кабалы, или Картина нравов и закоренелых предрассудков еврейского народа»<sup>2</sup>). Симптоматично, что одним из цензоров был просвещенный консерватор Сенковский, не выносивший вообще никакой философии и эзотерики. Но еще до того контакты с маскилами, налаженные в 1838 г., отразились на официальной и официозной периодике. В конце 1838-го — практически одновременно с выходом «Басурмана» — ЖМНП публикует довольно большую анонимную статью «Об иудействе». Журнал, который всего тремя годами ранее вполне снисходительно упоминал о каббалистических штудиях Молитора, на сей раз третирует каббалу как «уродливый плод незрелой учености и восточного воображения». Более обстоятельным нападкам подвергся Талмуд,

---

<sup>1</sup> Цинберг С.Л. История еврейской печати в России в связи с общественными течениями. Пг., 1915. С. 35.

<sup>2</sup> Эльяшевич Д.А. Указ. соч. С. 162.

«который остается единственным средоточием, связующим между собой всех рассеянных иудеев», — именно связующая его роль больше всего и раздражает казенное издание. Если книга О. Темкина, выпущенная в 1835-м, была предназначена прежде всего для самих иудеев и для христианского духовенства, то публикация уваровского журнала адресовалась уже широкой чиновничьей аудитории. Для начала пришлось разъяснить ей, зачем, собственно, понадобилось именно теперь обличать это «мрачное, нечистое и жалкое вероисповедание», давным-давно отклонившееся от прообразовательного учения Моисея и пророков. В основном тон был взят, однако, почти корректный, с претензией на объективность<sup>1</sup>:

Спор с иудеями за веру весьма немаловажен для христиан: а) потому что иудейская религия значительную часть своею основывается на писаниях Ветхого Завета и с сей стороны достойна уважения; б) потому что само христианство произошло из древней иудейской религии и заключает в составе своем все, что в ней есть чистого, всеобщего и всегдашнего; с) потому, наконец, что это такой спор, который исключает всякое перемирие и коим необходимо предполагается неосновательность и ложь одной из двух сторон, именно же иудейства.

В нашем Отечестве спор христиан с иудеями тем важнее, чем более число последних и чем неизбежнее во многих отношениях встреча христианина с евреем. В сем случае самая необходимость требует нередко знать, чему верует еврей и как он думает о христианстве, а честь религии требует знать и уметь, что отвечать на его возражения и чем побеждать его упорство.

Сущность спора у христиан с евреями состоит в том, что христианин почитает евреев уклонившимися от истины, изменившими Богу отцов своих чрез отвержение посланного к ним Мессии и потому преставшими быть народом Божиим, а христиан чрез приятие сего Мессии заступившими их место. Иудеи, напротив, смотрят на христиан как будто погрешительно верующих в пришедшего Мессию, тогда как он, по мнению иудеев, еще не пришел.

Для решения взаимного спора между собою христиане с иудеями имеют двух судей, коих важность равно признается обеими сторонами: Слово Божие, заключающееся в книгах Ветхого Завета, и

---

<sup>1</sup> Ср. оценку, которую дает этому материалу *Дж.Д. Клиер*: Указ. соч. С. 302. Там же см. о роли антиталмудической книги аббата Л.А. Кьярини, профессора Варшавского университета, «*Theorie du Judaisme*», вышедшей в 1831 г. и оказавшей влияние на русские публикации.

здравый смысл. На суде таких судей спору о истинной вере, по-видимому, нельзя быть продолжительным; но он значительно затрудняется уже тем, что при решении сего спора должны быть употребляемы в дело преимущественно места пророческие, а толкование пророчеств, по самому существу своему, сопряжено с неудобствами и может давать повод к разногласиям.

Журнал порицает, однако, самих же иудеев за невосприимчивость к христианскому вероучению, объясняя ее их «чувственным образом мыслей» и убогой приземленностью. Дается и соответствующий библиографический инструктаж. Опасность иудаизма, подчеркивает автор, связана с тем, что он издавна порождает христианские ереси, наподобие «хилиазма, или учения о чувственном тысящелетнем царстве Мессии», которое «доселе не лишилось всех своих последователей». Но иудаизм несет и насущную угрозу благоденствию России, о чем, впрочем, автор говорит с нарочитым лаконизмом:

Кроме того, иудейство и прямо не раз вторгалось в недра церкви христианской, как тому примеры были и у нас. Разумею секту субботников и т.д.

Вся соль состояла именно в «и т.д.» — т.е. в опасности новых религиозных движений протестантского типа или даже прямых обращений православных в еврейскую веру (по образцу жидовствующих XV в.).

Вдобавок к «двум судьям», могущим беспристрастно рассудить христианско-иудейский спор, журнал должен был бы присокупить третьего и самого убедительного — русский уголовный суд, который удерживал евреев от излишней доказательности. Согласно 202-й статье 15-го тома Свода законов, «если еврей, магометанин или идолопоклонник насилием, обманом или иными какими-либо мерами (например, посредством логической аргументации. — *М.В.*) принудит исповедующего православную веру к отступлению от оной и к принятию своего закона, то подвергается лишению всех прав состояния, наказанию кнутом и ссылке в каторжную работу». Словом, хотя иудаизм, в отличие от христианства, вовсе не стремился к прозелитизму, евреям приходилось проявлять в полемике сугубую осторожность. Это был боксерский поединок, одному из участников которого приходилось вести бой со связанными руками.



Дело было, однако, не только в евреях. Николай взял тогда курс на всеобщую унификацию, частью которого стала и уваровская программа. Уже во второй половине 1830-х гг. правительство энергично приступило к исправлению «жидовствующих» и прочих заблудших, а в начале 1839 г. приключилось *добровольное воссоединение* униатов с православной церковью, воспетое официальной печатью.

Но когда, согласно статье, возникло то «жалкое вероисповедание», которое сменило Моисееву веру, какие исторические обстоятельства предопределили его развитие и способствовали тому, что евреи отвергли Христа? Оказывается, все началось еще за несколько веков до него:

Начало нынешнего иудейства восходит ко временам плена вавилонского и сливается с началом сект, кои возмущали церковь иудейскую около времени Рождества Христова <...> Сии секты с продолжением времени более и более удалялись от духа истинной религии и, обезображивая оную, каждая по виду своему, приготавливали в себе основание для Талмуда и каббалы. В особенности же древние фарисеи должны быть первыми и главными родоначальниками тех заблуждений, кои сделались душою раввинского вероучения. Зло, таким образом распространяемое, уже во время Спасителя было так велико, что многие важные догматы, особенно о Мессии, были обезображены <...> Ужасным следствием сего превращения истинных понятий о вере было то, что истинный Мессия был неузнан, отвергнут и распят, вместе с чем и народ иудейский перестал быть народом Божиим.

Невразумленные в своем преступлении ни разрушением Иерусалима и храма, ни чудесным распространением христианства и обращением язычников, ни собственным всемирным рассеянием и разными бедствиями, иудеи продолжали питать мечту о земном царстве Мессии и ожидать из среды себя всемирного завоевателя. Учение фарисейское, и прежде более любимое народом, взяло решительный перевес над прочими сектами <...> Талмуд... будучи признан всеми евреями, вскоре достиг той важности в мнении их, что занял место едва не выше Писаний Моисея и пророков, наводя собою густую тень на их истинный смысл. К Талмуду вскоре присоединилась каббала как метафизическое дополнение к историческому обрядовому сборнику, как уродливый плод сочетания раввинизма с выпренностью восточной философии. Отвлеченность каббалы воспрепятствовала ей войти в состав народного вероучения, и

она осталась долею немногих. Таким образом, около VIII века образование иудейства достигло уже своей полноты нынешней.

Касаясь секулярной жизни евреев, автор сообщает, что в нынешнее время «главное занятие их — торговля, откуда и дух национальный есть дух торговых спекуляций. В некоторых государствах начинают давать им все права гражданства, но в большей части они пользуются сими правами весьма ограниченно, а вне Европы, особенно на Востоке, доселе терпят они значительные притеснения». Судя по интонации, ЖМНП к «притеснениям» относится явно неодобрительно, но в общем обходит эту пикантную тему стороной, сосредотачивая внимание на религиозной проблематике. В статье вкратце описано строение Талмуда, бегло, но экспансивно обруганы его «басни» и «нелепости», упомянуты некоторые его составители, перечислены даже тематические разделы Мишны, правда, с грамматическими ошибками: перепутаны графически схожие буквы, например «нун» и «гимел». Путаница объясняется тем, что информация взята была из вторых, немецко-маскильских рук. На тот же немецкий языковой источник почти во всех транслитерациях указывают специфические ошибки — кроме тех, что подсказаны были славяно-греческой практикой («вершиф» вместо «берешит»). О влиянии Хаскалы говорит и уважительное отношение к рационалисту Маймониду как мыслителю, стремившемуся к логической систематизации «бесформенного» Талмуда и к аллегорическому переосмыслению его «басен».

В каббале столь же целенаправленно акцентируется лишь ее магическая составная, высмеиваемая автором, — гематрия и связанные с нею поверья, «нотарикон» и пр. Принципиальное различие между Талмудом и каббалой обусловлено, с точки зрения журнала, двумя симметричными пороками послебиблейского иудаизма — «религии, уклонившейся, с одной стороны, во внешность и чувственность, с другой — теряющей в тумане произвольных мечтаний и отвлеченностей»<sup>1</sup>. Неясная для самих обличителей, но абсолютно бесспорная предпосылка этих, казалось бы, взаимоисключающих «уклонов» (так сказать, материалистического и спиритуального) — неприятие еврейством догмата о боговоплощении, т.е. о двуединой, «богочеловеческой» природе Христа.

В том же году — но на сей раз в академическом журнале — архимандрит Гавриил (Воскресенский) в своей достаточно прими-

---

<sup>1</sup> Об иудействе //ЖМНП. 1838. Ч. 19. С. 503–528.

тивной «Истории философии»<sup>1</sup> походя выбрал «каббалистику», «сходную с учением гностиков», но вобравшую в себя «бредни о демонах» и тому подобные «басни всех чудаков»<sup>2</sup>. А вскоре, в главе «Мистицизм, каббалистика, магия», Гавриил вынес оправдательный приговор знаменитому Рейхлину, христианскому каббалисту XVI в.: «Несмотря на то, что он теряется в лабиринте раввинизма и каббалистики, он не выходит из границ просвещенного разума»<sup>3</sup>.

Наиболее казусным литературным откликом на эти настроения оказался все-таки конюх-каббалист Дуровой, роман которой был закончен тоже где-то к концу 1838 г. (ц. р. 22 ноября 1838). Но, браня каббалу, романтическая юдофобия чурается и просвещенческого рационализма, просквозившего у Лажечникова. Ответом на его «Басурмана» стала драма Кукольника «Князь Холмский» (1840), заострявшая лишь одну — националистическую — сторону уваровской идеологии. Вся затея Схарии сводится тут к сатанинскому заговору против православной Москвы, нацеленному на то, чтоб помешать ей стать средоточием грядущего Русского царства. Лажечниковская тема гуманного отношения к евреям отвергается так же решительно, как и мысль о благотворном влиянии Запада. Каббала и сопутствующая ей алхимия, тоже будто бы занесенная Схарией на Русь, — это омерзительная смесь шарлатанства («волшебный фонарь») с черной магией. Сходным антуражем наделен был, как мы помним, и каббалист у Лажечникова, но Кукольник неимоверно нагнетает враждебные тона. Русский патриот — княжеский шут Середа, сумевший выведать еврейские тайны (и тем, подобно герою «Еврейского семейства», упредить авантюрную сюжетику антинигилистического романа), с презрением говорит разоблаченному чернокнижнику:

Сгинь, пропади, нечистый!  
Ты мог убить жидовской кабалой  
Детей развратных или слабоумных.

Интересен у Кукольника, между прочим, и мотив гностического акосмизма. Дело в том, что Схария занимается астрологией,

---

<sup>1</sup> Комментируя первую часть ее отдельного издания (всего с 1837 по 1840 г. вышло 6 частей), СП, которая терпеть не могла «умствований», хвалит автора именно за то, что он «излагает историю греческой философии, не мудрствуя лукаво». — СП. 1837. № 141.

<sup>2</sup> Ученые записки Казанского университета. 1838. Кн. 2. С. 154–155.

<sup>3</sup> Там же. 1838. Кн.4. С. 15.

которую автор представляет как союз евреев с опасными космическими силами. Обличая иудейского звездочета, драматург неосознанно подключается к древней гностико-манихейской традиции, осуждавшей библейского Творца как повелителя звезд и судьбы. Ср. упования Схарии (украшенные, для вящего национального колорита, несуществующими еврейскими наименованиями — Эхим и Хевил):

Я верю вам, кочующие звезды!  
 Вы носите алмазными путями  
 Судьбы царей, народов и веков.  
 Вы предrekli учителю Эхим  
 Еврейского народа возрожденье,  
 И с той поры, от берегов Хевила  
 До Волхова размножился Израиль!  
 Ветр слабоумия надул ветрило,  
 И наш ковчег, отверженный землею,  
 Над бурями несется невредимо...

В его астрологию долго верит псковский князь Холмский, честный, но наивный западник, увлекаемый этим самым «ветром слабоумия». Князь мечтает принести на родину европейское просвещение, а потому, по наущению Схарии, выступает против спасительного единения с Москвой. Князь убеждает земляков:

Остановитесь!  
 Вас слить с Москвой хотят одни бояре,  
 Но Бог за нас! И славен *звездный жребий*,  
 Даруемый торговым городам...  
 Наука нас еще не озарила:  
 Не знаете, что славные дела,  
 И жизнь, и смерть, не только что людей,  
 Но целых городов и государств,  
 От века постановлены Премудрым  
 И на небе блестящими звездами  
 Написаны...

Но в конце концов князя удастся разубедить другому, патристическому персонажу. Православное солнце московского единогодержавия побеждает и обветшалые звезды ночного иудаизма, и малодушных русских князей, поддавшихся его чарам; а сама эта победа рисуется с оглядкой на рождественский тропарь, только Христос как «солнце правды» заменен «русским солнцем»:

Князь, солнце русское, как Бог — едино!  
Смотри, недвижимое оно над нами —  
А звезды падают, как лист осенний,  
Как вы, князья, пред солнышком московским<sup>1</sup>.

### **«Человек другой породы»: атака на польских евреев в журнале Сенковского**

Возвращаясь к журнальной кампании 1838 года, следует сказать, что самым знаменательным ее событием стала опубликованная Сенковским в БдЧ без подписи (и возможно, его собственная) компиляция «Польские евреи». Эта обширная работа не только отражала, но и в какой-то мере формировала взгляды правительства на еврейский вопрос, причем имела гораздо более агрессивный характер, чем та, что была напечатана в ЖМНП. Статья в БдЧ представляла собой амальгаму радикально-маскильской критики и чисто антисемитских обвинений во вкусе Сташица. В этом последнем пункте журналистика сомкнулась наконец с юдофобской доминантой тогдашней литературы. Вместе с тем, публикация содержала и практические предложения по преобразованию еврейства, к реализации которых русские власти действительно приступят через несколько лет. С учетом этого обстоятельства ее цензурная предыстория, как и проблема авторства, безусловно, заслуживала бы специального рассмотрения. Ясно во всяком случае, что материал несет на себе отпечаток того безграничного чванства, с каким к польским евреям относились немцы и их цивилизованные еврейские сограждане, больше всего боявшиеся, что их спутают с бедными и неотесанными восточными родственниками<sup>2</sup> (Гейне, впрочем, отдавал эпатажное предпочтение именно польским евреям перед своими просвещенными земляками.)

Речь здесь идет о территориях «прежнего польского королевства, принадлежащих России, Австрии и Пруссии. В других землях первобытный еврей почти исчез и слился с туземцем наруж-

<sup>1</sup> Кукольник Н. Князь Холмский // ПСС: В 10 т. Т 2. С. 448–449, 465, 483.

<sup>2</sup> Об этом отношении к *ост-юден* см., в частности: Клиер Дж.Д. Указ. соч. С. 301.

ностью, нравами и образом жизни: здесь, напротив того, это человек другой части света и *почти другой породы* в физическом и нравственном отношениях. Немудрено, что русские так мало знают евреев, составляющих значительную и весьма деятельную часть народонаселения империи: это племя так различно от всего окружающего. что даже жители тех областей, где оно многочисленно, имеют об нем довольно ложные понятия. Между тем ближайшее познание его важно для этнографа и для политического эконома, для чиновника и для частного человека»<sup>1</sup>. Ведь больше всего иудеев, свыше миллиона, насчитывается в России.

Внешний вид «первобытного еврея», чахлого и низкорослого, внушает отвращение: «цвет лица бледный и желтоватый»; «грудь узкая, легкие и ноги слабые». «В тридцать лет почти всякий жид урод или существо жалкое, если не отвратительное». Как обычно, приятное исключение уготовано для слабого пола: «Но между женщинами приметно много красавиц. Кожа их часто совершенно нежна, глаза удивительны, цвет лица превосходен». Однако свое эротическое воодушевление автор тут же стремится обуздать доводами холодного разума: «При всем том, рассуждая хладнокровно, трудно понять, каким образом тот, кого сама природа не создала жидом, может соблазниться прелестями польской еврейки. Во-первых, почти все они издают дурной запах изо рта. При разговоре они коверкают лицо, и посредством этого бывает сведение лицевых мышц». А замужние, вдобавок, скрывают свои волосы «под повязкою».

Стремясь к размножению, евреи слабеют от ранних браков. Вообще же иметь дело с ними нелегко. Внешне они, благодаря бороде и единообразию своей одежды, практически неотличимы друг от друга, что крайне затрудняет судопроизводство (интересно, что этот популярный юридический аргумент никогда не распространялся на русских крестьян, тоже сплошь бородатых и носивших одинаковую одежду). «Еврей имеет столь же мало чувства для красот природы, как и для опрятности»; у него нет садов и огородов, он не держит домашних животных и не любит гулять за городом. Чурается он и тяжелого труда, повторяет компилятор старые выпады Сташица. «Быть кузнецом, плотником, каменщиком, каменотесом — для этого еврей считает себя слишком слабым. Он готов сделаться портным, басонщиком, жестянником и так далее, но весьма редко сапожником. Вообще польские евреи

---

<sup>1</sup> БдЧ. 1838. Т. 28. Отд. 3. С. 49.

не любят никакой работы». (Напомню, однако, что все хозяйственные и технические нужды еврейского местечка обслуживали сами его жители.) Если по лени и «слабости тела» они непригодны к физической работе, продолжает автор, то «малые способности к искусствам происходят у евреев единственно от ограниченного ума их»: ведь «изящное совершенно противоположно жиловской натуре» (а музыкой они занимаются лишь потому, что это «легкое занятие»): «Они никогда не посмотрят на картину, разве только для того, чтобы спросить о цене ее, вовсе не обращая внимания на достоинство». Единственное их призвание — торговля, так как им присущ «сухой торговый дух», обусловленный умственным убожеством. Зато по части коммерции они проявляют удивительную энергию: «Смелость их в предприятиях превосходит понятие <...> Некоторые, во время последней войны, приезжали из Триеста и Ливорно с райскими яблоками («этроги» — горькие померанцы, предназначенные для праздника Кущей. — *М.В.*), чтобы продать эти плоды своим единоверцам».

В духовном плане их поработили суеверия и невежество. Нынешняя еврейская религия, подчеркивает автор, это не «теплое и простое верование их предков, а раболепство перед... Талмудом, который совершенно заменил у них Священное Писание и в котором часто встречаются нелепые правила, не согласные с здравым рассудком». Эту «безобразную компиляцию», написанную «на языке диком и понятном только для немногих», следовало бы перевести всю на польский язык (еще одна давняя идея Сташица) — тогда простые евреи сами увидели бы ее вздорность. «Священная каббалистика, центр всей мудрости научного жида, поглощает все его умственные способности»; ее адепты погружены во «лжемудрствования» и «умеют придавать каждой букве алфавита таинственное значение», — короче, ум их «глубоко поврежден изучением Талмуда и каббалистики». Все «хазидимы» — каббалисты, боготворящие «Согар» (т.е. «Зогар»; транслитерации, как и в ЖМНП, свидетельствуют о немецких источниках статьи). Вознося молитву, «хазидимы» почему-то поют, пляшут и ликуют; да и все их учение — это сплошные бредни. А вот свадьбы евреи не празднуют, ибо брак заключают только ради денег: «Они всем жертвуют для них, — вторит автор Сомову, Булгарину и Воейкову, — не для того, чтобы доставить себе удовольствия жизни, но просто чтобы иметь деньги».

Впрочем, еврей, будучи эгоистом, любит жену и детей, поскольку заботится о «размножении» и надеется «видеть вскоре

ожидаемого мессию из своего потомства». «Некоторые из них, — признает автор, — бывают очень благородны». Есть у евреев и кое-какие общественные добродетели, хотя «они не могут быть велики». Так, «они преданы русскому правительству за то, что оно доставило им защиту от притеснений феодального удальства (со стороны поляков. — *М.В.*) <...> они попечительны к своим братьям: вы найдете приходы, которые берут на себя содержание тысячи своих единоверцев, доставляют им пищу, одежду и жилище; они благотворительны, когда нажили довольно денег: бывали случаи, что еврей оказывал христианину такую услугу, в которой ему отказывали собственные братья его». Но в целом какая может быть нравственность у таких людей? (Она свойственна лишь караимам, не признающим Талмуда.) Ведь при всем том самая сильная их страсть — мстительная ненависть к христианам, «которых они охотно губят своей клеветой и доносами». Евреи промышляют контрабандой и торговлей краденым — это и есть главная их «каббалистика». По большей части они бессердечны, и в их *кагалах* богачи жестоко эксплуатируют нищую, голодную массу. Нищета же последней усугубилась вследствие спасительного указа правительства о поголовном выселении евреев из деревень, где «ветхозаветные содержатели корчем» и их бесчисленные приспешники, «как саранча», обирали крестьян. Вообще заслуживает всяческого восхищения мудрость этих правительственных мер — особенно указа о рекрутах, который открыл евреям «путь к высшим отличиям». Для слияния их «с обществом» необходимо уничтожить систему кагального самоуправления (подробно описанную автором), кагальные подати (коробочный сбор) и любые проявления национальной обособленности, включая специфическую одежду и нелепый «немецко-польско-жидовский» жаргон, т.е. идиш. Борьба автора против «кагальной верхушки» ради спасения угнетенных еврейских масс, кстати сказать, на три десятилетия предварила соответствующую демагогию Якова Брафмана с его «Книгой Кагала» и, возможно, находилась в какой-то связи с общими популистскими ориентирами, отличавшими русскую политику в Западном крае после польского восстания 1830–1831 гг.

Перспективными оказались и другие положения статьи. Кагалу она, причем крайне настойчиво, противопоставляет раввинов. Некогда те слыли людьми учеными и достойными, «и в такой же почести остались они и поныне в Англии, Австрии, Германии, Франции, Дании и Швеции», хотя правление их жестко рег-



ламентировано законом. Однако в Царстве Польском и черте оседлости их власть и все привилегии были не только узурпированы кагалами — последние «мало-помалу уничтожили и самое звание раввина; оно существует теперь только у хазидимов и в весьма немногих обществах. Замечательно (подчеркивает автор), что в обществах, удержавших звание раввина, где оно, впрочем, не имеет прежней важности, всегда заметите более нравственности, благосостояния; *казенные подати уплачиваются исправнее*, и кагал не позволяет себе таких несправедливостей, как в прочих местах».

Соединение нравственных резонов с фискальными имело далеко идущие последствия. По сути, это была та самая программа действий, которую предлагали маскилы и которая к концу 1840 г. отозвалась в Записке графа П.Д. Киселева и затем в рекомендациях его Комитета по коренному преобразованию евреев. Царь одобрил эти предложения, и власти вскоре приступили к их реализации, принявшей бюрократически-репрессивный характер<sup>1</sup>. В 1844 г. кагалы были действительно упразднены (в Царстве Польском это произошло еще в 1823 г.), причем их отмене сопутствовала и попытка администрации опереться на раввинов, предложенная автором (или авторами) статьи. Как по другому поводу пишет Эльяшевич, «с первой половины 40-х гг. именно раввины действительно — вольно или невольно — являлись проводниками правительственных идей в области просвещения и общественного устройства. Известно также, что начиная с того же времени власти реально способствовали росту авторитета раввинов, одновременно «привязывая» их к себе дарованием различных преимуществ и льгот — например, освобождением от рекрутского набора и т.п.»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> См. Гессен Ю. Указ. соч. Т. 2. С. 78–81; Эльяшевич Д.А. Указ. соч. С. 195. Станиславски (Р. 47–48) указывает на структурное сходство этой политики с той, что ранее, после восстания 1830–1831 гг., применялась по отношению к польскому и ополяченному населению Западного края (последовательная ликвидация юридической автономии, гонения на мелкую шляхту, которую в массовом порядке переводили в статус «однодворцев» или «граждан»).

<sup>2</sup> Эльяшевич Д.А. Указ. соч. С. 620. Стоит добавить, что подобная тактика отвечала общему отношению Николая к духовенству. При тогдашнем обер-прокуроре Синода графе Протасове, который, по определению Г. Флоровского, «был верным проводником николаевских начал или режима в церковной политике <...> завершается и государственная организация церковного управления как «особого ведомства» в ряду других». Флоровский должен был бы учесть, что для успешной утилизации духовного сословия требовалось повисить все же его социальный статус и одновременно обеспечить финансовую зависимость от государст-

Крайне враждебно относится автор статьи в БдЧ к их злонамеренным конкурентам — странствующим проповедникам, наводнившим Западный край. Им он приписывает те мрачнейшие покаянные настроения, сопряженные с пробудившейся мечтой об Искуплении, которые надолго охватили евреев черты оседлости после введения рекрутчины и смежных благодеяний. Автор видит здесь лишь проявление нелепой и беспричинной религиозной истерии, возбуждаемой этими бродячими ораторами: «Их проповеди должны возбудить народ к покаянию, и они возвещают в них о скором пришествии мессии, говорят обыкновенно при громких рыданиях правоверного Израиля, перед которым изображают ад со всеми его ужасами и произносят страшные проклинания». По мнению сочинителя, кагалы повинны и в том, что потворствуют «трагикомедии», хотя «бессмысленные проповеди этих фанатиков весьма вредны и для нравственности и для просвещения евреев».

Остается сказать, что величавое презрение к «нелепому и зловредному Талмуду», разрушившему умственные способности его почитателей, оказало впоследствии скверную услугу антисемитам, когда они столкнулись с ошеломляющим вторжением евреев в математику и другие точные науки. Обличители так и не поняли, что великолепной подготовкой для этого триумфа евреям послужили именно талмудические штудии и сопряженная с ними логическая сноровка.

## Одесская альтернатива

Поскольку все же это был не Советский Союз, а еще только николаевская Россия, такие статьи не обязательно воспринима-

---

ва. Именно поэтому в 1842 г. — т.е. примерно тогда же, когда власти начинают опекать раввинов, — царь назначает постоянное жалованье сельским священникам (которые до того, в отличие от городских, полностью зависели от приношений паствы): см.: *Лебединцев П.О.* О способах содержания православного духовенства в Киевской губернии // *Руководство для сельских пастырей.* 1860. № 10. С. 239. Как отмечает Флоровский, Протасов, со своей стороны, навязывал им изучение основ медицины и сельского хозяйства: ср. такой же по существу, хотя иной по оформлению, утилитарный подход в затее с «казенными раввинами». Общность методов прослеживается также в уваровском проекте по созданию огосударственных еврейских школ — и в более ранней попытке того же ведомства слить православные духовные училища с уездными, подчинив их Министерству просвещения (см.: *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1837. С. 203–204, 209).

лись в качестве директивных, — более того, они вызывали порой явное противодействие. В начале 1840 г. Авдеева, как мы помним, энергично защищает в «Сыне отечества» евреев Одессы от многих нападок того же сорта. Тогда же, как бы в ответ на казенно-просветительскую и юдофобскую брань по поводу талмудических «басен», одесский маскил Финкель напечатал в своем переводе «Еврейские легенды», демонстративно им «взятые из Талмуда», — поэтические предания о рабби Акиве, царе Соломоне и рабби Меире<sup>1</sup>. Подобно австрийским маскилам, Финкель ненавидел хасидов, зато он весьма почитал Талмуд, в обоих этих пунктах сходясь тем самым, на общей рационалистической основе, с консервативными противниками хасидизма — с т.н. *митнагдим*, или «талмудистами», как их называли в русских изданиях.

В своей пространной статье 1842 г., о которой уже говорилось и которая была перепечатана столичной газетой из «Одесского вестника», он напористо, не без вызова, связал иудаистическую привязанность к Талмуду и Св. Писанию с идеалами просвещения, воплощенными в родном городе. Юдофобским филиппикам, типа тех, что развернуты были в БдЧ, Финкель противопоставил показ обновленной еврейской жизни, который предвосхищал сионистскую программу национального возрождения, с ее идеалом производительного труда и полноценно структурированного общества. Но свой Сион Финкель разместил на черноморском берегу. «Разные ремесла и промыслы, — пишет он, — процветают теперь у евреев в Одессе. Всякий порядочный ремесленник ведет здесь счастливую, беззаботную жизнь». Самое главное, что одесситы пристрастились и к тем занятиям, которые юдофобы, наподобие автора статьи в БдЧ, всегда считали непосильными для «сынов Иуды». Среди них здесь немало чернорабочих, грузчиков и каменотесов.

Евреи в Одессе взялись еще за разные промыслы и работы, каких между ними не встречают в других городах империи; и это может служить лучшим доказательством, что евреи не гнушаются и самыми труднейшими работами, коль скоро они доставляют им честное, хоть скудное пропитание <...> Умилительное зрелище представляют собой эти поденщики, обыкновенно люди пожилые (при-

---

<sup>1</sup> Финкель /И./ Еврейские легенды // Одесский альманах на 1840 год. Одесса, 1839. С. 291–297. Аггадой Финкель занимался долгие годы, но лишь в пореформенную эпоху, уже после его смерти, обширную подборку «талмудических легенд» напечатали еврейские периодические издания — «Рассвет» и «Сион».

шельцы из соседних губерний. — *М. В.*), когда они во время удушливых жаров, на открытом воздухе среди улицы исправляют работу свою, и притом тяжкий труд свой услаждают стихами из Св. Писания и изречениями из Талмуда. Признаюсь, такие сцены невольно извлекали из глаз моих сердечную слезу... Люди хотя низшего разряда, но не менее честные и трудолюбивые, занимаются в каменоломнях вокруг города, и нет ни одного публичного здания, ни одной церкви, для которых евреи не доставляли бы камня, орошаемого пото́м чела их.

Общая занятость положительно сказывается на моральном облике всего еврейского населения, включая пресловутых факторов, которых здесь очень мало: «При таких удобствах добывать себе пропитание честное, хотя и скудное, неудивительно, что число факторов в Одессе ограничено до невероятности, а посему эти люди здесь совершенно безвредны»<sup>1</sup>.

Всю эту картину Финкель явно считает прообразом грядущего еврейского благоденствия в России. Но чем объяснить такие успехи, резко отличающие город от черты оседлости? «Эти обстоятельства суть: во-первых, географическое положение Одессы и разнородность состава самого общества; во-вторых, открытие в 1826 году Еврейского училища» (т.е. того заведения, где автор преподает русский язык). Одесса, продолжает Финкель, «лежащая на берегу Черного моря, окруженная обширными степями, в довольно далеком расстоянии от мест, издавна евреями обитаемых, первоначально наполнялась самыми отчаянными авантюристами, людьми бессемейными, искавшими счастья или приключений по белу свету, которые, подобно странствующей ватаге, остановились тут, как бы на кочевье». Иными словами, в городе наличествуют и все условия для того, чтобы здесь сложился новый этнический тип еврея, самым благоприятным из которых Финкель считает территориальную удаленность от старой черты оседлости с ее затхло́стью и консерватизмом.

Однако у еврейского просвещения имеются в городе и упорные враги, причем наиболее злостные из них — это хасиды. И здесь, в развернутом примечании, автор дает наконец русскому читателю связные, хотя весьма тенденциозные, представления об этой «секте евреев-раввинистов, основанной на учении о каббале». Любопытно все же, что его вражда не распространяется на

---

<sup>1</sup> С.-Петербургские ведомости. 1843. № 118. С. 545–546.

Баал-Шема — основателя хасидизма, который Финкель считает лишь безнадежно выродившимся движением. В любом случае, его рассуждения об этом аспекте еврейской духовной жизни расходились с тем представлением о ней, которое отразил автор статьи в БдЧ, хасидов почти не заметивший; да и правительство не проводило тогда никакого принципиального различия между ними и их противниками-митнагедами<sup>1</sup>. Финкель говорит:

Здесь не место распространяться о *внутреннем достоинстве* этой секты и о том, в какой мере хасидимы в настоящее время соответствуют цели основателя секты, Израиля Бааль-Шема, жившего в начале второй половины прошлого столетия, в местечке Меджибож, в нынешней Подольской губернии. Разгоряченное воображение неучей, любителей чудесного, находит для себя обильную пищу в одном из догматов этой секты: «Эмунас Хахамим», т. е. вере в сверхъестественную силу молитвы раввинов; и рассказы о святости жизни и чудотворстве начальников секты составляют предмет беседы всегда досужих хасидов на сборищах у раввинов и сходках в своих молитвенных домах — сборищах, оживляемых пением, пляскою, рукоплесканиями и вообще цинической веселостью, потому что хасид должен избегать уныния и грусти, и это побуждает его нередко прибегать к содействию хмельного.

Как всех маскилов, автора донельзя раздражает подобное нарушение благопристойности, проявляющееся в экстатическом характере движения, а равно сама тяга хасидов к мистике и метафизике, совершенно чуждая маскильскому нравственно-историческому редукционизму. Сюда присоединяется общепросветительское убеждение в том, что любая религиозная экзальтация имеет коммерческо-экономическую подоплеку, и в этом смысле цадики у Финкеля неотличимы от хитрых и расчетливых «жрецов» из французской просветительской мифологии. В то же время автор с явным уважением относится к ХАБАДУ (который тогда как в этическом, так и в интеллектуальном плане сильно отличался от своей нынешней модификации):

Хасидимы не довольствуются историческими или чисто нравственными причинами религиозных постановлений: каждое выполнение обряда, каждая молитва имеет высшее, мистическое зна-

---

<sup>1</sup> См.: Эльяшевич Д.А. Указ. соч. С. 195–196.

чение, сила которого действует, по их мнению, на небесные сферы: особенно же молитве и благословлению раввина придают они всемогущие свойства. Последнее верование начальники секты и их клеветы всеми средствами стараются поддерживать между приверженцами как вернейший способ приготовить для себя богатую жатву. Исключение, в некоторых отношениях, составляют так называемые хасидимы-хаббадники<sup>1</sup>.

Та неприязнь, которую выказывает автор к каббалистической идее воздействия «на небесные сферы», усвоенной хасидизмом, имеет, мне кажется, и кое-какие психологические основания. Здесь ощутима смутная ревность к самой претензии на такое влияние, подсказанная чувством конкуренции. Ведь просветители, вроде Финкеля, тоже пытались воздействовать на «высшие сферы» — только не небесные, а вполне земные, правительственные, и достигли в этом определенных успехов. В данном случае взаимопонимание сложилось на почве общей вражды к хасидской экзальтации и ее носителям. Речь идет о борьбе света и тьмы, причем к последней почему-то причислены хасиды, несмотря на всю их «циническую веселость» и жизнерадостность:

Одесское еврейское общество в целом составе своем содержало все элементы как европейской цивилизации, так и самого невежественного фанатизма, и... с самого начала своего существования оно обнаруживало способность принять всякое направление, какое могли бы дать ему *мрачный хасидизм* или истинное просвещение. Но и здесь, как везде, дух света преодолел духа тьмы, и по благополучному стечению обстоятельств борьба была непродолжительна: люди, одаренные истинными талантами и умом ясным, одержали верх над невежественною толпою, которая слепо следовала внушением немногих противников гражданственности, умевших пользоваться ее слабостью.

На сей раз победе света над тьмою энергично способствовали городские власти, разрешившие, по настоянию маскилов, проблему странствующих проповедников, которая так удручала автора статьи о польских евреях в БдЧ. Наступает эра благоденствия, приобщающая евреев к русскому патриотизму и к русскому языку — предмету профессиональных занятий самого автора.

---

<sup>1</sup> Там же. № 119. С. 551.

Просвещение, в согласии с общими установками николаевского режима, получает ничуть не вольнодумную, а пристойно-религиозную окраску:

Из стен нашего города изгнаны странствующие хасидейские раввины, и вход сюда заперт для них навсегда, что породило у этих господ известную поговорку: «Четыре мили от Одессы горит геена». Видимо исчезают закоренелые предрассудки, истребляются злоупотребления, а семена гражданских добродетелей и любовь к человечеству вообще прозябают в сердцах всех евреев-одесситов <...> Все сливается в одну массу, все принимает новое, благотворное направление; а место прежней бесхарактерности занимает с годами характер более и более твердый, постоянный, проявляющийся в большем уважении к религии <...> в лучшей нравственности, полезной деятельности, любви к отечеству и в постепенном преобладающем элементе русском, возбуждаемом преимущественно изучением отечественного языка.

В отличие от местечек Западного края, здесь царят веротерпимость и плюрализм. Еврейские жители Одессы демонстрируют «в полном блеске успехи образованности», они владеют всеми «употребляемыми в свете европейскими языками», и вообще вид их таков, что пораженный наблюдатель «невольно спрашивает сам себя: “И это русские евреи?”»<sup>1</sup>.

Все это маскильское великолепие молчаливо противопоставляется у Финкеля тем мрачным описаниям еврейского быта и еврейского народа, которыми были перенасыщены юдофобские публикации — прежде всего статья в БдЧ.

## Грязь, слепота и болезни

Одно из самых расхожих обвинений, прозвучавших в БдЧ и возмутивших Авдееву, касалось «еврейской нечистоплотности». Поскольку речь идет о давнем и довольно устойчивом антисемитском стереотипе<sup>2</sup>, на нем стоит остановиться подробнее. Именно

<sup>1</sup> С.-Петербургские ведомости. 1843, № 119. С. 552; № 120. С. 556, 559.

<sup>2</sup> См., например: Соколова А. «Белый господин» в поисках экзотики: еврейские достопримечательности в путевых заметках и искусствоведческих очерках (XIX — начало XX века) // Русско-еврейская культура. М., 2006. С. 407–413.

этой «нечистотой», а вовсе не теми условиями, в которые были поставлены «приверженцы Моисеева закона», скученные в загонах черты оседлости, предпочитали в статье о польских евреях объяснять их подлинные и мнимые болезни:

Нечистота, конечно, — главная причина блеклой их наружности и слабого сложения. Польский еврей с малолетства привыкает жить в неопрятности, естественной причине всех кожных болезней, к которым он весьма равнодушен. <...> Вообще, тесные жилища, в которых они помещаются с своими семействами и где они живут один на другом, должны необходимо иметь влияние на их сложение <...> Весьма часто страдают польские евреи глазными болезнями: их образ жизни, особенно пища, единственная причина этого; комната, где они живут и спят, заключает в себе и кухню, и весьма часто при входе в такое жилище едва можно раскрыть глаза от дыму<sup>1</sup>.

Касаясь сходных этнографических зарисовок, А. Соколова резонно замечает, что «отсутствием благоустройства» страдали не одни лишь еврейские местечки, но и малые города «центральных губерний»<sup>2</sup>. Но только ли малые? Намного ли лучше обстояло дело в столицах? Столь же неаппетитную картину — в ее, так сказать, православном варианте — читатель мог встретить, например, в петербургской повести Гоголя «Шинель», где фигурирует «кривой» Петрович: к нему вела лестница, которая «была вся умащена водой, помоями и проникнута насквозь тем спиртуозным запахом, который ест глаза и, как известно, присутствует неотлучно на всех черных лестницах петербургских домов»; а дверь в квартиру «была отворена, потому что хозяйка, готовя какую-то рыбу, напустила столько дыму, что нельзя было видеть даже и самых тараканов».

Бытовая достоверность таких описаний не вызывает сомнений, но у них имелась и дополнительная смысловая нагрузка. Грязь и смрад — это обычный антураж *нечистого*, с которым, по мнению Д. Чижевского и некоторых других гоголеведов, смыкается образ портного Петровича. Еврейские «глазные болезни» — такая же примета бесовщины, как его «кривой глаз» или дымное марево, застывшее взор и генетически связанное вдобавок с народным представлением о взаимной слепоте живых и мертвых.

<sup>1</sup> Польские евреи // БдЧ. 1838. Т. 28. С. 30–31.

<sup>2</sup> Русско-еврейская культура. С. 409–413.



Как показано в специальном исследовании Сендера Гилмана о соматической мифологии антисемитизма «Тело еврея», кожные болезни, наподобие чесотки, — неперенный атрибут «грязного еврея», с точки зрения его врагов. Но сами эти недуги, «написанные на его коже», считались, в свою очередь, печатью национальной отверженности: «согласно длительной европейской традиции, кожа еврея была помечена (marked) болезнью “Judenkrantz” или “парехом” как знаком немилости Божьей (divine displeasure)»<sup>1</sup>.

На мой взгляд, такие обвинения (включая сюда русскую уличную брань насчет «жидов пархатых») в главных своих чертах прослеживаются все же к Ветхому Завету, хотя сами юдофобы могли не отдавать себе в этом отчета. Это была, так сказать, память жанра, сказавшаяся на диагнозе, поставленном чахлым и несчастным евреем в БдЧ. Согласно журналу, «чесотка, глазные, грудные болезни, вид мертвенности водворились между ними». Изучение Торы, особенно Талмуда, пагубно влияет на характер и на самый облик еврея — отсюда его «бледное лицо, принужденное положение тела, блуждающий взор, осторожность, с какою он обходит каждый камешек, нахмуренный вид, пугливость, склонность к меланхолии»<sup>2</sup>. Между тем весь этот набор, включая глазные болезни, ведущие к слепоте (синоним или адекват слепоты умственной), предсказан был в Торе, там, где она говорит о предстоящем изгнании евреев на чужбину:

И будете рассеяны по всем царствам земли <...> Поразит тебя Господь проказою египетскою, почечуем, *коростою и чесоткою*, от которых ты не сможешь исцелиться, поразит тебя Господь сумасшествием, *слепотою и оцепенением сердца*. *И ты будешь ощупью ходить в полдень, как слепой ощупью бродит впотьмах*, и не будешь иметь успеха в путях твоих, и будут теснить и обижать тебя всякий день, и никто не защитит тебя (Втор. 28:26–29).

<sup>1</sup> Gilman S.L. The Jew's Body. N. Y. — L. 1991. P. 100–101.

<sup>2</sup> Польские евреи // БдЧ. 1838. Т. 28. С. 67–69. В остальном приведенный в БдЧ каталог еврейских болезней довольно точно соответствует стереотипному их перечню, представленному уже в медицинском обзоре Ф.И. де Ла Фонтена, который в 1792 г. обследовал новые польские провинции Пруссии и отвел специальную главу тамошним евреям. Причина их болезней — грязь, окружающая евреев, их еда (ее бранит и БдЧ), а также сексуальные навыки, т.е. ранние браки, которые истощают еще не окрепший организм новобрачных. См.: Gilman S.L. Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews. P. 153.

Впрочем, что касается кожных болезней, то христианской юдофобии был, вероятно, ближе другой, уже опосредованный античным антисемитизмом, источник соответствующих представлений: это библейские истории<sup>1</sup> о временной проказе, которая поразила Моисея (Исх. 4:6), Мариам (Чис. 10:15), и Иова (Иов. 2:7–8), а также законы о проказе и парше, установленные в Пятикнижии (Лев. 14: 32–56)<sup>2</sup>.

«Слепота» евреев в том же религиозно-генетическом плане напрашивается на сопоставление с тенденциозно переосмысленным стихом из Ис. 6:10: «И очи свои сомкнули, да не узрят очами». Но главное — это то, что предсказанная Ветхим Заветом еврейская незрячесть (и в прямом и в переносном смысле) могла вольно или невольно трактоваться как реализация метафоры апостола Павла насчет обветшалого «покрывала Моисея», оно же — завеса Иерусалимского Храма, оно же — слепота Синагоги, оно же — повязка на глазах ее.

С другой стороны, собственно «гигиенический» аспект еврейской темы сопряжен был вовсе не с Библией, а с фольклорно-семиотическими универсалиями, затронутыми выше. «Грязь и зловоние» — это самые употребительные клише применительно к чужакам, образ которых по определению тяготел к inferнальным ассоциациям. Еврейство же являлось универсальным и предельным случаем такой демонизации. Соответственно, например, у Гоголя в «Тарасе Бульбе» показана варшавская «улица, носившая название Грязной и вместе Жидовской» и «чрезвычайно походившая на вывороченную внутренность заднего двора» (де-

<sup>1</sup> См. у Гилмана соотнесенное с Ветхим Заветом и предельно враждебное описание венских евреев, принадлежащее баварскому писателю конца XVIII в. Й. Пеццлю (Pezzl), который увязывает их ненавистный облик с «двенадцатью коленами из Галиции» и первосвященником Иерусалимского Храма. См.: *Gilman S. The Jew's Body*. P. 172.

<sup>2</sup> Гилман отмечает, что лишь только в Европе начал с XV в. распространяться сифилис, как евреям стали приписывать эту болезнь, также оставлявшую следы на коже. Несомненно, мне думается, ассоциативная связь и этого навета, надолго закрепившегося в юдофобском мифотворчестве, с той же ветхозаветной проказой, а кроме того, с казнями египетскими (как бы обратившимися против самих евреев) и библейскими законами об изоляции мужчин, страдающих «истечениями»; последние часто интерпретировались как венерические заболевания. (Л. Кацис в устном замечании предложил к числу таких еврейских текстов прибавить и талмудические трактаты о гигиене.) Когда же было доказано, что евреи болеют сифилисом гораздо реже христиан, врачи-расисты стали объяснять это еврейским иммунитетом к нему, приобретенным за долгие века. См. *Gilman S. The Jew's Body*. P. 96–97, 100.

моническая инверсия пространства); а язык ее пронырливых и вездесущих обитателей таков, что его «сам демон не поймет»<sup>1</sup>. «Жидовскую грязь» любил поминать поляк Булгарин; но скорее всего, это было и какой-то компенсацией за другой — несомненно, крайне обидный для него — стереотип: за пресловутую «польскую грязь»<sup>2</sup>, над которой постоянно потешались иноземные, в первую очередь немецкие наблюдатели. Вообще говоря, упреками такого рода контактирующие национальные культуры обменивались с величайшей готовностью. Русских путешественников, начиная с Фонвизина, изумляла французская грязь, а французских, например де Кюстина, — грязь русская. Евреи, в свою очередь, легко могли бы парировать нападки Булгарина, если бы читали его газету.

В статьях вроде той, которая появилась в БдЧ, преднамеренные лакуны не менее показательны, чем прямые высказывания. Так, насмешки над нелепостями еврейского образования заслоняют тот факт, что подавляющее большинство христианского населения империи было неграмотно, тогда как практически все евреи умели читать и писать — хотя читали они не те книги и не на том языке. Порицая их нечистоплотность, автор обходит полным молчанием ритуальные еврейские бани, т.н. миквы, имевшие огромное значение для их повседневной жизни<sup>3</sup>, — конечно, чтобы не ставить в невыгодное положение соседнее христианское население и не подрывать веры в его превосходство. Ведь «жидовскую грязь» обличали даже уездные барышни — те самые, которые у себя дома привыкли умываться сообразно okazji: «под большое» или «под малое декольте». Этнографы, кстати, хорошо знают, что в украинской глубинке до сих пор практически все бани («лаз-

---

<sup>1</sup> В последнем случае мы имеем дело с одной из центральных констант еврейского образа, закрепившихся в других культурах, прежде всего в немецкой. Очень много места этой лингвистической теме уделит Гилман в книге о еврейской самоненависти. См., в частности, первый раздел 4-й главы, названной *The Secret Tongue of the Jews: Gilman S.L. Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*. The John Hopkins University Press. P. 139–137; см. также P. 24, 71 и др.

<sup>2</sup> В медицинской литературе даже закрепилось соответствующее обозначение колтуна — *plica polonica*. См.: *Gilman S. The Jew's Body*. P. 172.

<sup>3</sup> Вернее, он упоминает о них почти через тридцать страниц — там, где ему понадобилось осудить корыстолюбие кагальной администрации, берушей бани «на откуп». Лишь по такому случаю читатель внезапно узнает, что у евреев «почти каждое общество имеет свои бани для мужчин и для женщин. Эти заведения разделяются на бани ключевые, горячие и холодные». — Польские евреи // БдЧ. 1838. Т. 28. С. 83.

ни») — это бывшие *миквы*. Характерны здесь и тревожные, но довольно невнятные замечания о еврейском чадородии и чадолюбии. «При всем том, — грустно замечает автор, — евреи вообще множатся гораздо сильнее, чем христиане»<sup>1</sup>. Их пугающая многочисленность объяснялась не только библейской заповедью (которую сочинитель, чтобы не оспаривать Библии, предпочел приписать зловредному Талмуду), но также соблюдением элементарных гигиенических предписаний<sup>2</sup> и постоянной заботой о детях. В окружающей среде к ним пока что относились иначе. В 1908 г. Водозова вспоминает, как обстояло дело даже в помещичьих семьях еще в середине XIX в. Речь, кстати, идет о Смоленской губернии, непосредственно примыкавшей к черте оседлости:

Можно было удивляться тому, что из нашей громадной семьи умерло лишь четверо детей в первые годы своей жизни, и только холера сразу сократила число ее членов более чем наполовину; в других же помещичьих семьях множество детей умирало и без холеры. И теперь существует громадная смертность детей в первые годы их жизни, но в ту отдаленную эпоху их умирало несравненно больше. Я знавала немало многочисленных семей среди дворян, и лишь незначительный процент детей достигал совершеннолетия. Иначе и быть не могло: в то время среди помещиков совершенно отсутствовали какие бы то ни было понятия о гигиене и физическом уходе за детьми. Форточек, даже в зажиточных помещичьих домах, не существовало, и спертый воздух комнат зимой очищался только топкой печей. Детям приходилось дышать испорченным воздухом большую часть года, так как в то время никто не имел понятия о том, что ежедневное гулянье на чистом воздухе — необходимое условие правильного их физического развития. Под спальни детей даже богатые помещики назначали наиболее темные и невзрачные комнаты, в которых уже ничего нельзя было устроить для взрослых членов семьи <...> Духота в детских была невыразимая: всех маленьких детей старались поместить обыкновенно в одной-двух комнатах, и тут же вместе с ними на лежанке, сундуках или

<sup>1</sup> Польские евреи // БдЧ. 1838. Т. 28. С. 53.

<sup>2</sup> Когда в середине XIV в. в Западной и Центральной Европе разразилась эпидемия чумы, смертность среди евреев, благодаря их гигиеническим навыкам, была значительно ниже, чем среди окружающего населения, — что и привело к массовым погромам: евреев обвинили в том, что они навели чуму. (Позднее, отмечает Гилман, ее место в инсинуациях заняли венерические болезни — вплоть до СПИДа.)

просто на полу, подкинув под себя что попало из своего хлама, спали мамки, няньки, горничные.

Предрассудки и суеверия шли рука об руку с недостатком чистоплотности. Во многих семьях, где были барышни-невесты, существовало поверье, что черные тараканы предвещают счастье и быстрое замужество, а потому очень многие помещицы нарочно разводили их: за нижний плинтус внутренней обшивки стены они клали куски сахара и черного хлеба. И в таких семьях черные тараканы по ночам, как камешки, падали со стен и балок на спящих детей. Что же касается других паразитов, вроде прусаков, клопов и блох, то они так искусывали детей, что лица очень многих из них были всегда покрыты какою-то сыпью<sup>1</sup>.

Словом, как бы убого ни выглядел местечковый быт, для юдофобского санитарно-гигиенического снобизма не было решительно никаких оснований<sup>2</sup> — кроме априорной уверенности христиан в собственном превосходстве. А между тем именно эта уверенность, охватывавшая все стороны еврейской жизни, полностью определяла политику властей, стремившихся — до поры до времени — к интеграции евреев в российское общество.

---

<sup>1</sup> *Водовозова Е.Н.* На заре жизни. Т.1. М., 1987. С. 96–97. Ср. там же (с. 99–100) о постоянном избиении детей, которые «были такими же бесправными существами, как и крепостные», или об их питании: «На более вкусный кусок могли претендовать лишь сильнейшие, то есть родители и старшие <...> Каждый горшок испорченного варенья или мармелада няня показывала матушке, которая, отведав принесенное ей, говорила что-нибудь в таком роде: “Какое несчастье! Действительно, никуда не годится! Что ж, давай детям!”».

<sup>2</sup> Скептикам я бы посоветовал обратиться к сочинениям Глеба Успенского либо, допустим, к «Загону» Лескова.



**ГЛАВА 9.  
КРЕЩЕНИЕ ИЛИ РЕПАТРИАЦИЯ?**





## **«Вор прощенный, жид крещеный»**

Хаскала взывала к утраченным универсальным ценностям Ветхого Завета, и в ту же историческую ретроспективу вводит свою политику Министерство народного просвещения, добиваясь аккультурации современных евреев. В 1841 г. ЖМНП публикует анонимную компиляцию «О просвещении древних евреев», где критически обсуждается ставшее вновь популярным мнение, будто вся их культура была заимствована извне. Полемика эта, несомненно, соприкасалась в сознании публикаторов и с доктриной «официальной народности», согласно которой развитие России тоже должно было строиться с опорой на лучшие иноземные достижения — а вовсе не с отказом от них. В таком контексте обвинение в заимствованиях казалось вообще неуместным:

Скажут: евреи ничего своего не изобретали, но перенимали все лучшее у египтян и других народов. Не отвергая сего совершенно, мы скажем, что охотно перенимать и уметь хорошо пользоваться перенятым есть дело немаловажное; в примере обитателей Нового Света всяк видеть может, что деятельнейшие старания об их просвещении долго оставались без успеха. Впрочем, нельзя, однако ж, без явной несправедливости, отказать им место в истории просвещенных народов древности.

Следует ссылка на «времена Соломона» и на стих из Втор. 4:6, восхваляющий мудрость еврейского народа<sup>1</sup>. Но злободнев-

---

<sup>1</sup> ЖМНП. 1841. Ч. 31. № 8. Отд. 5. С. 68.

ность статье сообщала, конечно, та мысль, что государственное просвещение российских евреев также предусматривало широкое усвоение ими «лучшей», а именно христианской культуры.

Как и в российской внутренней политике, в литературе еврею, даже «просвещенному», теоретически предоставлялась лишь одна возможность присоединиться к русской среде на равных — перейти в христианство. Между прочим, Н. Полевой еще в 1826 г. проводит тонкое разграничение двух вероисповедных категорий. Опровергая статистические данные датского журналиста о численности еврейского населения в столице России, он уточняет: «В С<анкт> П<етер>бурге нет ни одного жида, постоянного жителя, исключая евреев, принявших христианскую веру»<sup>1</sup>. Впрочем, на деле для своих новых единоверцев они все равно оставались «жидами», и отношение к ним определялось пословицей, сохранявшей неизменную популярность: «Хуже нет, как конь леченый, вор прощенный, жид крещеный». Габриэла Сафран — которая приводит эту пословицу, — говорит по поводу судьбы генерала Арнольди, бывшего кантониста: «Как бы ни были отдельные евреи уверены в том, что им удалось адаптироваться к нееврейской культуре и войти в нееврейское общество, их “подлинная” идентичность всегда останется неизменной — в глазах и их самих, и других евреев и неевреев, которые все равно не простят выкrestaм их еврейского происхождения». В массовой же литературе последних десятилетий XIX в., продолжает исследовательница со ссылкой на Джеффри Брукса, «едва ли найдется персонаж-еврей, который перешел бы в православие и ассимилировался среди верноподданных граждан Российской империи»<sup>2</sup>. Однако такая же точно картина наличествовала и в литературе первых десятилетий того же века: крещение совершенно не отражалось на статусе неофитов, которые продолжали удерживать в своем образе все пороки отверженного племени. Мы уже видели, что представляют собой в «Последнем Новике» Лажечникова выкресты Никласзон и Авраам или в его «Ледяном доме» Липман. Последнему добродетельный патриот Волынский презрительно говорит: «Кто поверит жиду и перекрещенцу? наушнику, негодяю, запачканному в грязи с ног до головы», а сам автор поясняет: «Родом жид, он остался жидом, хотя по наружности обновил себя водою и ду-

<sup>1</sup> Московский телеграф. 1826. Т. 9. № 10. С. 167.

<sup>2</sup> Сафран Г. «Переписать еврея...» Тема еврейской ассимиляции в литературе Российской империи (1870–1880 гг.). С. 10, 17.

хом»<sup>1</sup>. Исключение делалось разве что для нежных романтических Эсфирей, но и у тех переход в христианство чреват был трагедией:

На рассвете вчера мне привиделся сон,  
 Что меня мой любезный крестил:  
 Не в купель, не в купель опустил меня он, —  
 Он в могилу меня опустил.

(Е. Бёрнет)

Естественно, что сама правда о еврейском происхождении вызывала у природного христианина ужас и оторопь:

И долго рыбаки, в безмолвном страхе,  
 Жидам вослед глядели и крестились...<sup>2</sup>

Семантический рисунок их саморазоблачения застывает на долгие годы:

1830: — Слушай меня! <...> Я жидовка! — Огневик невольно подался назад («Мазепа»).

1843: — Что вы так смотрите? что глядите? Я еврей!.. — С ужасом все отступили от Герцика («Чайковский»).

У Сомова лукавый, подловатый выкрест Лейба, ставший гайдамаком, сохраняет еврейское корыстолюбие и потому навлекает на себя попреки товарищей: «Видно, ты и теперь еще такой же жид: у тебя все для золота»<sup>3</sup>. В «Мазепе» алчный «перекрест из жидов, любимец гетмана» продолжает промышлять традиционными национальными занятиями — «шпионством» и коммерцией: «Перекрест, отрекшись от веры отцов своих, — пишет Булгарин, — придерживался, однако же, их обычая: он торговал всем <...> и, усыпив раз и навсегда свою совесть, во всем искал одних барышей, обращаясь с людьми, как с товаром»<sup>4</sup>. (Постоянные у Булгарина «нравственно-сатирические» изобличения евреев в шпионстве и торгашестве звучат особенно впечатляюще в устах

<sup>1</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 2. С. 76, 176. Правда, как напомнил Альтшуллер (Указ соч. С. 149), благородного (т.е. поддержавшего Волынского) Эйхлера писатель почему-то сделал племянником самого Липмана; но о еврейском происхождении этого положительного лица в романе не упоминается.

<sup>2</sup> Кукольник Н. Князь Холмский // Указ. соч. С. 495.

<sup>3</sup> Сомов О. М. Были и небылицы. С. 31.

<sup>4</sup> Булгарин Ф. Соч. М., 1994. С. 551.

этого информатора III Отделения и главного представителя «торгового направления» в русской литературе.) «Иудеи, исповедующие христианскую веру для превращения вещей в деньги», упоминаются даже в его сатирической фантастике — в повести «Похождения Митрофанушки на Луне»<sup>1</sup>. Между прочим, согласно Булгарину, и обращение в ислам ничего не меняет в сущности еврейства. В «Иване Выжигине» выведен «жид-рenegат», ставший магометанином и бичующий вчерашних единоверцев за служение золотому тельцу; на поверку оказывается, что сам ренегат — вор, обманщик и торговец живым товаром.

О том, что и в Германии к выкрестам относились не лучше, русский читатель мог узнать из романа Шпиндлера, где действует страшный злодей Цодик, который неустанно мстит человечеству за свое принудительное крещение: «И так, хотя медленно, но смело пошел он по стезе злодейства». Ср. там же резюмирующую реплику другого персонажа: «Крещеный жид! <...> Это народ опасный: часто они по наружности только христиане, а в сердце злейшие жида»<sup>2</sup>.

В русской литературе германизированную, но несколько иную разновидность выкреста мы уже встретили у Лажечникова: внешне его Элиас Никласзон — вполне уважаемая личность, а на деле, как мы знаем, предатель, льстец и мошенник. К тому же он «водочный заводчик», т.е. усовершенствованный вариант шинкаря. Никласзон — «молодой, ловкий еврей, принявший христианство и готовый каждый день переменять веру, лишь бы эти перемены приносили ему деньги»; «потомок Иуды был скрытен, умен, лукав». Черты накопителя (между прочим, это один из ближайших предшественников гоголевского Чичикова) романтически сплетены в его портрете с бесовщиной и разбойничьими предметами: «Лицо его всегда улыбалось, хотя в груди его возились адские страсти <...> Черты лица его вообще были правильны, но обезображены шрамом на лбу, этим неизгладимым знаком буйной жизни»<sup>3</sup>.

В 1835 г. Воейков уже пародирует застойный демонизм романтических выкрестов в рассказе «Суд Божий»: «Почтальон Негодяйко был перекрещенный жид, едва умевший по складам разбирать надписи на письмах; в грубой душе его горела скотская страсть и ревность азиатская; она поглотила все его способности,

<sup>1</sup> Сп. 1837. №133.

<sup>2</sup> Шпиндлер. Указ. соч. Т. 1. С. 434; Т. 4. С. 125.

<sup>3</sup> Лажечников И.И. Указ. соч. Т. 1. С. 120–121, 375, 378.

затемнила добрые мысли и чувствования»; «Он имел резкие черты, голос суровый и громкий, какую-то неприятную усмешку и что-то гробовое в бледном до синевы лице своем»<sup>1</sup>. Иронически поданные здесь «гробовые» черты тоже были откликом на стереотип, вмнявший евреям если не преступные страсти, то вампирическую мертвенность (по сути, комбинация того и другого была обычным достоянием всей романтической бесовщины). Но эта мертвенность сродни той, которую ранее сам же Воейков приписал бездушным иудеям Адамским, обосновавшимся в Петербурге.

В 1837 г. могильно-вампирический облик Сенковский даровал своему Шпирху в повести «Предубеждение». В образе этого «проклятого ростовщика» по Петербургу движется сама смерть:

По Каменноостровскому мосту медленно катилась черная фигурка, согнутая дугою на грязных, оборванных дрожках, влекомых чахлою лошадкою.

<...> Шпирх есть микроскопическое создание, смуглое, бледное, тощее, сухое, без тела, без крови, без чувств, без сердца, без души... Этот домовый Невского проспекта — движущийся на пружинах остов, — легкая кость без мозга, вываренная в котле и обтянутая юфтью или просто кожею.

Шпирху в то же время свойственна неисчерпаемая способность к бесстыдной мимикрии, постоянная протеичность (также предсказывающая чичиковские дарования). На его еврейское происхождение указывает только одна косвенная подробность:

Он француз в тех домах, где обожают французов, даже таких, как он, и немец с теми, кто бранит все французское. По воскресеньям и в большие праздники он бывает русский; *по субботам он, вероятно, возвращается к своей подлинной нации, потому что в субботу вы нигде его не отыщете.*

И ниже:

У него все исчислено на рубли и копейки — погода, ум, грязь, жизнь, красота, знакомства, страсть и удовольствие, — с процентами и рекамбиями, какие можно получить от них, если б положить их в банк на приращение. А его мозг? его плоский мозг устроен на-

---

<sup>1</sup> Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1835. №38. С. 302–304.

подобие счетной доски, и на нем-то выкладывает он с бесчеловечною точностью свои ощущения, надежды и виды; на нем-то холодные, костяные его понятия передвигаются, как шарики на проволоке, с мертвым стуком <...> В его фразе нет других оборотов, кроме денежных: всякое его слово так и щупает ваши карманы. Он не может рассуждать, беседовать, чтоб не хитрить; обыкновенная риторическая фигура в его разговорном слоге — плутня; и когда уж хочет он отличиться честностью, оставив ваши карманы в покое, то плутует только звуками алфавита — изъясняется каламбурами. Вы можете дурачить его как угодно: он перенесет все с улыбкою, не сердясь и не краснея; но когда будете подписывать ему вексель, то все ваши эпиграммы и его улыбки найдутся в общем итоге капитала и процентов<sup>1</sup>.

Хорошо известно, что Шпирх Сенковского обрел новое существование в лермонтовском «Маскараде» (публ. 1842), где трансформировался в злобного ростовщика Адама Шприха<sup>2</sup>. Таким предстает он в диалоге Арбенина и Казарина:

Арбенин

<...>

Он мне не нравится... Видал я много рож,

А этакой не выдумать нарочно;

Улыбка злобная, глаза... стеклярус точно,

Взглянуть — не человек, — а с чертом не похож.

Казарин

Эх, братец мой — что вид наружный?

Пусть будет хоть сам черт!.. да человек он нужный,

<sup>1</sup> Барон Брамбеус. Предубеждение. Статья одного человека. БдЧ. 1834. Т. 7. С. 221–223. Сенковский, впрочем, не заостряет внимания на предполагаемом еврействе своего Шпирха и в том же рассказе упоминает, без всякой связи с ним и вполне нейтрально, один из романов Дизраэли, о котором беседуют в светской компании. Редактору БдЧ, профессиональному ученому и столь же профессиональному журналисту, вообще свойствен был довольно широкий и, по существу, совершенно амбивалентный интерес к евреям, допуская и благожелательные, и крайне агрессивные оценки, вроде тех, что содержались в статье о польских евреях. Среди прочего Сенковский, любивший поддразнивать русских националистов и называвший Древнюю Русь «продолжением Скандинавии», а русские былины — разновидностью скандинавских саг, отмечает мимоходом и прямую зависимость летописного сказания о св. Владимире от еврейской книги — «Кузари» Иегуды Га-Леви. См. также его статью «Скандинавские саги»: БдЧ. 1834. Т. 1. С. 31.

<sup>2</sup> См., в частности: Иванов С. М. Ю. Лермонтов. Жизнь и творчество. М., 1964. С. 130.

Лишь адресуйся — одолжит.  
 Какой он нации, сказать не знаю смело:  
 На всех языках говорит.  
*Верней всего, что жид.*  
 Со всеми он знаком, везде ему есть дело,  
 Все помнит, знает все, в заботе целый век,  
 Был бит не раз, с безбожником — безбожник,  
 С святошей — езуит, меж нами — злой картежник,  
 А с честными людьми — пречестный человек.

А. Пеньковский в своей содержательной книге подметил «игру на его имени: он (в соответствии с литературной традицией именованного русских немцев...) — Адам, но, по слову Арбенина, — не человек!»<sup>1</sup> Наблюдение это следует, мне кажется, несколько скорректировать: дело тут не в «немцах», а в маркированно еврейской подоплеке *Адама Шприха*, от которого, при посредстве Шпирха, тянется нить к другим, некрещеным ростовщикам Петербурга — к таким же «не человекам» *Адамским*.

В 1840 г. число этих вампиров пополняется за счет персонажа Ив. Панаева. В его повести «Прекрасный человек», напечатанной в «Отечественных записках», обрисовано некое

*существо* низенького роста с черными маслянистыми глазами, с щеками малинового цвета и с бриллиантовым перстнем на пальце — существо довольно загадочное. *Оно* служило в каком-то департаменте, «в должность ходило» редко и получало только 450 рублей жалованья в год; в формулярном списке его не значилось за ним никакого состояния; но это существо занимало квартиру в 2500 р., меблированную превосходно, с канделябрами, зеркалами и бронзами, имело двух рысаков, круглые дрожки и карету <...>

— Это Шнейд, любезный друг, славный малый: ростовщик, он берет по 50, по 60 процентов, иногда капитал на капитал, да еще с залогом. В Петербурге, говорят, процентщикам раздолье. Он из жидов, а ты знаешь, что жида и армяне любят денежки...<sup>2</sup>

Понятно, что литература «официальной народности» исключала крещеных евреев из утопических картин русского национального единения. Здесь примечательна появившаяся в 1839 г.

<sup>1</sup> Пеньковский А.Б. Нина: Культурный миф золотого века русской литературы в лингвистическом освещении. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2003. С. 57.

<sup>2</sup> Панаев И.И. Избр. проза. М., 1988. С. 162–163.

повесть Зотова, ставшего к тому времени весьма популярным драматургом и беллетристом, — «Приезд вице-губернатора». Утопия братства получает в ней благонамеренно-бюрократическое обличье. Повесть, как бы деликатно подправляющая сюжет гоголевского «Ревизора», рассказывает о честном и усердном молодом чиновнике Владимире, который вознамерился навести порядок в своем родном городе, куда он перебрался из Петербурга, чтобы занять должность вице-губернатора. Он встречает тут и своего давнишнего петербургского знакомого, отвратительного проходимца и интригана, бывшего *Лайбу*, а ныне Льва Львовича. Несомненно, это очередная художественная фантазия на тему откупщика Лейба Неваховича, выкрестившегося во Льва Николаевича:

— Ах, Боже мой! да этот жид здесь? Теперь я вспомнил о нем. Он везде вертелся по передним... Его звали Лайбою, но он, кажется, перекрестился и ходит во фраке <...> — Он у вас там понажился у откупов, — поясняет Владимиру его собеседник, — записался в гильдию и сюда уже приехал чиновником. Он уже, брат, канцелярист, почти офицер.

Зотов живописует коварство, подлость, искательность нового христианина. Вдвоем с некоей немкой Каролиной Карловной (темной авантюристкой, тоже прибывшей из столицы) они успели до времени появления Владимира захватить всю власть в городе, — чета, вполне созревшая для антинигилистического романа или шаржей Достоевского.

Патриотический герой избавляет город от их нечистого владычества. Читая благонравные наставления чиновникам и сплавивая их в единую семью горожан, он величаво игнорирует только жалкого, подобоострастного Льва Львовича (которого, впрочем, упорно продолжает называть Лайбой):

Обходя во время этого разговора все собрание и видя последнего Лайбу, который все это время кланялся ему, Владимир молча прошел мимо него и не обратил на него ни единого взгляда. Но Лайба был не из тех людей, которые пришли бы в замешательство от подобной встречи. Он преследовал Владимира самыми низкими поклонами, и, наконец, коснувшись рукою сапогов, принудил остановиться.

Раболепный выкрест тут же обращается к новому начальнику с доносом на одного из присутствующих. Напрасно — Владимир



по-прежнему не замечает его; разоблачительная информация, полученная от еврея, даже будучи истинной, заведомо не заслуживает никакого внимания, и вице-губернатор немедленно успокаивает жертву доноса: «— Я даже не слышал слов Лайбы и, разумеется, гораздо более поверю вам»<sup>1</sup>. В этом просветленном чиновничьем граде Лайба — пришелец из царства мертвых, призрак, непричастный духовному возрождению его обитателей.

## Борьба за Сион

Несмотря на всю эту социально-культурную блокаду, российская администрация в дореформенный период твердо считала, что спасение для евреев состоит только в их форсированной ассимиляции. А значит, не приходилось и говорить об их возвращении на родину. Между тем ситуация в Палестине необратимо менялась, особенно с 1831 г., когда страну на целое десятилетие захватил мятежный паша — вице-король Египта Мухаммед Али. Как раз в те же 1830–1840-е гг., в расчете на неминуемый раздел Османской империи, протестантская Англия и католическая Франция всячески активизировали свое присутствие и в Ливане (охваченном нескончаемым друзско-маронитским конфликтом), и в Дамаске, и на Святой Земле. Нашествие западных паломников, географов и просто любознательных наблюдателей фиксирует и русская периодика. Так, в 1834 г. «Телескоп» переводит статью из «Nouvelle Revue Germanique» — «Сирия и Палестина в нынешнем их состоянии». Эта обзорная публикация (посвященная главным образом сетованиям на жадность и коварство палестинских бедуинов) открывается фразой: «Страны, где возник народ израильский, заслуживающий в высшей степени внимания ученого как первопостигший исключительное учение единобожия, страны, в коих раскрылся коммерческий и промышленный дух финикиян, покрывавших моря своими неисчислимыми кораблями <...> страны сии, возбуждающие наше любознание своею древнею историею, приковывают внимание наше и в ту эпоху, в которой живем мы»<sup>2</sup>.

В энергичную, но малоуспешную конкуренцию с Западом, прежде всего с Францией, вступает тогда же и Россия, резко рас-

<sup>1</sup> Сто русских литераторов. СПб., 1839. Т. 1. С. 202, 273–274.

<sup>2</sup> Телескоп. 1834. № 7. С. 391–392.

ширившая как миссионерскую, так и разведывательную работу в Палестине<sup>1</sup> и вообще в Турции. Руководил этой разведывательной деятельностью уже знакомый нам К. Базили, теперь русский консул в Бейруте (он, кстати, был соучеником Гоголя по Нежинской гимназии). Со временем российские амбиции выльются в т.н. Крымскую войну, толчком для которой послужила, как известно, межконфессиональная свара за право починки купола над Гробом Господним и за ключи от Вифлеемского храма. Но у этого соперничества были и дополнительные религиозные нюансы, связанные с еврейским вопросом.

Как уже говорилось, с конца XVIII столетия — и главным образом после наполеоновских войн — в Западной Европе, прежде всего в Англии, неуклонно нарастает интерес к идее еврейской репатриации. С этой темой сопряжены были, между прочим, и ностальгические «Еврейские мелодии» Байрона (1815), отозвавшиеся в 1830 г. в юношеских «Испанцах» Лермонтова:

Плачь, Израиль! о плачь! — твой Солим опустел!..  
 Начуже в раздольи печально житье;  
 Но сыны твои взяты не в пышний предел:  
 В пустынях рассеяно племя твоё.

Об родине можно ль не помнить своей?  
 Но когда уж нельзя воротиться назад,  
 Не пойте! — досадные звуки цепей  
 Свободы веселую песнь заглушат!..

Касаясь этого стихотворения и намекая, в частности, на сионофильские настроения Байрона, Л. Гроссман высказывает предположение о том, что: «“неразлучный с Байроном”, Лермонтов мог проникнуться горячей симпатией английского поэта к народу, лишенному в то время равноправия даже в “либеральной” Англии. Знакомый с биографией творца “Корсара”, Лермонтов мог знать, что Байрон выступил защитником еврейства в своей знаменитой речи 1812 г. в палате лордов и что в творчестве своем он постоянно отмечал непоколебимую стойкость евреев в их тяжелых несчастиях. Все это могло оказать свое воздействие на создание первых трагических образов Лермонтова, в которых не перестает

---

<sup>1</sup> Сирия, Ливан и Палестина в описаниях российских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века. Сост. М.Р. Рыженков и И.М. Смилянская. М., 1991. С. 40, 244.

звучать, как и у Байрона, сквозь поэтическую защиту древнего народа, *тревога за его современную участь*<sup>1</sup>. Но Лермонтов был не одинок по части таких байронических стилизаций — ими увлекались Ротчев, Бороздна и другие поэты. В первой из своих «Еврейских песен» («Торжествен, светел и румян...» (1838) семнадцатилетний Аполлон Майков в духе времени оплакивает разрушение Сиона и, в согласии с Библией, предвещает ему триумфальное возрождение:

Напрасно под покровом ночи  
Я звал к себе приветный сон;  
Напрасно сумрачные очи  
Искали древний наш Сион...  
Увы! над берегом Иордана  
Померкло солнце прежних дней;  
Как лес таинственный Ливана,  
Храм без молитв и без огней.  
Не слышно лютен вдохновенных,  
Замолк тимпанов яркий звук,  
Порвались струны лир священных,  
Настало время слез и мук!  
Но Ты, Господь, в завет с отцами  
Ты рек: «Не кину Свой народ!  
Кто сеет горькими слезами,  
Тот жатву радости сберет!»  
Когда ж, на вопль сынов унылых,  
Сзовешь ко бранным знаменам  
Оруженосцев молньекрылых  
На месть неистовым врагам?  
Когда с главы своей усталой  
Израиль пепел отряхнет,  
И зазвонят его кимвалы,  
И с звоном арф он воспоет?<sup>2</sup>

Протосионистская деятельность на Западе захватывает между тем все более широкие и разнообразные круги. В 1830—1840-е гг. в нее вовлекаются шотландские миссионеры, американские мор-

<sup>1</sup> Гроссман Л. Лермонтов и культуры Востока // Указ. соч. С. 719.

<sup>2</sup> Майков А.Н. ПСС: В 4 т. Т.1. СПб., 1914. С.46. Можно напомнить заодно и о более раннем «Подражании псалму СXXXVI» Языкова («В дни плена, полные печали, / На вавилонских берегах...»).

моны<sup>1</sup>, британские министры, а среди евреев Великобритании к ней приобщается сэр Мозес Монтефиоре. В 1839 г. он посетил Мухаммеда Али, чтобы договориться с ним о еврейском заселении Палестины (паша одобрил его проект), — но вскоре включился и в борьбу за спасение евреев соседнего Дамаска, которых в феврале 1840 г. французские консулы обвинили в ритуальном убийстве капуцина отца Томаса. Дамаскское дело, вызвавшее бурные международные протесты против Франции (в том числе со стороны России<sup>2</sup>), только подхлестнуло в протестантском мире эту волю к положительному решению еврейского вопроса — тогда как в самой Франции оно тогда привело к взрыву антисемитизма.

Уже в 1829 г. СП приглядывается к еврейству Святой Земли — явлению для русского читателя новому и непривычному, которое подрывало своим поведением все облюбованные представления о коммерческих пристрастиях этого народа. Статья «Евреи в Сирии» — в рубрике «Этнография» — рассказывала о жителях Тиверии, или Тивериады (города в Галилее, населенного преимущественно хасидами):

Тивериада, один из четырех священных городов по толкованию Талмуда, лежит на озере Генисаретском. Большая часть живущих там евреев не упражняется ни в каких торговых делах; это общество набожных людей, занимающихся только обрядами веры; едва насчитается из них несколько человек, которые обогащаются торговлею, и тех другие, беспрестанно читающие и молящиеся, называют к а ф р а м и (от ивр. *кофрим* — безбожники. — *М.В.*) или маловерами. Набожные жида сходятся в четырех священных городах из всех краев земного шара и проводят жизнь свою в молитвах о спасении своем и своих собратий, кружащихся в вихре света. Наблюдение их набожных обрядов кажется им тем необходимее, что,

---

<sup>1</sup> Мормоны, наследовавшие пуританскую самоидентификацию с древними евреями, также видели в Америке «новый Сион». Но для них «Америка была лишь временным Сионом; подлинный Сион будет восстановлен только тогда, когда евреи вернутся в Палестину». — *Harap L. The Image of Jew in American Literature. P. 136.*

<sup>2</sup> Николай I, как пишет Йонатан Френкель, колебался, полагая, что «нет дыма без огня», однако все же солидаризировался в этом вопросе с Англией, Австрией и Пруссией. До мая 1840 г. русская печать хранила полное молчание о Дамаскском деле, но потом, правда изредка и отрывочно, его затрагивала, защищая евреев от клеветы. См. *Frankel J. The Damascus Affair: «Ritual Murder», Politics, and the Jews in 1840 // Cambridge University Press, 1997. P. 139–140.*

по словам Талмуда, вселенная снова впадет в первобытный хаос, если люди не будут приносить Богу Израиля молитв, по крайней мере дважды в неделю, в четырех священных городах. Посему-то еврейские миссионеры отправляются ежегодно, одни на берега Африки, от Далиетты до Могадора, другие на берега Европы, от Венеции до Гибралтара, третьи в Архипелаг и Константинополь собирать подаяние для продовольствия своих набожных братьев, избавляющих своим благочестием мир от грозящего ему переворота <...> Богомолы жидовские целый день проводят в синагоге, перечитывая стихи из Ветхого Завета или из Талмуда, кои многие из них знают наизусть<sup>1</sup>.

Авраам Норов (будущий министр просвещения), в 1835 г. путешествовавший по Святой Земле, странным образом уверовал в успехи местной протестантско-миссионерской пропаганды — хотя и не решился напрямую связать их с еврейской репатриацией. Вообще, говоря о здешних евреях, он постоянно испытывает какие-то колебания. С одной стороны, они вроде бы стоят ближе к христианству, чем их собратья в изгнании, а значит, переселение в Палестину сказалось на них благотворно (но и тут у Норова, как мы вскоре увидим, нет внятной последовательности); с другой, по его убеждению — сама эта страна, куда они так стремились, уже навеки утрачена ими:

Замечательно, что даже родившиеся здесь евреи считают себя чужеземцами. Вообще палестинские евреи имеют преимущество перед прочими в религиозном и нравственном отношении. Христианские миссионеры принесли здесь несомненную пользу уже тем, что потрясли совершенно авторитет Талмуда и обратили их к внимательнейшему изучению Ветхого Завета, который привел уже многих к христианству<sup>2</sup>.

Непонятно, откуда почерпнул Норов все эти обнадеживающие известия, столь расходящиеся с вышеприведенной информацией о привязанности палестинских евреев к Талмуду. Во всяком случае, такими сведениями совершенно не располагал Базили, который по долгу службы куда дольше и куда внимательнее следил за британской политической и миссионерской активностью. К концу 1847 г. он завершил свою капитальную книгу о Си-

---

<sup>1</sup> СП. 1829. №51.

<sup>2</sup> *Норов Авраам*. Путешествие по Святой Земле в 1835 году. Изд. 3. СПб., 1854. С. 260–261.

рии и Палестине; она, между прочим, привела в восторг Гоголя, который писал о ней Жуковскому в феврале 1848 г. из Иерусалима: «Знаний бездна, интерес силен. Я не знаю никакой книги, которая бы так давала знать читателю существо края»<sup>1</sup>. Знаний оказалось, однако, чересчур много — поскольку Базили включил в свое сочинение весьма конфиденциальную служебную информацию, издание было тогда запрещено к печати (труд этот вышел только в 1862 г.).

Хотя автор по-прежнему порицает еврейский народ за предполагаемое «изуверство и ненависть ко всем другим племенам», к репатриантам он относится не без интереса и даже с симпатией. В то же время он нисколько не верит в грядущее восстановление еврейского государства и ничуть его не желает. Относя, как принято было в официальной России, реставраторские упования иудеев на счет «рокового влияния мистических бредней Талмуда», Базили пишет:

Небольшое еврейское народонаселение Палестины и Сирии едва ли можно почитать остатком древнего царственного народа первой из этих областей. Миллионы евреев или погибли под мстительным мечом римлян при Веспасиане, после фанатического своего восстания, или рассеялись по лицу земли во исполнение пророчеств. Долго самый пепел Иерусалима был недоступен их племени под страхом смертной казни. За сим последним явлением иудеев в политической истории мира синагога укрылась в Яффу и в Тивериаду. Духовное покорение Востока евангельским словом еще более вытеснило евреев из стран, где живые воспоминания страстей Спасителя и кровь мучеников так сильно раздражали христиан, что и императорские эдикты не всегда могли защитить евреев от гонений. Мухаммед еще в Мекке выказал жестокость свою к евреям; а его преемники по завоевании Палестины и Сирии не перестали гнать это злополучное племя, которого страдальческие остатки едва ли не исчезли в этих странах в бурю крестовых походов <...> Нынешние евреи Сирии и Палестины переселились сюда из Европы и из Африки. Это потомки другого поколения изгнанников, принужденных покинуть Западный полуостров Средиземного моря от гонений католических государей и искать приюта у мусульман вдоль разбойничьего берега Африки. Путем этим возвращались они к тому Восточному берегу, который был некогда дарован их дедам Иеговою и ко-

---

<sup>1</sup> Гоголь Н. В. ПСС. Т. 14. С. 53.

торый не престаёт чрез тридцать веков почитаться идеальной родиною скитальческого потомства. В наше время переселение евреев в Палестину усиливается. Ежегодно приезжают сюда на постоянное жительство евреи из других турецких областей, из варварских владений, из Германии, из России. Удобства сообщений и слух о веротерпимости и гражданском благоустройстве на Востоке тому благоприятствуют. Заметим еще, что журнальные рассказы о каких-то небывалых переговорах между султаном и богатыми банкирами Израилева племени об уступке им Палестины оживили мечтательные надежды о восстановлении Иудейского царства и о возобновлении храма. Едва ли со времен отступника Юлиана и причудливого его призыва к еврейскому народу и троекратной попытки против Божиих судеб к возобновлению разрушенного храма, едва ли мечтательные эти ожидания, сопряженные с духовными надеждами Израиля, были когда-нибудь так живы, как в наше время.

С точки зрения автора, эти «духовные надежды» являют собой всего лишь наивную и несбыточную веру в еврейского Мессию, принимающую порой казусно-экстатические формы: «Не далее как в 1842 году стекались евреи в Тивериаду, на встречу Мессии, идущего по волнам Галилейского моря». Затрагивая деятельность Монтефиоре, Базили акцентирует только контрмиссионерскую ее сторону — стремление уберечь еврейских обитателей Святой Земли «от благотворений англиканской миссии и ее проповеди. Заметим, — прибавляет он, — что палестинские евреи, при всей скудости своих средств, особенно пекутся о своем духовном воспитании»<sup>1</sup>. (Ни о каких успехах этих «проповедей» он, вопреки Норову, не упоминает.)

В начале 1846 г. Министерство внутренних дел поручило доктору Артемию Рафаловичу провести «ближайшее исследование чумы» на территории Оттоманской империи. Материалы исследования публиковались в журнале того же ведомства. Будучи крещеным евреем, Рафалович сумел сделать весьма успешную карьеру, однако не утратил интереса и расположения к своим соплеменникам. Как справедливо заметила И.М. Смилянская, «еврейское происхождение “русского врача” Рафаловича до известной степени объясняет его внимание к положению еврейской общины и в Одессе, и в арабских странах, тогда как христианские со-

---

<sup>1</sup> Базили К.М. Сирия и Палестина под турецким правительством в историческом и политическом отношении. М.—Иерусалим, 2007. С. 407–409, 411.

чинители обычно рассматривали еврейское население в числе маргинальных этнических групп, малодостойных специального описания»<sup>1</sup>. Одной из этих «арабских стран» оказалась Страна Израиля, которую он посетил в 1847 г. и о которой поведал в своих «Записках русского врача, отправленного на Восток». Автор сообщает, что «в Иерусалиме находится от 13 до 14 000 жителей обоого пола, в том числе около 5000 мусульман, до 6000 евреев разных наций (sic), плачущих здесь над развалинами Храма своего, коего место занимает состоящий из двух мечетей Х е р а м - ш е р и ф <...> Большая часть христиан живет подаяниями монастырей. Евреи содержатся все суммами, жертвуемыми ежегодно их единоверцами в разных частях света; мусульманское население не богаче».

Рафалович не упускает из виду миссионерскую деятельность англичан среди здешних евреев, но сообразно своей профессии выделяет ее медицинско-филантропические аспекты. Подобно Базили, подмечает он и какую-то встречную активность Монтефиоре, встревоженного этим миссионерством. В Иерусалиме, пишет Рафалович, действует

больница, открытая пять лет назад иждивением Лондонского общества «для распространения истинного познания Св. Писания между евреями». Врач, хирург и провизор — англичане; аптека очень хороша и получает все медикаменты, простые и сложные, из Лондона. В заведение принимаются только больные из евреев <...> Пища готовится с строгим соблюдением еврейских обрядов. Сверх больных, поступающих в заведение, ежедневно является туда значительное число проходящих, коим лекарства отпускаются безденежно.

Другое заведение учреждено было евреями, опасавшимися, чтобы британская филантропия не скрывала видов прозелитизма. Они устроили больницу, в которую определили врача-еврея, выписанного из Баварии. Убедившись вскоре, что англичане мало добились до религиозных убеждений своих пациентов и что кухня во всей точности соображалась с законами Моисея, еврейское население постепенно возвратилось в первое, лучше содержимое заведение и оставило второе, пришедшее мало-помалу в упадок<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Сирия и Палестина в описаниях русских путешественников, консульских и военных обзорах первой половины XIX века. С. 93. О Рафаловиче см. также: *Ципперштейн Ст.* Указ. соч. С. 76.

<sup>2</sup> Там же. С. 112–113.



Столь уважительное и деликатное отношение к евреям и к проблеме их обращения в христианство у Рафаловича молчаливо противопоставлено отечественным методам. Однако новое положение вещей побуждает и Россию — в первый и, кажется, в последний раз — вступить за своих еврейских подданных, обосновавшихся в Палестине, точнее, в двух ее галилейских городах, Тверии и Цфате. Базили вспоминает о том, как «под египетским владычеством оба эти города были постигнуты сугубым бедствием: жители окрестные, мусульмане и друзы, прельщенные возрастающим благоденствием еврейских колоний, внезапно напали на них и ограбили 700 или 800 беззащитных семей. Несколько недель спустя страшное землетрясение (1837. — *М.В.*) погубило многих несчастных под развалинами ограбленных их жилищ. Так как в числе жертв было много русских евреев, то по настоянию нашего консульства Мехмет Али забрал с грабителей около миллиона пиастров для раздачи ограбленным евреям»<sup>1</sup>.

В западной, особенно английской, печати много и сочувственно пишут тогда о неизбывной тоске еврейского народа по родине. Проекты по возвращению евреев в Сион, при поддержке газеты «Таймс», всячески пропагандируют английские аристократы: лорд Линдсей, министр иностранных дел Великобритании лорд Пальмерстон, лорд Солсбери, лорд Манчестер, лорд Джордж Элиот, лорд Эшли (он же — Шефтсбери)<sup>2</sup>. В США к этой кампании присоединяется Мордехай Ноах, выпустивший в 1844 г. «Рассуждение о восстановлении еврейства» (*Discourse of the Restoration of the Jews*), которое стало одним из предвестий политического сионизма<sup>3</sup>. В 1845 г. губернатор Южной Австралии сэр Джордж Голер призвал евреев принять практические шаги по возрождению родины<sup>4</sup>, а через три года американский консул в Иерусалиме Уордер Криссон основал в Иерусалиме, в долине Рефаим, первое еврейское сельскохозяйственное поселение. Среди религиозных евреев, сплошь горожан, такие аграрные начинания сколь-нибудь заметного развития тогда еще, однако, не получили (настоящее интенсивное земледелие развернется гораздо позже, в предсионистский и особенно в сионистский период), чем и подкрепляется скепсис Базили. «Ни в одном селении, — утверж-

<sup>1</sup> Базили К.М. Указ. соч. С. 410.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. *Frankel J. Op. cit. Ch. V. "Jewish Nationalism in Embrio"*. P. 311–328.

<sup>3</sup> См.: *Harap L. Op. cit. P. 265.*

<sup>4</sup> *Gawler G. Tranquillisation of Syria and the East. London, 1845. P. 6 ff.*

дает он, — нет евреев-земледельцев. Это непреодолимое отвращение еврейского племени повсюду, и в самой стране, почитаемой заветным его наследием, от земледельческого труда, сей основы гражданского общества, сей заповеди, выраженной в первом откровении, было, кажется, совершенно упущено из виду мечтателями о восстановлении Иудейского царства»<sup>1</sup>.

Любопытный отголосок оживившейся ветхозаветной темы мы встречаем среди русских литераторов даже за пределами «еврейских мелодий» — например, у Белинского, обыгравшего именно «префигурационный» заряд темы Исхода. В письме к Боткину от 13 июня 1840 г. он оплакивает участь русской культуры и самого общества после смерти Пушкина: «Да, наше поколение — израильтяне, блуждающие по степи, и которым никогда не суждено узреть обетованной земли. И все наши вожди — Моисеи, а не Навины. Скоро ли явится сей вождь?..»<sup>2</sup>

Касаясь лирического преломления соответствующих мотивов, нужно иметь в виду, что романтическая поэзия давно успела перенести религиозную терминологию в сферу своей пафосной эротики («боготворить», «обожать» и пр.). В принципе, и образ Сиона тоже мог переключаться в этот эротический регистр. Фет, который чурался еврейства и всегда скрывал собственное еврейское происхождение, в самом начале своего творческого пути весьма неожиданно, казалось бы, откликнулся на протосионистскую кампанию 1840-х гг. В 1842 г., чуть ли не в первом из своих стихотворений, он обратился к романтическому образу мадонны, означив ее совершенно непривычным для русской поэзии титулом: «*Владычица Сиона*<sup>3</sup>, пред тобою...» — а через два года написал знаменитые строки, которые были навеяны именно этими пробудившимися упованиями:

Когда мои мечты за гранью прошлых дней  
Найдут тебя опять за дымкою туманной,  
Я плачу сладостно, как первый иудей  
На рубеже земли обетованной<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Базили К.М.* Указ. соч. С. 410–411.

<sup>2</sup> *Белинский В.Г.* ПСС. Т. 11. С. 528.

<sup>3</sup> Л. Кацис в разговоре со мной высказал предположение, что под «владычицей Сиона» у Фета подразумевается еврейская «царица-суббота».

<sup>4</sup> *Фет А.А.* Стихотворения и поэмы. Л., 1986. С. 165, 230.

## Мертвая страна

Но как выглядел теперь этот край, восстановление которого еще только намечалось? Весь его облик, казалось бы, чудесно подтверждал евангельское предсказание, о котором вспоминает Норов: «И как страшно отзываются здесь, среди опустошения слова: “Се, оставляется вам дом ваш пуст”»<sup>1</sup>. Изречение это, в свою очередь, опиралось на ветхозаветные тексты, где кара за отступление от единобожия или от Торы предрекалась не только народу Израиля, но и его земле. Приведем одно из таких, весьма многочисленных пророчеств (разумеется, переосмысленных церковной традицией в христианском ключе):

И скажет последующий род, дети ваши, которые будут после вас, и чужеземец, который придет из земли дальней, увидев поражение земли сей, и болезни, которыми изнурит ее Господь: сера и соль, пожарище — вся земля; не засеивается и не произрастает она, и не выходит на ней никакой травы, как по истреблении Содома, Гоморры, Адмы и Севоима, которые ниспроверг Господь во гневе Своем и в ярости Своей. И скажут все народы: за что Господь так поступил с сею землею? какая великая ярость гнева Его! (Втор. 29:22–25).

Среди этих «чужеземцев» встречалось теперь все больше русских, включая непомерно любознательных офицеров генштаба, вроде подполковника Львова и капитана Дайнези, которые изучали эту местность в 1830-е гг.<sup>2</sup> Что касается паломников, то число их «в 1820 г. уже доходило до 200, а в сороковых годах — до 400 человек в год»<sup>3</sup>. Те из них, кто описал свое путешествие еще до Норова<sup>4</sup>, с ужасом и умилением подтверждают полное осуществление библейских пророчеств. Русские читатели получали это подтверждение и со стороны, из иностранных источников. Вот,

---

<sup>1</sup> Норов А. Указ. соч. С. 100.

<sup>2</sup> См.: Сирия и Палестина в описаниях русских путешественников... С. 173 сл. К началу 1840-х гг., после того как Мухаммед Али вернул эти территории Турции, русская военная разведка приостановила здесь свою активность, но гражданские и духовные инстанции продолжали собирать информацию.

<sup>3</sup> Романов Б.Н. Звезда Ерусалима// Ветка Палестины. Стихи русских поэтов об Иерусалиме и Палестине. М., 1993. С. 14.

<sup>4</sup> Перечень этих предшественников Норова см. в рецензии на его книгу // Литературные прибавления к «Русскому инвалиду». 1838. № 40. С. 790.

например, как описывал в 1831 г. Страну Израиля и ее главный город французский путешественник Мишо:

Иерусалим не обманывает взора: он не прекрасен ни издали, ни вблизи; отнимите немногие памятники, немногие башни, и вам представится вид самый скучный. Эта огромная куча каменных домов, которых плоские крыши оканчиваются маленькими куполами; темно-дикий цвет этих однообразных громад, печальное их выражение, каменистая и бесплодная почва, окружающая городские стены, в которых, кажется, только и есть, что гробницы, над головою пустынное небо, где часто ни одна птица не пролетит на обширном пространстве, — все вместе составляет такую картину, на которой грусть и одиночество рисуются в самых мрачных оттенках. Войдете в Иерусалим, — какая мгла! Узкие темные улицы; развалины огромных базаров, в которых местами встречается еврейский, греческий или армянский купец; табачные лавочки, содержимые мусульманами; обвалившиеся гостиницы, где заезжий аравитянин спит на полу возле своего коня; целые части города совсем пустые; брошенные дома, пустыри, поросшие травой или заваленные нечистотами и щебнем; плющ и малорослые пальмы, выходящие из расщелин; на улице белый или красный халат мусульманина, и за ним темная епанча райи или покрывала женщин, которые спешат как беглянки, — вот внутренность Иерусалима! Нет ни веселья, ни шума, ни движения: точно обширная тюрьма, где дни так же безмолвны, как ночи ужасны, — или лучше необозримый монастырь, в котором все живущие беспрестанно на молитве.

Части Иерусалима похожи на отдельные города, разлученные верою и обычаями. Детям Израиля, получившим в удел самые негодные места во всех городах востока, не привольнее и в столице Соломоновой. Вокруг *Харам-эль-Йеуд*, или Жидовской улицы, простирается большой пустырь, который можно было бы назвать стоком нечистот со всего Иерусалима: тут целые кучи лошадиных, ослиных и собачьих трупов и костей, смешанных с черепками битой посуды, и вонючие испарения поднимаются отсюда беспрестанно. Иноземец, проезжая этим полем истребления, невольно спрашивает — за какое преступление заточен народ в подобное обиталище? Должно прибавить, что тут же велено жить и прокаженным.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> БдЧ. Т. 10. 1835. С. 19–20. Отдельное (сокращённое) русское издание книги появилось позже: Очерки Иерусалима, Вифлеема, Вифании, Иордана, Пустыни св. Иоанна, Монастыря св. Саввы, Хеврона и других святых окрестностей. Из переписки о Востоке *Мишо* и *Пужеле*. Издание украшено восемью отлично лито-

Хотя русская литература охотно рисует столь же мрачные сцены хаоса и запустения<sup>1</sup>, она по большей части лишена того сострадания к современным евреям, которое выказывают, например, Ламартин и другие западные путешественники; вернее, к состраданию всегда примешиваются суровые попреки. Одно из гуманных исключений — строки, вошедшие в стихотворение Н. Гогниева «Певцу еврейских мелодий», где описан «суд небес» над Землей Обетованной, опустошенной и захваченной мусульманами:

...И слух склонил к тебе Сион!  
 Но в диких звуках песнопенья  
 Не гимны славы слышал он,  
 Но песнь печальную паденья!

Пришельца дальных, диких мест  
 Он слышал вопль неумолимый,  
 Как вопли чад своих окрест  
 Пылавшего Иерусалима!

Тот край родной твоим мечтам  
 Своей красою погребальной...  
 Там всюду тихо! всюду там  
 Опустошенья след печальной.

Ливан заглох. На высотах  
 Сынов Египта слышны клики!  
 На иорданских берегах  
 Пасет араб верблюдов диких!

---

графированными видами... СПб, 1837. (Кстати, добрая половина этих «видов» — гробы и гробницы.) Тогда же БдЧ (1837, т. 24) напечатала весьма положительную рецензию на «эту красивую и занимательную книгу». Переводились и ещё более роскошные сочинения — такие, как «Палестина и места, освящённые мучением и страданиями апостолов. Сорок восемь живописных видов, по рисункам Гардинга, Турне и других знаменитых художников, с присовокуплением карты Земли Обетованной и плана города Иерусалима». Пер. с франц. Н. Бобылева: В 4 ч. М., 1838.

<sup>1</sup> Иногда из мертвенности Палестины в русской периодике делались довольно экстравагантные выводы практического свойства. Рецензируя книгу А. Норова, БдЧ с ужасом пересказывает его описание Мертвого моря, «наполненного отвратительною водою и окруженного асфальтовыми источниками, в которые, во время бегства своего, попадали князья Содомы и Гоморры, где они навсегда завязли. Мы упоминаем об этом обстоятельстве только потому, что некоторые хотят вводить у нас асфальтовые тротуары». — БдЧ. 1838. Т. 30. С. 9.

Средь зеленеющих долин,  
 Под сенью пальм уединенных,  
 Свирепый рыщет бедуин,  
 Жилец Солима стен священных...<sup>1</sup>

Все помнят хрестоматийные строки из лермонтовского «Спора» (1841): «Вот у ног Ерусалима, / Богом сожжена, / Безглагольна, недвижима / Мертвая страна». Однако совершенно тождественные картины дают и те русские авторы, что опираются на реальные путевые впечатления. Комментируя приводимую ею реплику из А.Н. Муравьева, посетившего Палестину в 1835 г., Е. Романовская замечает: «Главный мотив этого описания — смерть всего, что связано с древней еврейской жизнью после появления христианства»<sup>2</sup>. Прибавлю сюда цитату из рассказа Гребенки «Иерусалим» (1846), уже упоминавшегося в начале книги: «...Страшно проклятие Бога! Пуст Иерусалим и печальна сторона его <...> Чем более мы приближались к Иерусалиму, тем страна делалась бесплоднее: везде голые красноватые камни, песок, кое-где уродливые маслины, почти без листьев, инде колючий куст алоэ; все безжизненно, уныло, в какой-то мертвящей и торжественной неподвижности свидетельствует о гневе Божиим, простертом над местом страдания и смерти Спасителя. Так вот библейская земля, кипящая медом и млеком! Где же, великолепный Сион, твои тенистые леса, многоводные потоки, обширные виноградники, ароматные рощи, которых бальзам ценился вдвое дороже золота?»<sup>3</sup>

Можно напомнить, наконец, что в феврале 1848 г. паломничество на Святую Землю совершил Гоголь (под покровительством Базили, который сопровождал его в поездке). Через два года, в ответ на просьбу Жуковского, работавшего тогда над «Агасфером», он излагает ему свои впечатления — весьма безотрадные. Современных еврейских переселенцев он вообще предпочел не заметить — в вымершей Иудее Гоголя занимают разве что их библейские предки:

<sup>1</sup> Сын отечества, 1840. Т. 1, № 1. С. 33–34. В стихе «Сынов Египта слышны клики» подразумевается тогдашняя политическая ситуация — правление египетского паши.

<sup>2</sup> *Romanovskaja H.* О некоторых знаковых ситуациях русских паломничеств (I половина XIX в.) // *Jews and Slavs. Vol. 10. Semiotics of Pilgrimage. Jerusalem, 2003.* P. 213.

<sup>3</sup> *Гребінка Є. П.* Указ. соч. Т. 3. С. 444.

Друг, ты требуешь от меня изображений Палестины со всеми ее местными красками в таком виде, чтобы они могли послужить в пользу твоему «Вечному Жиду». Знаешь ли, какую тяжелую ты мне задал задачу? <...> Что может сказать поэту-живописцу нынешний вид всей Иудеи с ее однообразными горами, похожими на бесконечные серые волны взбурившегося моря? Все это, верно, было живописно во времена Спасителя, когда вся Иудея была садом и каждый еврей сидел под тенью им насажденного древа, но теперь, когда редко-редко где встретишь пять-шесть олив на всей покатоности горы, цветом зелени своей так же сероватых и пыльных, как и самые камни гор, когда одна только тонкая плева моха да урывками клочки травы зеленеют посреди этого обнаженного, неровного поля камней, да через каких-нибудь пять-шесть часов пути попадется где-нибудь приклеившаяся к горе хижина араба, больше похожая на глиняный горшок, печурку, звериную нору, чем на жилище человека, как узнать в таком виде землю млека и меда? Представь же себе посреди такого опустения Иерусалим, Вифлеем и все восточные города, похожие на беспорядочно сложенные груды камней и кирпичей; представь себе Иордан, тощий посреди обнаженных гористых окрестностей, кое-где осененный небольшими кустиками ив; представь себе посреди такого же опустения у ног Иерусалима долину Иосафатову с несколькими камнями и гротами, будто бы гробницами иудейских царей. <...> Повсюду и на всем видел я только признаки явные того, что все эти ныне обнаженные страны, и преимущественно Иудея (ныне всех бесплоднейшая), были действительно землей млека и меда. По всем горам высечены уступы — следы некогда бывших виноградников, и теперь даже стоит только бросить одну горсть земли на эти обнаженные камни, чтобы показались на ней вдруг сотни растений и цветов: столько влажности, необходимой для прозябання, заключено в этих бесплодных камнях! Но никто из нынешних жителей ничего не заводит, считая себя кочевыми, переходящими, только на время скитающимися в сей пораженной Богом стране<sup>1</sup>.

«Свирепые бедуины», как и само состояние края, долго пугали паломников, и еще в 1838 г. ЖМНП, комментируя путешествие Норова, по праву восторгается его отвагой: «Но чего не победит твердая воля христианина, подкрепляемого верою!»<sup>2</sup> Вероят-

<sup>1</sup> Письмо от 28 февраля 1850 г.: *Гоголь Н.В.* ПСС. Т. 14. С. 167–169.

<sup>2</sup> ЖМНП. 1838. Т. 20. С. 171. Ср. аналогичный отзыв в «Литературных при- бавлениях к «Русскому инвалиду». 1838. № 40. С. 791. Уважение к Норovu поддер-

но, еще тверже была воля у тех евреев, которые не просто наведывались, а навсегда переселялись в эту страну. Однако в русских паломнических зарисовках их репатриация дается как символ самой ветхозаветности или обветшалости, как трогательное, но бессмысленное возвращение дряхлого и духовно слепого еврейства к своему последнему приюту. «Удрученные летами, преступные и слепотствующие сыны Израиля доселе стремятся со всех концов земли, чтобы сложить прах свой в виду Сиона», — возглашает Норв<sup>1</sup>. Полутрупы сползаются к родным могилам — к Иерусалиму, предназначенному, по выражению Муравьева, оставаться «скопищем смерти»: «Трогательно видеть, — пишет он, — сих прежних властителей Земли обетованной, стекающихся странниками в преклонных летах с концов вселенной в чуждую им родину, чтобы дорогою ценою купить в ней от иноплеменных тесный уголок для успокоения костей своих и часто чтобы доживать в жестоком уединении еще долгие годы для малой горсти отечественного неблагодарного праха, без коего нет успокоения для их плоти». «Так громкий во псалмах Сион обратился в груды развалин и гробов»<sup>2</sup>.

Даже столь сердобольный путешественник, и тот верит, что мертвецы Сиона восстанут из гробов лишь для ужасающей кары, уготованной им за распятие Иисуса. В 1835 г. Муравьев заканчивает свою статью «Вечер в Петергофе» упоминанием о Иосафатовой долине, которую он видел, прощаясь с Иерусалимом и в которой состоится Страшный Суд. Следуют заключительные — стихотворные — строки, где автор торжественно подводит мрачный итог еврейской истории и самой этой стране:

Юдоль плачевная, юдоль суда,  
 Где вспрянут осудившие Христа,  
 Во звуке их встревоженных костей,  
 И в ужасе о слепоте своей!  
 Юдоль плачевная, на дне твоём  
 Все ныне спит глубоким мертвым сном,  
 Сухой Кедрон в числе их! — над тобой  
 В вечерний час, как саван гробовой,  
 Лежит поруганного храма тень!

---

живалось тем обстоятельством, что путешественник был калекой (он потерял ногу в Бородинском сражении).

<sup>1</sup> Норв А. Указ. соч. С. 122

<sup>2</sup> Цит. по: *Romanovskaja H.* Op. cit. P. 213.



Земное все прешло в судьбе твоей:  
Из стольких будущих для мира дней —  
Один тебе остался — судный день!<sup>1</sup>

Норов превращает иерусалимских евреев в некое подобие троглодитов или ходячих мертвецов, ютящихся во тьме, под руинами собственного величия:

Мы вошли в квартал евреев. Находясь в Иерусалиме уже около месяца, я еще не встречал ни одного еврея. Владыки земли Израилевой обитают между Сионом и Мориею в смрадных мазанках или под теми подземными сводами, которые вероятно служили основанием чертогов времен Соломона. Даже в своем квартале евреи ищут укрыться при виде чужестранца.

Физическая и духовная мгла, окутывающая их библейские штудии, ассоциируется у него с *покрывалом Моисея* — вопреки расположению самого Норова к Ветхому Завету как подготовительной ступени, ведущей евреев к Евангелию, и его же оптимистическим прогнозам. Оказывается, этот жестоковыйный народ по-прежнему, как в седой древности, отвращает свой взор от сияния истины.

Во мраке их подземелий лампы не угасают перед книгами Ветхого Завета. «Доныне, когда читают Моисея, покрывало лежит на сердце их» (2 Кор. 3:14–15) <...> Утомленные беспрестанною борьбою с укоряющею их истиною Писания, если они выходят подышать воздухом на террасы своих бедных жилищ, взоры их устремляются попеременно то на Сион, то на гору храма Соломонова, с которых они равно изгнаны; но они отклоняются от вида двух куполов, осеняющих Голгофу и где их ожидает спасение! Не тот ли это народ в нравственном отношении, о котором говорил Иисус: «Исследуйте писания: ибо вы сами думаете чрез них иметь жизнь вечную; а они свидетельствуют о Мне!» Не тот ли, о котором говорит Исая: «слухом услышите и не уразумеете; и очами смотреть будете и не увидите (эта цитата входит у Норова и в эпиграф к данной главе, повествующей о евреях. — *М.В.*), ибо огрубело сердце людей сих, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их».

---

<sup>1</sup> Московский наблюдатель. 1835. № 7. С. 500.

Описывая Западную стену — уцелевшую из тех, что ограждали некогда Второй Иерусалимский Храм (он путает его с более древним храмом Соломона), или т.н. Стену Плача, — Норов отмечает, что «несколько лет назад евреи получили за значительную сумму дозволение от мусульман приходить туда читать молитвы и орошать слезами эти малые остатки от ограды Храма!». И прибавляет с суеверным пафосом: «День, в который они обыкновенно туда собираются, Пятница! Тот самый, в который Искупитель мира, ими распятый, предал дух Свой на кресте, моля небесного Отца за врагов своих!»

Норов не знает, что пятничный вечер — это просто начало святого субботнего дня: ведь у евреев, в согласии с Быт. 1:5, отсчет суток начинается с вечера; Иисус же был распят именно в пятницу, до наступления еврейской субботы.

Как и многих других наблюдателей, включая рецензентов его книги, Норова поражает визуальное единство еврейского национального облика, пронесенное сквозь тысячелетия и связующее современность с эпической древностью, а Новый Завет — с Ветхим. В его зачарованности различимы проблески протестантских упований:

В наружном отношении не тот ли это самый народ, чей облик начертан на вековых стенах стовратных Фив более нежели за тысячу лет до Р.Х.? Я никогда не забуду, как я был поражен удивлением, когда, бродя по исполинским развалинам Карнака, я нашел случайно изображение одного из египетских фараонов, попирающего олицетворенное царство Иуды; оно представлено в виде простертого под его мощной пятою еврея. Лицо израильянина есть точный отпечаток народа еврейского нашего времени. Как не задуматься о таинственной судьбе этого избранного и отверженного народа, который остается почти одинаковым от Моисея и донныне и который, если очами узрит, слухом услышит и сердцем уразумеет, может из глубочайшего уничижения стать наряду с первыми народами мира <...> Гордый победитель Израиля сам уже обезглавлен временем. Он и исполинское царство его стерты с лица земли, а сыны попрадного им народа все еще существуют без изменений<sup>1</sup>.

В 1842 г., однако, СП вносит живительный диссонанс во все эти величавые картины и погребальные песнопения. С опоздани-

---

<sup>1</sup> Норов А. Указ. соч. С. 254–259, 261.

ем реагируя на меняющуюся ситуацию, газета публикует переводной материал, дающий абсолютно иные зарисовки иудейского Иерусалима, из которых следует, что говорить о стагнации или о кончине «ветхого Израиля» явно преждевременно. Автор — католический монах, отнюдь не страдающий чрезмерным юдофильством. Евреям он, как принято, вменяет в вину алчное ростовщичество, но сразу же указывает на их добродетели: эрудицию, заботу о детях, трудолюбие и чувство собственного достоинства. Статья так и называется — «Нынешние иерусалимские евреи»:

Любопытные подробности о нынешнем еврейском населении Иерусалима, которые передаем нашим читателям, заимствованы из странствия в этот город и на Синай бывшего траписта Марии Иосифа Жерамба (в 1831, 1832 и 1833 годах). <...> О евреях же собственно говорит он следующее: «Евреи, живущие в Иерусалиме, вообще не тамошнего происхождения; многие из них происходят от знаменитых предков, и местные духовные всегда находят у них пособие, хоть и за большие проценты. Евреи эти, благодаря своей зажиточности, одеваются гораздо опрятнее, чем прочие обитатели Иерусалима. Одежда их даже щеголевата, что бывает преимущественно заметно в субботу. В этот день женщины бывают одеты еще щеголеватее, чем мужчины; но они, так же как и турчанки, никогда не показываются публично без покрывала. Впрочем, в Иерусалиме ходят без покрывала одни только чужестранки, прибывшие сюда помолиться святым местам. И здесь евреи совершенно неизменно сохраняют тот характеристический отпечаток, который столь резко отличает их от других наций и которого не могут изменить ни время, ни место. И здесь еврей все-таки остается евреем: корыстолюбие его всегдашний кумир. Он покинул страну, в которой родился, для того, чтобы умереть здесь; он обращает взор свой к месту, где существовал храм, и, проливая слезы о разрушении Святого Града, дает деньги займы не иначе как за разорительные проценты. Однако иерусалимские евреи довольно образованны. Они знают много языков и почти все говорят по-испански и по-итальянски. На воспитание детей своих они обращают большое внимание. Наставники в школе, которая учреждена при синагоге, занимаются образованием своих питомцев весьма ревностно... Я не видал ни одного еврея, который просил бы милостыни или был бы одет в рубище. Это не столько происходит от помощи, оказываемой богатыми бедным, сколько от трудолюбия. Здешний еврей деятелен, он иногда торгует, где-нибудь на камне, такими безделушками, что трудно понять,

как можно выручить что-либо подобным торгом. Но он все-таки торгует, чтобы достать себе хоть кусок насущного хлеба; торгует, предпочитая это нищенствованию.

Евреи занимаются всякими промыслами, всякими ремеслами. Мой жестяных дел мастер еврей, и так как мне нужно много футляров и ящиков из белой жести для помещения туда дорогих вещей, то я часто вижу с ним и при каждом свидании изумляюсь его неутомимому трудолюбию... В числе иерусалимских евреев я встречал таких, которые не только были прекрасны собою, но и отличались удивительным выражением лица. Меня также поразила привлекательный вид детей их. Те из этих детей, которых я видел в синагоге, имеют благородный вид, чего я не ожидал никоим образом. Особенное свойство здешних евреев составляет учтивость: она резко отличается от грубого обращения прочих жителей. Тот, кто запутался в Иерусалиме или ищет какой-либо улицы, может быть уверен, что какой-нибудь еврей непременно вызовется и проводит его. Еврей здешний столь горд, что не попросит за это платы; однако он и не так бескорыстен, чтобы не желать получить ее, а потому, по окончании пути, он, наверное, будет посматривать на руки и на карманы того, кому оказал услугу».

Затем следует непривычный комментарий к традиционной теме жалкого и запущенного еврейского квартала, памятной русскому читателю по книге Мишо и Пужеле. Согласно Жерамбу, убожество главной иерусалимской синагоги — всего-навсего маскировка, призванная уберечь ее от алчности мусульманских правителей:

«Отвратительный вид главной синагоги их, места, предназначенного для сбора столь великого множества евреев, стекающихся в Иерусалим из всех стран мира, изумил меня. Синагога эта — обширное деревянное здание <...> Но опрятность одежды тех, кои находились в синагоге, к изумлению моему, резко отличалась от неопрятности сей последней. Сначала я не мог понять сего противоречия; но потом объяснил его себе тем, что евреи, может быть, опасаются казаться богатыми и что в стране, подвластной деспотической воле паши, для которого нет ничего незаконного, эта мера благоразумна».

Статья завершается очередным напоминанием о еврейской коммерческой активности:

«На рынке у евреев можно найти все, что угодно: шелковые товары из Франции, сукна из Германии, драгоценные камни и проч. Только надобно остерегаться, чтобы не заплатить за товар вдвое дороже того, чего он стоит»<sup>1</sup>.

Проблема заключалась, однако, вовсе не в самой способности евреев к выживанию в родной стране. Несмотря на их тогдашнюю нелюбовь к земледелию, у англосаксонских поборников репатриации в этом не было никаких сомнений — вопреки католическим или русским авторам, живописавшим «гибель Сиона» и агонию еврейства. Если русские писатели всецело опирались на сбывшиеся библейские пророчества об изгнании и разрушении Израиля, то протестанские протосионисты уповали и на альтернативные предсказания (вошедшие, кстати, в современные молитвы, которые возносятся в израильских синагогах, празднуя День независимости):

Господь Бог твой возвратит пленных твоих и умиласердится над тобою, и опять соберет тебя от всех народов, между которыми рассеет тебя Господь Бог твой. Хотя бы ты был рассеян [от края неба] до края неба, и оттуда соберет тебя Господь Бог твой, и оттуда возьмет тебя, и приведет тебя Господь Бог твой в землю, которую владели отцы твои, и получишь ее во владение (Втор. 30:3—5).

И застроит пустыни вековые, и восстановит древние развалины, и возобновят города разоренные, оставшиеся в запустении с давних родов (Ис. 61:4).

В России подобные тексты цитировать не любили, а если их и использовали, то приспособивая к собственным гомилетическим нуждам. Так, выступая с речью «Общее и частное в законоведении» в Киеве, на торжественном заседании Университета св. Владимира, проф. С. Орнатский (тот самый юрист, что противопоставлял устаревшему иудейскому закону христианскую благодать) приписал Николаю Павловичу не только функции Творца из Книги Бытия, но и тот подвиг возрождения заброшенной земли, который у Исаяи предстоит совершить народу Израиля по возвращении на родину. Действительно, именно эти ветхозавет-

---

<sup>1</sup> СП. 1842. № 255. Стоит прибавить, что автор, барон де Жерамб, был небезызвестен в России, куда он эмигрировал после Французской революции. До того, как стать траппистом, он сражался с Наполеоном в составе антифранцузской коалиции. См.: Записки графа М.Д. Бутурлина... Т. 1. С. 30.

ные цитаты четко опознаются в монархическом акафисте Орнатского, восславившего «сладкие плоды Законодательной мудрости нашего Правительства» в той империи, «где, по мановению Самодержавного Монарха, *новые грады восстают из небытия и оживляют пустыни; где грады древние воскресают из полубытия к бытию совершенному*, к деятельности, знаменующей присутствие духа жизни в обществе их обитателей»<sup>1</sup>.

Что касается клерикальных изданий, то они никак не реагировали на пробудившиеся надежды, связанные с еврейской репатриацией, а по-прежнему твердили, что Израиль никогда не восстанет к жизни. В 1847 г. «Христианское чтение» сорокастраничную статью, посвященную Ветхому Завету, заканчивает словами о том, что «народ, предавший смерти истинного Мессию... лишился навсегда своего политического бытия»<sup>2</sup>.

## Сионистская публикация Н. Полевого

Для тогдашних польско-российских евреев ветхозаветные обетования тоже имели принципиально другой смысл, чем для их англосаксонских доброжелателей, соединявших идею возвращения в Сион с надеждой на второе пришествие Христово. Иудейские ортодоксы уповали на своего собственного Мессию, в ожидании которого им надлежало предаваться покаянию и молитвам, неукоснительно соблюдая все предписания Торы. Вопреки протосионистскому пафосу протестантских миссионеров, любая попытка самовольно «ускорить искупление» казалась им — как позднее политический сионизм Герцля — невыносимым кощунством (да и либеральные еврей-ассимиляторы на Западе к подобным утопиям относились столь же враждебно, хотя и по иным соображениям). Те, кто поселился на Святой Земле, как бы олицетворяя собой эти мессианские чаяния, поддерживали тем самым неразрывную связь еврейского народа с Сионом. Многие действительно приезжали сюда лишь для того, чтобы, проведя в молитвах остаток дней, упокоиться потом на родине, возле праотцев.

Евреи диаспоры, в свою очередь, считали своим долгом помогать тем, кто в условиях мусульманского гнета, поборов и сег-

---

<sup>1</sup> ЖМНП. 1839. ч. 23. С. 194–195.

<sup>2</sup> О религии патриархальной // Христианское чтение. 1847. Т. 2. С. 406.

репатриации, жил и молился за них в Стране Израиля. Несмотря на свою экономическую активность, подмеченную Жерамбом, местная община все же продолжала существовать главным образом за счет добротных даяний, которые собирали для нее отовсюду «иерусалимцы» («ерушальмим»), разъезжавшие с этой целью по всему еврейскому миру и рассказывавшие о Сионе. Постоянно наведывались они и в Россию, и этот отток денежных средств из империи вызвал, видимо, некоторую тревогу у Базили, писавшего о палестинских евреях: «Предположительно можно думать, что 25 000 руб. сер. доставляется им из России чрез поклонников и раввинов, наряжаемых на сбор»<sup>1</sup>.

Помимо убытка для казны, сама эта ностальгия по Святой Земле и мессианские надежды на репатриацию, стимулировавшиеся эмиссарами, раздражали маскилов, которые стремились в союзе с администрацией аккультурировать евреев прямо на месте, без всякого Сиона. Показательны поэтому резкие выпады автора статьи в БдЧ по адресу этих посланцев: те всего лишь выкачивают деньги из России, и вообще «опытом доказано, что редкий из ерушальмов не принадлежит к числу записных обманщиков»<sup>2</sup>. Если в Англии протосионистские мыслители пропагандировали среди «израильтян» Библию именно для того, чтобы побудить их к репатриации, то в России попытки вернуть их к Писанию, оторвав от Талмуда, преследуют обратную цель — приблизить евреев к христианским ценностям местного, русского общества. Здесь господствовало мнение о безусловной обреченности исторического еврейства.

Между тем в 1839 г. «Сын отечества» переводит статью «Судьба еврейского народа» — обширные выдержки из протосионистской книги лорда Линдсея, воздерживаясь при этом от комментариев (если только их напрямую не пресекла цензура; история публикации тоже нуждается в специальном изучении). Восторженно живописуя «общее притяжение» к Святой Земле, Линдсей прозревает в нем близящееся исполнение древних обетований (соответствующие библейские цитаты переводчик дает, естественно, в канонической церковнославянской версии):

Жребий бросил нас в чудные времена. Мы как будто достигли на нашем пути горы Фасги и с ее вершины различаем туманные

<sup>1</sup> Базили К.М. Указ. соч. С. 409.

<sup>2</sup> Польские евреи // БдЧ. 1838. Т. 28. С. 77.

очерки грядущих событий. Что же замечательного видим мы теперь? То, что поток внимания, кажется нам, стремится опять особенно от Запада к Востоку, как будто дух Моисея, сподобившегося узреть обетованную землю с верою и чистою радостью, проявляется у народов. Все, что касается Святой Земли, слушают и читают с жадностью; виды ее, древности, прошедшая история и будущая судьба одинаково занимают путешественника и духовного. Сотни странников ходят по священной земле, по которой ходил Богочеловек в давно прошедшие времена. Иерусалим опять сделался центром общего притяжения; любопытные и набожные стекаются туда ежедневно изо всех частей Европы и даже Америки, как будто исполняя ревностно предвещание Господа Святому граду: «За сие, яко был еси оставлен и возненавиден, и не бе помогающего ти, положу тя в радость вечную, веселие родом родов» (Ис. 60:15).

Само запустение этой земли лишь воодушевляет английского автора. В отличие от русских паломников, он видит в нем не знак вечной отверженности Израиля, а подтверждение ветхозаветного пророчества, которое связало эту кару с исполнением заповеди о седьмом, субботнем годе, когда земля должна была отдыхать: «Когда вы будете в земле врагов ваших, тогда удовлетворит себя земля за субботы свои; во все дни запустения будет она покоиться, сколько ни покоилась в субботы ваши, когда вы жили на ней» (Лев. 26:34–35). Если столь наглядно сбылось одно пророчество, значит, сбудется и другое. Линдсей пишет: «Почва, невзрытая трудами пахаря, наслаждается ныне своим днем субботы, но Эшколь, Башан, Шарон и Гилеад находятся там по-прежнему и ждут только времени, как нам единогласно говорят все описания, чтобы плодородием своим снова питать целые миллионы и увлажняться, как в древние времена, реками меда и млека...» Автор твердо уверен в том, что христианский «новый Израиль» немыслим без возрождения «старого» и его страны:

Не одних христиан занимают вопросы об ней: жадное любопытство наше разделяют и все евреи, уже не скрывая своих надежд, что недалеко то время, когда, по их крепкому убеждению, сбудутся слова: «Приложит Господь показати руку Свою <...> и соберет погибшие Израилевы, и расточенные Иудины соберет от четырех крыл земли» (Ис. 11:11).

Нет сомнения, что подобные надежды никогда не покидали разбросанных всюду детей Израиля. Новизна сих надежд состоит



ныне не в том, что они питают их, но в том, что они бесстрашнее прежнего объявляют их, и в том, что идеи и мольбы христиан и евреев несколько сходятся на ожидании осуществления пророчества о будущей славе нового Израиля <...> Большая перемена произошла в сердце тех, которые прежде преследовали, а ныне, напротив, стараются о временном и вечном мире еврейского народа. В Англии и Германии устраиваются общества с целью распространения между евреями истин Откровения, и беспрестанное увеличение числа членов лондонского общества доказывает всеобщее внимание публики к их правилам и заслугам. <...> Число евреев в Палестине увеличивается ежегодно и большими массами. Один английский путешественник недавно встретил множество евреев на пути в Палестину, и у всех их был один неизменный ответ, что они «идут умереть в земле отцов своих» <...> Многочисленные причины подстрекают их к такому желанию <...> но что бы ни побуждало к переселению еврейский народ, ослепленный невежеством, кто не увидит в сем факте безотчетное выполнение того верования древних патриархов, которое заставляло их молить о перенесении их костей в землю обетования. Во всех странах земли необыкновенный еврейский народ, страдания и бедствия которого неисчислимы, верует несомненно, как один человек, в окончание своих бедствий и возобновление древней славы Израиля.

Линдсей предлагает своему правительству взять под опеку процесс этой грядущей репатриации, с тем чтобы превратить еврейский народ на его родине в процветающее земледельческое сообщество. Такое возрождение края отвечает как политическим и экономическим, так и религиозным потребностям Англии, которая должна будет, раз и навсегда покончив с травлей еврейства, способствовать переходу его в христианскую веру на земле предков<sup>1</sup>.

Материал этот был напечатан, несомненно, по решению Николая Полевого<sup>2</sup>, который в то время был фактическим редакто-

---

<sup>1</sup> Записки лорда Линдсея о Палестине, или Судьба еврейского народа (из *The Quarterly Review*). Сын отечества и Северный архив. Т. 9. 1839. С. 163–204. См. также: *Crawford A.W.C., Lord Lindsay, Letters on Egypt, Edom and the Holy Land*. London, 1847. Vol. 2. P.71 ff. (Первое издание книги, на которое ссылается журнал, вышло в 1838 г.)

<sup>2</sup> Сам он, правда, довольно смутно представлял себе географию Палестины. Повествователь в его «Абадонне» (изд. 2. Ч. 3. СПб., 1840. С. 200) стремится душой «на берега Хеврона», — желание вряд ли осуществимое, если учесть, что город Хеврон (расположенный в горах, в совершенно безводной местности) никаких берегов не имеет.

ром журнала. Уместно вспомнить, что еще в 1826 г. его занимала идея создания «жидовского царства», что за год до статьи Линдсея он превозносил в БдЧ «святую, истинную религию евреев» и еврейскую поэзию, а через год поместил у себя в том же «Сыне отечества» юдофильские заметки своей сестры Авдеевой. Словом, тут (как и у Надеждина) вырисовывается пульсирующая умеренно филосемитская тенденция, ничуть не совпадающая с политикой правительства. Примечательнее всего сохраненные им в извлечениях из Линдсея указания на главенствующую роль польско-российского еврейства в процессе будущей репатриации: «В восточных областях Европы, месте сосредоточения еврейского народа, также не угасает чувство надежды их, что плен израильский приближается к своему окончанию». К этой фразе дается осторожное, но многозначительное редакционное примечание: «Наибольшее сосредоточение жидов находится в русских владениях; число их там показывают различно, но, по достоверному исчислению, доставленному нам, считают их в России около миллиона семисот тысяч душ». (Тогда как в Англии, на родине Линдсея, добавляет журнал, проживает лишь 30 тысяч.)<sup>1</sup> Вероятно, у Полевого, вынужденного занять в те годы, после запрещения в 1834-м его «Московского телеграфа», подчеркнута благонамеренную позицию, эта протосионистская установка была одним из реликтов былого оппозиционного западничества.

### **«Его надежда — ложь»: вечное изгнание**

Если официальная Россия не выказывает ни малейшей склонности к такому практическому решению еврейского вопроса, то и поэзия, как мы видели, довольствуется в лучшем случае обращением к чисто лирической или экзотической стороне этой модной темы. В остальном, русская культура отвергает или даже высмеивает еврейские национально-реставраторские чаяния. Хотя в 1829 г. болгаринская газета напечатала приведенную выше заметку о набожных бессребрениках Тивериады, аскетический облик этих подвижников оставался, скорее всего, непостижимой загадкой для редактора — юдофоба и корифея «торгового направ-

---

<sup>1</sup> Записки лорда Линдсея... // Указ. соч. С. 184.

ления». Сама ностальгия евреев по Земле Обетованной, далекая от понятных ему финансовых мотивов, настраивает Булгарина на юмористический лад. Именно под такой рубрикой — «Юмористика» — он и публикует у себя в газете рассказ, где сводит счеты с очередным своим литературным конкурентом, изобразив его в качестве графомана: тот

собирал у себя множество писак, имевших притязания на ум (как жиды имеют притязания на владение Иерусалимом) и писавших глупости, с ожиданием вдохновения, точно так же, как большая часть жидов плутует, в ожидании, пока они будут честными гражданами по возвращении в Иерусалим, на непременно жительство<sup>1</sup>.

У Шаховского роль насмешника принимает на себя мусульманин, который, чтобы поддразнить еврея, тоскующего по отчизне, даже величает опустевшую Землю Израиля «прекрасной»<sup>2</sup>. А у Кукольника к библейским грезам его романтической Рахили примешивается исконно национальное сребролюбие. Мечтая о возвращении на родину, та помышляет захватить с собой побольше богатств — очевидно, по примеру предков, которые обобрали египтян, уходя от них в Землю Обетованную.

С горних стран  
Пал туман  
На долины

И покрыл  
Ряд могил  
Палестины.

Прах отцов  
Ждет веков  
Обновленья.

Ночи тень  
Сменит день  
Возвращенья.

<sup>1</sup> Булгарин Ф. Вопиющая типографская буква // СП. 1833. № 141.

<sup>2</sup> «— Мы, бедные, рассеяны везде / И плачем по отчизне нашей. / — И плачете!.. Так она прекрасна». — Кн. Шаховской А.А. Керим-Гирей // Московский вестник. Ч. 3. №11. 1827. С. 243.

Загорит,  
Заблестит  
Свет денницы.

И орган,  
И тимпан,  
И цевницы,

*И серебро,  
И добро,  
И святыню*

*Понесем  
В старый дом,  
В Палестину<sup>1</sup>.*

Цитируя последние строки, в том же именно духе Достоевский в «Дневнике писателя» (глава «Еврейский вопрос») будет интерпретировать еврейскую мечту о репатриации, соединенную у него с национальной алчностью<sup>2</sup>.

По счастью, все упования Рахили совершенно беспочвенны. Об этой заведомой безнадежности еврейской ностальгии наставительно говорит, например, В. Красов в стихотворении «Еврей», напечатанном в 1833 г. в «Молве»:

Еврей, еврей, где твой Ерусалим?  
Куда бежал с прекрасного Востока?  
В твоих странах поклонники Пророка!  
Скажи, еврей, где твой Ерусалим?  
Ты не придешь ко храму Соломона,  
Не населишь земли своих отцов,  
Тебе не зреть высокого Сиона,  
Тебя забыл могучий Саваоф!  
Напрасно ты, рыдая, произносишь:  
«Ерусалим, Ерусалим!...»  
Еврей, ты неба не упросишь,  
Еговы гнев неумолим!  
И жизнь твоя одно воспоминанье

<sup>1</sup> Кукольник Н. Князь Холмский // ПСС: В 10 т. Т. 2. С. 416. О еврейской теме в этой пьесе (включая комментарий к песне Рахили) см. также: Левитина В. Русский театр и евреи. Иерусалим, 1988. С. 34–39.

<sup>2</sup> Достоевский Ф. М. ПСС. Т. 25. Л., 1983. С. 82.

О пламенной, восточной стороне...  
 И ты на миг, на миг, как в сладком сне,  
 Забудешь грусть свою и горькое изгнание! —  
 <...>  
 Где ж дивный храм, где вы, Востока девы?  
 Увы исчезло все, как благодатный сон,  
 Замолкли звучные напевы,  
 Туманен сумрачный Сион!..  
 Разбит псалтирь, не слышен гул тимпана,  
 Печален вид прекрасных стран,  
 Святые воды Иордана  
 Поют коней магометан!  
 Еврей, какую ты судьбою  
 На Севере, зачем сюда бежал,  
 Зачем с прекрасною расстался стороною,  
 Скажи, еврей, чего здесь ожидал?  
 Чья грудь тебя приветливо согреет?  
 Ты век гоним, ты низок сердцем стал,  
 И над тобой проклятье тяготеет...  
 Увы, еврей, ты Бога распинал!..<sup>1</sup>

Вообще, эта обреченность еврейства и несбыточность его чаяний — нередкий мотив тогдашней русской поэзии. Так, Перля, героиня Бёрнета, сравнивает свой народ с прахом, который никогда не воспрянет к жизни:

Не встанет он! Упавший с древа плод  
 На дерево родное не взойдет!  
 Сгниет в траве бессилья и забвенья!  
 На плод, когда-то небу дорогой,  
 Прохожий кинет гордый взгляд презренья, —  
 Его затопчет пыльною ногой!

Да; твой союз расторгнут с небесами,  
 Ты изменил величью своему!  
 Ты возлюбил ничтожество и тьму  
 И обнищал духовными красами.  
 Проклятья сын! ответствуй, где твой царь,  
 Где родины божественная нива?

---

<sup>1</sup> Молва. 1833. № 39. С. 153–154. Приношу искреннюю благодарность К. Бурмистрову, указавшему мне на этот текст.

Певцы и храм, пророки и алтарь, —  
Все умерло! В одних писаньях живо<sup>1</sup>.

Думаю, уместно будет закончить эту провидческую подборку цитатой из последней поэмы Жуковского «Агасфер. Странствующий жид» — той самой, для которой Гоголь, по просьбе автора, запечатлел мрачные виды Святой Земли. Герой поэмы, кающийся грешник, постигший — увы, с трагическим запозданием — истину христианства и отрекшийся от своего народа, так говорит о нем:

Но мне он был уже чужой; он чужд  
И всей земле был; не могло  
Его ничто земное ни унижить,  
Ни возвеличить: он, народ избранный —  
Народ отверженный от Бога был;  
На нем лежит печать благословенья — он  
Запечатлен проклятия печатью;  
*В упорной слепоте еще он ждет*  
*Того, что уж свершилось и вновь*  
*Не совершится...*

Возможно, эти последние строки Жуковскому подсказала книга Базили, с которой познакомил его Гоголь. Базили порицает в ней еврейскую «ветхозаветную ученость, *отлученную от пророческого света* и мертвую *ожиданием в будущем тех таинственных событий, кои уже сбылись*»<sup>2</sup>.

Герой Жуковского в том же духе продолжает обличать еврейский народ:

...он в своем безумстве  
Не верует тому, что существует  
Им столь желанное и им самим  
Отвергнутое благо; и его  
Надежда ложь, его без смысла вера.  
От плачущих я тихо удалился  
И, с трепетом меж камней пробираясь,  
Не узнавал следов Ерусалима<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> БдЧ. 1837. Т. 24. С. 6.

<sup>2</sup> Базили К.М. Указ. соч. С. 411.

<sup>3</sup> Жуковский В.А. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1980. С. 437–438.

В сущности, такой же категорически негативистский подход предопределил и последующее неприятие православным клиром, как и самим русским обществом, декларации Бальфура<sup>1</sup>, а затем ненависть советской власти к сионизму, в котором она усматривала вызывающую альтернативу своим мессианским амбициям. Вражда эта, в конечном итоге, восходит к тем же догматическим представлениям о судьбе Сиона, что воодушевляли русских романтиков — и потерпели столь поучительный крах.

---

<sup>1</sup> См. Будницкий О.В. Российские евреи между красными и белыми (1917–1920). М., 2005. С. 413–437; Lokshin A. «Еврейское царство на святой земле»? Отношение Российского Палестинского общества к Декларации Бальфура // Jews and Slavs, Vol. 17, 2006. P. 11–25.





**ГЛАВА 10.**  
**НАРОД БЕЗ ОТЕЧЕСТВА: ЕВРЕИ В РОС-**  
**СИИ 1840-х гг.**



## Новая политическая и экономическая ситуация

В 1840-х гг. и почти до самого конца николаевского царствования неуклонно ухудшается положение евреев России, подпавших под розги полицейского просвещения и армейского православия. Репрессии (о многих из которых сперва не помышляли Уваров и Киселев<sup>1</sup>) нарастают во всех сферах. Даже подчеркнуто сдержанный Петровский-Штерн признает, что «в конце 1830-х крещение евреев представлялось Николаю началом и концом решения еврейского вопроса». Согласно данным, приведенным в его книге, всего с 1827 по начало 1840 г. подверглись крещению уже почти 40% кантонистов; но процесс этот пока что варьировался в зависимости от местных условий и усердия как духовенства, так и тех или иных армейских начальников. Как всегда в николаевской России, диктат центра и его напористые инициативы тормозились хаосом и разнобоем, отличавшим действия исполнителей. «Курс на поголовное крещение кантонистов из евреев, — продолжает Петровский-Штерн, — был взят позже, на рубеже 1842–1843 гг. На этот раз инициатива исходила непосредственно от царя. 18 февраля 1842 г. он повелел разослать “секретно,

---

<sup>1</sup> См.: Гессен Ю. Указ. соч. Т. 2. С.100–101, 109–110. По поводу основополагающего меморандума Киселева Станиславски пишет: «Несмотря на традиционность киселевского диагноза, его рецепт был революционным. Впервые высокопоставленный российский чиновник (official), пользующийся доверием царя, пришел к выводу, что репрессивными методами невозможно разрешить еврейскую проблему в России». — *Stanislawski M.* Op. cit. P. 44. На практике, однако, все ограничилось именно репрессиями.

циркулярно” распоряжение, сводящее проблему крещения евреев к формальной процедуре, не требующей никаких особенных усилий со стороны командиров кантонистских батальонов <...>. На практике это означало, что к миссионерской кампании подключались все воинские начальники. Они получали полную свободу действий, не ограниченную ни контролем со стороны вышестоящего начальства, ни ответственностью с их стороны. В это же время происходит крутой поворот в отношении евреев империи в целом, связанный с решительными попытками Николая преобразовать русское еврейство. Решение о крещении кантонистов было частью это преобразовательного процесса»<sup>1</sup>.

Посильное сопротивление николаевской политике оказывали даже кое-какие российские маскилы, о чем свидетельствует выбор книги, которую в 1842 г. перевел в Одессе с немецкого Б. Бертензон. Это была историческая повесть «Мараны» Л. Филиппсона (видного немецкого маскила и реформатора, редактора лейпцигской «Allgemeine Zeitung des Judentums»). Повесть рассказывала о сходной ситуации в Испании XV в., где евреев силой заставляли обращаться в христианство. Белинский в «Отечественных записках» откликнулся на это сочинение — видимо, действительно вполне заурядное с литературной точки зрения — крайне кислой рецензией. Но в качестве западника и поборника просвещения он приветствовал зато веяния прогресса в еврейской среде, о которых свидетельствует сама работа Бертензона: «Что же касается перевода, он довольно хорош. Жаль только, что труд переводчика потрачен неуместно; в особенности же перевод замечателен тем, что принадлежит бывшему воспитаннику еврейского училища в Одессе и служит образцом того старания, с каким молодые люди из евреев усваивают себе русский язык»<sup>2</sup>.

«Преобразовательный процесс» проходит следующие основные этапы. В 1843 г., одновременно с форсированным крещением, власти «новой Испании» изгоняют евреев из 50-верстной приграничной полосы, а в 1844 г., как уже говорилось, упраздняют кагальное самоуправление. Тогда же евреев облагают специальным налогом за ношение длиннополых сюртуков, в 1848-м — за ношение ермолок, а еще через два года вообще запрещают еврейскую одежду. В начале 1851 г. все еврейское население империи разделяют на пять разрядов, один из которых (по большей части

<sup>1</sup> Петровский-Штерн Й. Евреи в русской армии. М., 2003. С. 125–128.

<sup>2</sup> Отечественные записки. 1842. Т. 21. Отд. 1. С. 39.

бедняки и люди без определенного места жительства), признанный «беспольным», должен был поставлять впятеро больше рекрутов, чем остальные<sup>1</sup>. Согласно указу от 27 декабря 1851 г., за каждого рекрута, не явившегося на службу, местные еврейские общества должны были сдавать, «сверх недостающего», еще троих. В 1853 г. эти общества и отдельные лица получили право представлять вместо себя в рекруты своих беспаспортных единоверцев<sup>2</sup>. За российских соплеменников безуспешно пытался вступить сэр Мозес Монтефиоре, приезжавший с этой целью в Россию, где власти принимали его почтительно, а евреи — восторженно, чуть ли не как мессию (за что и были наказаны начальством).

Поборы и репрессии вели к катастрофическому обнищанию. Согласно официальной статистике Министерства внутренних дел, лишь 3,47% евреев состояли в 1847 г. в купеческом звании — это у народа, который считали народом торговцев<sup>3</sup>. В эти 1840-е гг. навсегда утратила былое значение знаменитая бердичевская ярмарка, которую повадились высмеивать авторы юдофобских водевйлей и зарисовок. В 1836 г., в статье «Бердичев», Энциклопедический словарь, упреждая сатирические выпады Титова, сетовал на здешнее еврейское засилье: «Продажа и купля, производимые обыкновенно при посредничестве евреев, выражаются здесь в бесконечном развитии оборотов, умножаемых предприимчивостью и безотвязною деятельностью еврейских маклеров — факторов, которые, не только без капиталов, но большею частью без кредита, с помощью одной непреодолимой докучливости, умеют неприметно втереться между бесчисленными торговцами и покупателями и на счет их лености, простоты, неопытности и малодушия обеспечить, без риска и пожертвования, многосторонние пользы свои»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> См. в составленном Ш. Эттингером разделе «Очерка истории еврейского народа»: В 2 т. Т. 2. Иерусалим, 1979. С. 501–503. О решающей роли самого Николая в этих гонениях — особенно ужесточившихся после европейских революций 1848 г. — см. *Stanislawski M.* Op. cit. P. 183–185.

<sup>2</sup> См. об этом, в частности: *Гинзбург С.М.* Указ. соч. С. 20.

<sup>3</sup> Там же. С. 23. Гинзбург прибавляет по этому поводу: «Если принять во внимание, что значительное число евреев не было записано в ревизию, а также ту напряженность, с которою в те времена каждый еврей, при малейшей возможности, стремился записаться в купеческую гильдию, освобождавшую от рекрутчины, то цифра эта весьма красноречива».

<sup>4</sup> Энциклопедический словарь. Т. 5. С. 338.

Отсюда вытекало, что успеху христианской коммерции мешают лишь назойливые евреи, без которых она, вероятно, должна будет расцвести. Получилось иначе. В том же 1836 г. суммарный оборот бердичевской ярмарки составил два с половиной миллиона рублей. Но вот в 1843 г. евреям запретили в ней участвовать — и тогда, как со ссылкой на И. Тарнополя указывает Дм. Фельдман, «ее оборот снизился с 2,5 млн. руб. в 1836 г. до 230 тыс. руб. в 1843 г.»<sup>1</sup> В накладе остались, естественно, не только евреи, но и многочисленные христиане.

Гонения обернулись беспрецедентным ростом смертности. «В период 1844–1847 гг. смертность еврейского населения в сравнении с предыдущим четырехлетием увеличилась на 37%, т.е. вдвое с лишком сильнее, чем у христиан», — пишет Саул Гинзбург<sup>2</sup>.

И все же, несмотря на разрушительное усердие властей, евреи продолжали оставаться главной коммерческой силой Западного края и Царства Польского, вступившего в стадию интенсивного экономического развития.. «Задумчивых жидков-промышленников» заменить по-прежнему было некому, на что в 1849 г. жалуется в БдЧ анонимный автор памятной нам публикации — рассказа «Еврей» (возможно, это был сам редактор журнала Сенковский). Во вступлении к нему он невольно подтверждает сетования зотовского персонажа и плюшаровской энциклопедии, осуждавших инертность христианского населения. Евреи, как выясняется, не только энергичнее, но и честнее своих конкурентов. Рассказ открывается следующими словами:

Еврей есть душа торговой промышленности Царства Польского, Галиции и западных губерний. Стоит только переехать из Восточной России через Днепр и Двину, и на каждом шагу встретится вам еврей как главный двигатель всей, крупной и мелкой, торговли. Он купец, он подрядчик, он оптовой и мелочной торговец, он магазинщик, он шинкарь, он содержатель почт, он дамский и мужской портной, он меняла; словом, он — все <...>

Польша с давних пор жалуется на евреев; но если бы пришлось ей вдруг избавиться от них, она, по всем вероятностям, нашлась бы в положении человека, одержимого хронической болезнью, который

---

<sup>1</sup> Фельдман Д.З. Страницы истории евреев России XVIII–XIX веков. Опыт архивного исследования. С. 240.

<sup>2</sup> Гинзбург С.М. Указ. соч. С. 23.

так привык к своему недугу, что, получив исцеление, чувствует себя как-то неловко, как будто ему недостает чего-то необходимого. Правда, евреи, занимаясь торговлею, пользуются всеми ее выгодами; но что ж мешает туземцам соперничать с ними, хоть, например, в огромной хлебной торговле? Будь они предприимчивее, трудолюбивее и в особенности устойчивее, они, владея значительными капиталами и соединив их, по примеру евреев, могли совершенно уничтожить всякое соперничество; но, к сожалению, должно сознаться, что туземные торговцы к этому решительно неспособны; при первой попытке они становятся хуже евреев; и, тратя бездну денег на собственные поездки, на поверенных и на различные затеи, принуждены продавать все несравненно дороже. Заметим к тому же, что с евреем каждый обходится без всякой церемонии и думает только о своих выгодах; между тем как с своим единоплеменником нужно иногда верить на слово, а потом, пожалуй, каяться в своей доверчивости. Польские торговцы по большей части теряют все через поверенных и приказчиков, а евреи употребляют для этого свою убогую братию, которая редко обманывает благодетелей <...> Еще нужно считать за Божью милость, если ваш поверенный, продавший в Данциге либо Кенигсберге пшеницу, пеньку, льняное семя, вернется к вам подобру-поздорову, а не останется с денежками за границую, посылая свой низкий поклон и благодарность доверителю и советуя ему не ждать его понапрасну!..

Совсем иначе ведут дела свои евреи; большая часть их торгует на самые ничтожные капиталы, точно так же, как банкиры на бирже *á la hausse*, *á la baisse* (*франц.* на повышение, на понижение. — *М.В.*) Фактор, имеющий не более ста рублей серебром, покупает около тысячи корцев пшеницы и, взяв на свою долю отступного по пяти копеек серебром за корец, отдает их другому, который в свою очередь приглашает товарищей и, с помощью их, выплачивает настоящему продавцу по условию. Другой раз бедный еврей покупает товаров на несколько тысяч злотых, отдает весь свой наличный капитал в виде задатка и везет покупку в город к капиталисту, который платит за него хозяину и товар берет в виде залога в свои магазины; между тем как изворотливый жидок отыскивает выгодного покупателя, перепродает ему свой товар, выплачивает занятый капитал с процентами, и обе стороны остаются в барышах. Еврей не гонится за большим барышом; он хлопочет только о том, чтобы деньги его были постоянно в обороте, и эти-то грошовые, но частые барыши оканчиваются тысячами. Жидовские проценты вошли в половицу; но это несколько не устрашает евреев; взаимный кредит

их так велик, что еврей, имеющий собственного капитала не более ста рублей серебром, торгует на тысячи. Из всего этого видно, что вся сущность еврейской торговли заключается во взаимной договоренности и духе товарищества.

Неприхотливы они и в быту:

Еврей довольствуется на завтрак куском хлеба с солью и луком и только в шабашный день ест больше обыкновенного и решается купить кусок мяса и вареной рыбы; в остальные дни воздержность и бережливость его просто непонятны. Этим одним можно объяснить себе, почему еврей довольствуется самыми ничтожными барышами: кому так мало нужно на удовлетворение своих потребностей, для того самый ничтожный избыток есть уже достаточное вознаграждение за труд и дает возможность отложить что-нибудь на будущее время; между тем тот, кто привык тратить много на себя, тот по необходимости должен стараться приобрести гораздо больше<sup>1</sup>.

Где тут неумная еврейская алчность, которую так привыкли бичевать литераторы? Помимо общей коррумпированности различного начальства, спасение для евреев состояло именно в этих хозяйственных потребностях окружающего общества, особенно его помещичьих слоев. К одним только торговым поставкам дело вовсе не сводилось. Н. Лесков, который к концу жизни стал филосемитом, в своей работе «Еврей в России» (1884) вспоминал о примечательном явлении, характеризовавшем усадебную жизнь 1840-х гг. и разительно контрастировавшем с правительственной политикой. Кризис крепостного права привел к катастрофической нехватке сельских ремесленников, и за любой починкой, пишет он, «надо было отправляться в губернский город, отстоящий иногда на сотни верст от деревни, где жил помещик». Дефицит восполнили еврейские труженики, столь же энергичные и неприхотливые, как и торговцы, описанные выше:

Круглый год они совершали правильное течение, «по знакомым господам» в губерниях Воронежской, Курской, Орловской, Тульской и Калужской, а «знакомые господа» их не только укрыва-

---

<sup>1</sup> Еврей // БдЧ. 1849. Т. 96. Отд. 7. С. 40–41, 43. Сам рассказ, однако, никак не вытекает из этого вступительного очерка и представляет собой набор трафаретных юдофобских шаржей, связанных сюжетом анекдотического типа.



ли, но они им были рады и часто их нетерпеливо к себе ждали. Всякая поломка и починка откладывалась в небогатом помещицком доме до прихода знакомого Берки или Шмульки, который аккуратно являлся в свое время, раскидывал где-нибудь в указанном ему уголке или чулане свою портативную мастерскую и начинал мастерить. Брался он решительно за все, что хоть как-нибудь подходило под его занятия. Он чинил и тяжелый замок у амбара, с невероятной силой неуклюжего ключника, поправлял и легкий дамский веер, он выводил каким-то своим, особенно секретным, мылом пятна из жилетов и сюртуков жирно обедавшего барина и артистически штопал тонкую ткань протершейся наследственной французской или турецкой шали. Словом, приход евреев к великорусскому помещику средней руки был весьма желанным домашним событием, после которого все порасстроившееся в домашнем хозяйстве и туалете приводилось руками мастерового-еврея в порядок. Еврея отсюда не только не гнали, а удерживали, и он едва успевал окончить работу в одном месте, как его уже нетерпеливо тащили в другое и потом в третье, где он тоже был нужен. Притом все хвалились, что цены задельной платы у евреев были гораздо ниже цен русских мастеров, живших далеко в губернских городах <...>

Власти, как коренные, так и выборные, начиная от дворянских предводителей, до городничего и станового, нуждались в сказанных услугах евреев столько же, сколько все другие обыватели, и потому евреи в сороковых годах, несмотря на всю тогдашнюю будто бы строгость, свободно обтекали ближайшие великороссийские губернии и везде по деревням у дворян торговали и работали <...>

Великорусское дворянство и средний класс мелких городов открыто покровительствовали евреям и завидовали жителям тех мест, где «всегда есть под рукою услужливый еврей». Еврей в Кромах никому не мешал, не исключая самого уездного отца-протопопа, которому он выверял солнечные часы на его широком, как площадь, дворе и доставлял превосходную «нежного блеска лоснящуюся ваксу» для его опойковых со скрипом сапог. Иногда отец-протопоп указывал на еврея и в «беседах» — «как-де он крепок в своем заблуждении, а мы, обладая спасительною истиною, — слабы и малодушны» <...>

Живой и общительный характер великорусских людей, не питавших тогда в здешних местах тупой казацкой презрительности к жидовину, породил между ними отношения только приятные <...>

Если бы тогда, в тех сороковых и пятидесятых годах, великорусское дворянство, купечество и мещанство было вопрошено: же-

лают ли они оставить у себя на оседлости тех прихожих евреев, которых они передерживали у себя, нарушая законные постановления, то невозможно сомневаться, что самый искренний ответ был бы в пользу евреев<sup>1</sup>.

Это были как раз те еврейские мастера, которых мы уже встречали у Сомова и Алипанова и само существование которых отрицала статья 1838 г. о польских евреях, приписывавшая им лень и слабосилие. Единственное, чего не учитывает Лесков, — это то, что такие рискованные путешествия были для них способом спастись от голода в черте оседлости. Без сомнения, набросанная им картина выглядит чересчур благостной. Я, правда, не знаю, проводились ли соответствующие исследования, но Станиславски (не упоминающий о свидетельстве Лескова) отмечает «несколько случаев» (*a few cases*), когда еврейские мастера трудились вне черты оседлости, причем всякий раз на законном основании — поскольку в данных местностях не было христиан, способных выполнять ту же работу. Тем не менее их присутствие вызывало «страстный протест» у ремесленников-христиан, хотя и не всегда располагавших соответствующей квалификацией<sup>2</sup>. Скорее всего, однако, помещики и местные власти предпочитали не афишировать эту практику и уж во всяком случае не спешили уведомить о ней высшее начальство. Нельзя забывать к тому же, что экономические потребности действительно смягчают сердца — по крайней мере, на некоторое время. В новую, пореформенную эпоху, когда в изобилии появились свои, русские ремесленники, необходимость в евреях, в общем, отпала — потому-то об их заслугах и запамятовали, к немалому удивлению Лескова, который недоумевал, почему в 1880-х гг., окрашенных яростным антисемитизмом, газеты совершенно не вспоминают об этом трогательном симбиозе еврейского труда и помещичьего спроса. Ситуация сродни была той, что сложилась потом в Советском Союзе с еврейской технической и прочей интеллигенцией: ее привечали, пока не сформировались в достаточном количестве собственные «национальные кадры».

И уж тем более никуда не ушла в 1840-е гг. юдофобия из боль-

---

<sup>1</sup> Лесков Н.С. Еврей в России. Несколько замечаний по еврейскому вопросу // Лесков Н.С. Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1993. С. 210–213.

<sup>2</sup> Stanislawski M. Op. cit. P. 179. Автор (P. 180) отслеживает вместе с тем и значительный сдвиг в еврейской экономике, наметившийся к концу николаевского царствования, — бегство от торговли к ремеслам.

ших городов, обходившихся без еврейского технического содействия. К тому времени, благодаря политике Николая, выкредеты стали там заметным бытовым явлением, но любви к ним от этого не прибавилось. Европейские революции 1848 года обострили общую подозрительность; дворянское сословие чрезвычайно опасалось народных бунтов и отмены крепостного права. Выкредеты, вместе с прочими инородцами, занимают уже видное место в этих коллективных тревогах. В 1848 г. некий агент III Отделения доносит Л. Дубельту о настроениях московского общества, которое понапрасну боится — мол, «теперь только и гляди, что уверят простой народ, что французы желают все державы заставить дать вольность. Но в народе, прислушиваясь к его говору, вовсе ничего не слышно, чтоб об этом кто заикнулся». В революционных злоумышлениях повинны скорее выкредеты и поляки — вот и в гостиных шепчутся, «де не было бы чего от перекрещенных жидов и... поляков, которых здесь много в будочниках, фонарщиках и особенно в пожарной команде»<sup>1</sup>.

### «Мысли израильтянина»

Все ощутимее становится и присутствие *просвещенных иудеев* — маскилов казенного образца, ивритские сочинения которых являли собой песнь торжествующей любви к российскому начальству, любви страстной и безответной<sup>2</sup>. В 1846 г., с двухлетним опозданием, выходит развернутый русскоязычный манифест Хаскалы: «Мысли израильтянина. Сочинение еврея Абрама Соломонова»<sup>3</sup>. Любопытно, что этот памятник зарождающейся русско-еврейской литературы написан на смеси клерикального и канцелярского жаргона, от которого сочинитель, по его словам, так и не смог избавиться. Виной тому, пишет он, «всегдашнее занятие мое деловыми бумагами, которые доселе не могли еще сблизиться с правилами словесности». Из краткой автобиогра-

<sup>1</sup> Донесения агентов о духе в Москве в 1848 году // Минувшие годы. Журнал, посвящённый истории и литературе. СПб, 1908. № 5–6 (май-июнь). С. 394–395.

<sup>2</sup> Как указывает Елена Римон, их литературная продукция по существу представляла собой разновидность колониальной прозы: Римон Е. Русский язык и русская культура в ивритской просветительской прозе // *Jews and Slavs*. Vol.17. Под ред. В. Хазана и В. Московича. Иерусалим, 2006. С. 295–307.

<sup>3</sup> Ч. 1: ц.р. 31 марта 1844. Ч. 2: ц.р. 14 апреля 1844.

фии явствует, что Соломонов был переводчиком с еврейского языка, состоял «при письменных делах» в Минской уголовной палате, служил минским бургомистром, а также письмоводителем при Депутации еврейских обществ в Петербурге. Завершается жизнеописание петербургским периодом, о котором автор говорит с ностальгическим подъемом: «Между 1808 и 1814 годами и с закрытием в 1825 году Депутации по 1838 всего 19 лет занимался я в Санкт-Петербурге стряпческими делами. Таким образом, отдавая, по примеру древних египтян, подробный отчет в своих занятиях и средствах пропитания моего по 1838 год, я проводил лучший период жизни моей в славной Столице, так сказать, в большом политическом Свете». После этого, судя по всему, автора из «большого Света» вернули назад, в черту оседлости, на что он, впрочем, ничуть не обижается, как не обижается и на то, что власти отказались причислить его к неподатным сословиям: «исповедуемая мною религия, — смиренно поясняет Соломонов, — сделала мне в том преграду»<sup>1</sup>. Все его укоризны адресованы самой этой религии, точнее, ее приверженцам, коснеющим в неразумии и «природном фанатизме».

Основной текст предваряет лирическое воззвание — «Слово к Израилю!» — где автор сетует на тяжесть своей задачи — переубедить «целый народ», да еще испытавший многовековые и многообразные перипетии (следует уважительная ссылка на книгу Капфига). Соломонов желает «рассуждать откровенно о недостатках своего народа», который он осыпает горькими попреками: «Давно уже пора нам покинуть своеволие наше и исполнять распоряжения Правительства нашего с усердием»<sup>2</sup>. К числу наиболее «благотворных мер Верховного Правительства» автор, подобно большинству маскилов, относит и указ о рекрутчине, или «о военном поприще» и деле «ратном», как изъясняется он с присущей ему торжественностью, апеллируя к Писанию: «Веруя Высочайшему разуму, мы должны верить и тому, что так угодно было Святой Его воле, предоставить Помазаннику Своему, Ни ко ла ю I вручить нам оружие, — помазаннику, особенно руководимому внушением “Бога воинств”, который со времени образова-

<sup>1</sup> Соломонов А. Мысли израильтянина. Ч. 1. Вильно, 1846. С. 2–3. Книга посвящена «господину раввину Виленского еврейского общества Израилю Абрамовичу Гордону» — одному из тех раввинов-маскилов, с которыми Уваров встречался еще в 1838 г. и на которых пыталось теперь опереться николаевское правительство взамен кагалов.

<sup>2</sup> Указ. соч. Ч. 1. С. 6, 8.

ния на земле человеческих обществ, признавая военное искусство необходимо нужным, оставил в Палестине несколько народов, не побежденных нашими предками», — дабы те учились воевать. Дается подходящая библейская цитата (Суд. 3:2) на двух языках — иврите и русском. У маскилов такие отсылки были привычным схоластическим приемом, и относительная новизна состояла лишь в использовании русских аналогов. О малолетних кантонистах, пыточных крещениях и прочих сторонах «военного поприща» он, естественно, позабыл — возможно, не только по своей воле: вся эта книжка опалена дыханием цензуры.

В целом его патриотизм сродни тому, что когда-то возглашал Маркевич, заменивший Землю Обетованную Россией. У Соломонова, однако, столь же верноподданническая версия Книги Исхода пробуждает внешне весьма положительные, но, в сущности, зловещие ассоциации, которые показывают, насколько неслучайным для него было экзотическое сопоставление собственной персоны с «древними египтянами». Призывая соплеменников, в духе правительственных попечений, заняться производительным, прежде всего аграрным, трудом, он косвенно проводит аналогию между Российской империей и рабовладельческим Египтом, где древних евреев заставляли до изнеможения трудиться на фараона. Вопреки Библии, Соломонов вполне одобряет это языческое рабство, усматривая в нем источник тогдашнего еврейского усердия, которым должны вдохновляться современные российские иудеи. Разве иначе, без египетской трудовой выучки, спрашивает он, могли бы их предки столь досконально освоить искусства и ремесла, потребовавшиеся после Исхода для создания «великолепной Скинии»? Ясно, что «делатели всего этого были совершенными прежде, нежели отмыли руки свои в Аравийском море, на которых оставались еще следы египетской глины и кирпича, и что самое такое усовершенствование происходило не иначе, как от собственного душевного расположения и деятельности их, поработанных 210 лет. Стыдно нам будет, если мы не последуем примеру таких праотцев своих»<sup>3</sup>. Зачем прилежным праотцам было уходить из Египта, автор не объясняет.

В такой начетнической манере составлена вообще вся книга Соломонова, прошитая двуязычными цитатами; кстати, русский перевод везде точен и сделан безотносительно к церковнославянской версии Библии (отсутствуют, правда, все «прообразователь-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 54–55.

ные» речения). Но кому, спрашивается, предназначался его несуразный труд, это хилое исчадие неравного брака, заключенного между департаментом и синагогой? Ведь громадное большинство евреев по-русски еще не читало, а русских читателей не требовалось убеждать в правоте правительства. Да и к чему им были ссылки на иврите, которого она не знала? Все эти цитаты выглядят скорее нотариальным свидетельством общей положительности автора, его религиозной компетенции и чистоты помыслов. Порой складывается впечатление, что книга писалась впрок, для какого-то грядущего еврейского потребителя, которому так и не суждено будет появиться, если учесть, что она утратит всякую злободневность к эпохе Великих реформ, т.е. к тому именно времени, когда вырастет наконец поколение русско-еврейской интеллигенции. Это был глас верноподданного, вопиющего в еврейской пустыне.

Помимо общепросветительского благонравия, уваровский дух отозвался на другой стороне его трактата, идущей от «официальной народности», только понятой по-своему. Автор толкует о давней утрате иудеями этой самой «народности» и призывает к ее восстановлению; но последнее должно состоять вовсе не в возрождении полноценного национального бытия, а лишь в тесном сближении с народностью русской. Самим же евреям «народность» уже ничуть не нужна, как и «национальная гордость», неуместная «после утраты нами своего отечества и рассеяния по лицу всего земного шара». В согласии с «коренными законами Синагоги», «предки наши никогда не желали, следовательно, и мы, потомки их, не должны отделять себя от народности» — от чужой, разумеется, а не собственной.

Книга, пожалуй, всего интереснее во второй части, где Соломонов рассуждает о причинах «религиозной вражды». Его, так сказать, политическая корректность доходит до того, что, толкуя об иудаизме, он всякий раз перенимает этот чисто христианский термин — «законы Синагоги», которые, в обычной манере Хаскалы, противопоставляет позднейшим «отклонениям», запятнавшим чистоту Моисеева закона. По его убеждению, иудаизм и христианство изначально и по сути своей близки друг другу. Ведь сама христианская вера есть вера «не новая, а старая», т.е. монотеистическая и тождественная в этом смысле библейскому иудаизму: «Вообще сказать, все догматы Евангелия основаны на точном разуме Моисеева закона» (для подтверждения своих выводов Соломонов, как и другие маскилы, иногда опирается на автори-

тет Маймонида и М. Мендельсона, дополняя их отечественным Филаретом). Именно церковь уже в древности «низвергнула Юпитера», и эта ее победа над язычеством как общим врагом обоих исповеданий — великая историческая заслуга христианства: «С распространением оного распространилось имя Господне более и более. Уже вся Европа, наполненная пред сим гнусными идолами, поклоняется единому Богу». Что же могло препятствовать еврейскому сближению с христианами? Их «обряды? они установлены церковью, как наши Синагогою. Характер? он украшен всеми качествами добродетелей». Кто же тогда стал зачинщиком иудейско-христианской распри? Конечно, сами евреи, которым был неприятен «новый образ мыслей». «Везде законоучители Синагоги преследовали Евангельское учение <...> В Александрии, Кесарии и в других многих местах сами евреи были жестокими гонителями на христиан <...> Легко можно было предвидеть, что христиане, в торжестве своем, могли иметь справедливую причину к религиозной вражде против евреев, присоединив и ненависть за причиненные им бедствия <...> Вот и первоначальная причина гонения христиан на евреев, которого были виновниками сами отцы наши!» Об этом ответном «гонении» Соломонов, однако, упоминает лишь скороговоркой и очень неохотно: христиане «по разным случаям, особливо во время прохода евреев сквозь многочисленные государства и крестовых походов, расплатились уже с нами совсем»<sup>1</sup>.

Все это печальное прошлое пора предать забвению. Сообразно своему призыву, автор умалчивает о решающей и неустранимой причине религиозной юдофобии — обвинении в богоубийстве. Чтобы сблизиться с христианством, «Синагоге» пора отказаться от предубеждений, связанных с различием обрядов. Ведь христиане, не будучи евреями по рождению, не обязаны следовать и ее племенным установлениям: у них свои собственные обряды, которые, однако, «не должны нас резко отделять от христиан». Особенно повезло современным евреям, живущим в России, поскольку ее народ известен своими «богоугодными делами»: «Евреи должны быть весьма признательны этому народу, поистине богобоязненному, кроткому, сострадательному, над головою которого не напрасно бдит Сам Бог Саваоф, даруя Ему своих помазанников»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Там же. Т. 2. Вильно, 1846. С. 5–10, 28–30.

<sup>2</sup> Там же. С. 12.

Случается, правда, что помазанники карают своих еврейских подданных, но карают всегда справедливо — например, за возмутительное «распространение религиозных мнений своих». По той же причине еще в Древнем Риме «возник и первоначальный указ об изгнании нас из государства». Чувствуется, что это один из самых болезненных пунктов книги, писавшейся в те годы, когда правительство неизменно ужесточало войну со всяческими «сектами»<sup>1</sup>, особенно столь злостными, как субботники. Литературным отзвуком именно этой борьбы в значительной степени были и памятные нам сцены романов Лажечникова, как и свирепые обличения «жидовствующих» у Кукольника.

Соломонов, со своей стороны, скорбно перечисляет все — кстати, единичные — случаи иудейской активности, «оскорбительной» для «духа Верховного Правительства», приведенные в указе от 22 апреля 1835 г.: «а) По Воронежской губернии некоторые христиане приняли Моисеев закон по наущению евреев; в) В 1822 году еврей сообщил однодворцу той же губернии сведения о еврейских праздниках, обрядах и самые молитвы, нами употребляемые; с) В 1826 году евреи осуждены были за обращение ими двух женщин католической веры в иудейство. Нет сомнения, что все эти евреи помешаны были на одних бреднях; они не поняли этого зловерного поступка». Следует ссылка на Талмуд, выступающий против прозелитизма и сулящий за него «злополучие за злополучием». Именно за этот и подобные грехи «Бог излил гнев свой на всех нас; всех нас постигло это злополучие; *одних нас предложено было уменьшить в государстве*; да и едва ли мы могли на то жаловаться, если бы открытыми глазами смотрели собственно на себя <...> Вот где мы должны были искать действительной причины, по которой черта оседлости нашей с промышленностью по Положению 1835 года представлялась нам ограниченной против Положения 1804 г. <...> Правительство, при создании Положения 1835 года, имело в виду не то, чтобы стеснить нас или уменьшить существенные выгоды наши, но то, чтобы предотвратить беспорядки наши».

Сквозь все это гротескное благомыслие пробивается, однако, нота горечи и недоумения по поводу излишне энергичных действий центральной власти (показательно, в частности, что автор ни слова не говорит об изгнании 1843 г.). Тут Соломонов впадает в своего рода монархический мистицизм, демонстрируя смирение

<sup>1</sup> См.: *Тарле Е.В.* Соч.: В 12 т. Т. 4. М., 1958. С. 367–369.



перед волей государевой, недоступной жалкому земному разуму: «Впрочем, не нашим ограниченным умом постигать прямую цель Верховного Правительства». В подтверждение автор рассыпает очередной ворох еврейских цитат, включая талмудическую — из трактата «Брахот»: «Царство земное уподобляется царству небесному».

Этот религиозный вывод вливается у Соломонова в фаталистическое русло робкого маскильского оптимизма. Евреи попросту «должны верить, что царь Порфирородный не может желать нещастья тому, кто усердно ищет сделаться Ему полезным; к тому же все его взоры, все изречения и вообще все движения сердца его зависят собственно не от себя, а от того Высочайшего разума, который мы называем Богом и о котором Св. Писание говорит <...> «Из уст Всевышнего не исходит зла» — Плач 3:38»<sup>1</sup>.

Знаменателен, однако, сам выбор библейской книги — Плача Иеремии. То был плач по разрушенному Иерусалиму и его народу, изгнанному на чужбину. Текстом этим обозначен был и ассоциативный диапазон, в котором, помимо воли самого автора, оказалась у него николаевская Россия, — диапазон между египетским рабством и вавилонским пленением.

## Иудаизм и сектантство

Предостережения Соломонова насчет опасностей, связанных с иудейской полемической или дидактической активностью, были все же не совсем беспочвенны, судя по эволюции взглядов Н.С. Ильина, создателя иеговизма. В сущности, он был таким же запоздалым представителем александровского времени, как автор «Выбранных мест» и второго тома «Мертвых душ»; только Ильин проповедовал иудаизированный протестантизм, а поздний Гоголь — протестантизированное православие, густо сдобренное Ветхим Заветом. Дискуссии в синагогах и душеспасительные беседы с иудеями, которых штабс-капитан пытался было обратить в государственное вероисповедание, с самого начала подогревались его тягой к Библии и повышенным интересом к еврейской религии; а интерес этот постепенно трансформировался в юдофильство нового типа. «Такое исключительное отношение к

---

<sup>1</sup> Соломонов А. Указ.соч. Т. 2. С. 32–35.

иудейскому Закону, — пишет Молостцова, — должно было создать и отношение к иудейскому народу как к народу избранному и сохраняемому, вопреки всем его историческим невзгодам, “печатью особого промысла Божия о нем”. А отсюда следует, что обетования Божьи Аврааму, Исааку и Иакову, подтвержденные также Новым Заветом, не могут не исполниться <...> “Итак, весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель и отвергнет нечестие от Иакова (Рим. 11:25–26)”». «С опорой на это убеждение сложился и главный тезис иеговизма: истинная религия одна: “религия Израиля”, или, что то же: христианство». Иисуса Ильин называет «еврейским пророком» и «бессмертным евреем»<sup>1</sup>. В итоге миссионерские усилия, вместе со штудированием Ветхого Завета, обернулись тем, что новое движение само попало в зависимость от иудаизма, включив в свой канон празднование субботы и прочие формы ветхозаветной набожности. В «вечерю на субботу» сектантам даже полагалось распевать соответствующий гимн:

#### Суббота

в Будущем Тысячелетнем Иерусалиме.  
 Эй, вы Божии Граждане, сонм по Господу Родной,  
 Знаменитые дворяне, Избранный Народ, Святой!  
 Уж проходит солнце неба свод,  
 Уж субботний вечер настает:  
 Нам пора кончать дела шестидневного труда,  
 Время заповедь исполнить, день субботний освятить,  
 Пред закатом солнца вспомнить, чтоб закон не преступить.  
 Ибо день седьмой субботу Сам Господь наш освятил,  
 Мироздания работу в шесть же дней Он совершил,  
 А седьмой день Сам Он отдыхал,  
 На творение с благостью взирал<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Молостцова Е.В. Иеговисты: Жизнь и сочинения кап. Н.С. Ильина. Возникновение секты и ее развитие. СПб., 1914. С. 24, 113, 287.

<sup>2</sup> Там же. С. 283. Впрочем, Ильин до конца жизни не терял надежды на то, чтоб приобщить евреев к своей собственной, иеговистской вере, отвратив их от Талмуда и раввинизма. Писал он и оптом «ко всем мужам израильским», и «к Монтифиорам, а в лице их и всем мандаринам и ротшильдам»; писал отдельно в Франкфурт самому Ротшильду, “Главному противнику Еговы или Всеиудейскому Раббину, адски хитрому Талмуданту сатанинских глубин”, призывая его отречься от заблуждений и пристать к “истинным иудеям — еговистам”. С тем же требованием он обратился и ко “всяким благодетельным комитетам, затеянными сатаной среди еврейского народа”, доказывая им всю нелепость их хлопот о снаряжении

В середине 1840-х с опасной иудейской религией и, в частности, с Талмудом решило всесторонне ознакомить своих подопечных Министерство внутренних дел. Осенью и зимой 1846 г. в журнале этого ведомства печаталась, без подписи, огромная статья «Еврейские религиозные секты в России» ориенталиста В.В. Григорьева. Через год она вышла отдельным изданием, а через тридцать лет он включил ее в собрание своих научных трудов<sup>1</sup>. Касаясь этой журнальной публикации (которую он упоминает в качестве анонимной), Клиер противопоставляет ее статье «Об иудействе», опубликованной в 1838 г. в ЖМНП. Если там, по его мнению, Талмуд рассматривался «со знанием дела и объективно», то на сей раз, судя по «Еврейским сектам», «в официальном подходе к этой проблеме произошли сдвиги», причем резко отрицательные: «Обращает на себя внимание то, что среди источников, положенных в основу статьи, названа “Теория иудаизма” Кьярини. Это было публичное признание озабоченности властей влиянием Талмуда, того беспокойства, которое возникло в правительстве еще около 1840 г. и возвестившего о переходе к новой стратегии в решении еврейского вопроса»<sup>2</sup>.

На мой взгляд, — и как уже говорилось выше — статья 1838 г. была, однако, тоже не слишком дружественной к Талмуду. С другой стороны, григорьевский трактат претендовал на объективность с гораздо большим правом, чем ЖМНП, поскольку наряду с агрессивно антиталмудическим трудом Кьярини в нем использовались и тогдашние научные источники. Статья Григорьева — сплошная компиляция, о чем он сам говорит не раз совершенно откровенно, перечисляя все ее заемные компоненты. На заказной характер материала указывает уже второй абзац: «Для нас, русских, знакомство с этим предметом имеет... можно сказать, интерес местный; ибо с тех пор, как, утратив отечество и самостоятельное существование государственное, евреи разбрелись и рассеялись по всему лицу земли, нигде и никогда не скучивалось их ни в одной стране столько», сколько в современной России.

---

бедных иудеев в Америку, Африку и Палестину, когда есть лишь один истинный путь к их спасению» — присоединение к иеговистскому братству. — Там же. С. 71–72, 175.

<sup>1</sup> Россия и Азия. Сборник исследований и статей, написанных в разное время В.В. Григорьевым, ориенталистом. СПб, 1876. Далее все ссылки — по этому изданию. Небезынтересно, кстати, что одним из двух университетских наставников автора, которым он посвятил книгу, был Сенковский (второй — Н.Г. Устрялов).

<sup>2</sup> Клиер Дж.Д. Россия собирает своих евреев. С. 302–303.

По своему общему подходу составитель далек от религиозной ангажированности, а нацелен прежде всего на позитивно-накопительное, фактологическое изложение материала, которое время от времени освежает моралистическим резонерством. Правда, следуя традиции, Григорьев с первых же строк толкует о постепенном вырождении изначальной Моисеевой веры, но вопреки христианской догматике этот упадок объясняет не роковыми пороками иудейского племени, а природными свойствами человечества. Получается что-то вроде позитивистской версии руссоизма, удрученного неизбежной утратой древних добродетелей на протяжении исторического развития. Статья открывается словами: «Религия, данная Моисеем народу еврейскому, не сохранилась между последователями ее в первоначальном своем виде, в той чистоте и простоте, в какой заключается и представляется нам в богодухновенных книгах великого пророка и законодателя <...> Явление это (деградация. — *М.В.*) обще всем религиям»<sup>1</sup> (т.е., теоретически говоря, даже российскому православию).

Составитель спокойно и прилежно движется в фарватере чужой темы, следуя всем ее излучинам. Ни малейшего покушения на самобытность он не выказывает, а вся его индивидуальность состоит в селекции материала. Зато, в отличие от всех предыдущих русских работ об иудаизме, Григорьев развернул многообразный и широкий спектр иностранных трудов. Он идет то за Кьярини, то за Капфигом или А. Франком; он то юдофоб, то юдофил — сообразно характеру импортного сырья. Куда чаще, впрочем, он именно юдофоб (хотя и довольно вялый); тут сказывается впридачу и сила отечественной традиции, от которой, конечно, не свободно это ведомственное издание. Тем не менее Григорьев дает содержательный конспект еврейской духовной истории, повествуя о саддукеях, фарисеях, караимах и пр.; толково и подробно (гораздо подробнее, чем некогда ЖМНП) рассказывает о строении и самой истории Талмуда, о его главных авторитетах и комментаторах. Клиер, конечно, справедливо говорит о доминирующей здесь враждебности к Талмуду. Григорьев уличает его в «духе гордости», фанатизме, «безвыходном вращении в сфере пустейших мелочей», деспотизме, ригоризме, «плутовстве и изворотливости», «неблагопристойности», презрении к женщине, «нелепостях» и прочих сквернах. В то же время, демонстрируя научную объективность, он указывает и на достоинства этого гигантского

---

<sup>1</sup> Григорьев В.В. Указ. соч. С. 418–419.

компендиума. Из его статьи русский читатель впервые узнает, в частности, что знаменитое ветхозаветное правило «око за око, зуб за зуб» было упразднено и заменено денежной компенсацией именно в Талмуде; и вообще, «в нем действительно встречаются весьма хорошие правила общей морали и важные нравственные и поучительные притчи и легенды» (приводятся впечатляющие примеры); «есть много дельных сведений по части права»<sup>1</sup> — и ссылка на эти «сведения» привязана к конкретным трактатам Талмуда, юридическая сторона которого, кстати, ставится в убедительную связь с древнеримской юриспруденцией. Однако «все, что ни есть нравственного в Талмуде, теряется в гораздо большем количестве безнравственного»<sup>2</sup>. Тем вреднее сама работа знаменитых комментаторов и популяризаторов Талмуда, о которых составитель отзывается при этом с глубоким уважением, — работа Раши, Ибн-Эзры и других мыслителей (причем Маймонида, упорядочившего Талмуд, он восхваляет за интеллектуальную свободу и рационализм)<sup>3</sup>. Но сами достоинства Талмуда, как и заслуги его толкователей, суть продолжение его недостатков.

В согласии с западными авторитетами, Григорьев воздаст должное многовековой стойкости разрозненного еврейского народа, увязывая его духовное единство с мощным влиянием Устной Торы. Но как раз эти национальные качества автор, следуя казенно-просветительской установке, решительно осуждает, поскольку они препятствуют единственному назначению постбиблейского еврейства — раствориться в других народах. Талмуд, вторит Григорьев официальной позиции, несет главную ответственность за пагубную обособленность иудеев, которые удержали ее «среди самых неблагоприятных обстоятельств, среди самых жестоких испытаний, какие только можно вообразить. Лишенные отечества, рассеянные по всему лицу земли, всюду презираемые, ненавидимые, притесняемые, отовсюду гонимые, иудеи сохранились везде и, несмотря на то, что утратили национальный язык, везде остались братьями по плоти и духу, везде имеют одни и те же интересы, верования, надежды и взгляд на жизнь. Это решительно должно приписать Талмуду, ибо евреи прочих исповеданий, сохранившие религию Моисея в большей простоте, все утратили национальный тип: караимы в Европе отатарились; ос-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 449, 464–467.

<sup>2</sup> Там же. С. 473.

<sup>3</sup> Там же. С. 480–483.

татки древних библистов в Аравии — сделались настоящими бедуинами; в Китае окитаились; в Абиссинии — ничем не отличаются от туземцев. Но сохранив национальное, талмудизм убил зато в евреях человеческое: он истребил в них всякое сочувствие к остальным членам великой семьи Адамовой, а вместе с тем естественно лишил их сочувствия и со стороны других народов; он сделал их добровольными париями среди других людей, мертвецами на общем пиру жизни; он унизил их нравственное достоинство, приучив к корыстолюбию, унижению, скрытности, трусливости, и заградил путь к духовному развитию, погрузив в невежество, сковав волю, убив расположение ко всему изящному»<sup>1</sup>.

Один из тяжких грехов Талмуда — его роковая привязанность к Святой Земле, препятствующая ассимиляции евреев в России и тому, чтобы приучить их к сельскому хозяйству. Григорьев цитирует трактат «Киддушин»: «Установления Закона, относящиеся к земле, не могут быть приводимы в исполнение нигде, кроме Земли Израильской», — и уточняет в примечании: «Этим объясняется, между прочим, отвращение, оказываемое евреями к занятию земледелием везде, где ни старались обратить их к этому промыслу»<sup>2</sup>.

Говоря о пристрастии польских евреев к Талмуду, автор замечает, что ради него «забывалась самая любовь к деньгам, и титул бахура (студента талмудологии) был при сватовстве самую привлекательною вещью как для девушки, так и для ее родных. Название ам-гарец (неуч в Талмуде), напротив, было величайшим позором, самую величайшею бранью». Это, собственно, все, что может сказать составитель по поводу интеллектуальных предпочтений еврейства и его массовой любви к учению, которая столь контрастировала с укоренившейся догмой о маниакальном еврейском корыстолюбии. Обзор интеллектуальной истории иудаизма сопровождается выпадами против раввинов, но и оговорками, которые тоже принадлежали западной научной традиции: «Правда, среди этой толпы богословско-юридических писателей, фанатических и невежественных, хотя часто изумительно трудолюбивых и начитанных, являлись нередко головы светлые, например Иосиф Альбо или Исаак Абарбанель, являлись люди бескорыстные, восстававшие противу злоупотреблений и искренно желавшие блага своим единоверцам; но свет, который разливали

---

<sup>1</sup> Там же. С. 492.

<sup>2</sup> Там же. С. 475.

такого рода головы, угасал в глубокой мгле, среди которой возникал; но — голоса таких людей заглушались враждебным воплем толпы»<sup>1</sup>.

Дальнейшая задача Григорьева — указать на такие «головы» в Новое время, содействовавшие распространению «света»; но заодно он обращается и к каббале как духовной основе различных еврейских «сект», враждебных просвещению. В главе «Каббалисты» он кратко, но довольно связно повествует об основных каббалистических трактатах — таких, как «Сефер йецира» и «Зоар», упоминая даже о некоторых библиографических и концептуальных проблемах их генезиса. Приведены кое-какие минимальные сведения о еврейской метафизике: об *Эйн-Соф* (хотя и без самого термина), о самоограничении Божества (т.е. о *цимцум*; сам термин, правда, тоже отсутствует), о «четырех мирах» (в метафизическом, а не космологическом смысле слова), о «десяти сефиротах» (хотя и без их перечня), об Адаме Кадмоне, о связи макро- и микрокосма и др. Прибавлена лаконичная информация об отличии каббалы от неоплатонизма и христианских воззрений; предпочтение отдается гипотезе А. Франка насчет ее связи с иранским дуализмом, который еврейская традиция заменила, однако, «безусловным единством причины и субстанции»<sup>2</sup>.

Отношение самого Григорьева к этому «учению, гибельному для слабых умов», колеблется между глубоким почтением и благочестивой бранью по поводу «каббалистических нелепостей», приобщенных им, впрочем, только к области прикладной или практической каббалы. Эту «скорлупу» он противопоставляет философскому ее «ядру» (смутная ассоциация с не упомянутым у него каббалистическим понятием *клипот* — скорлуп, или оболочек, которыми пленены были искры первородного света). Здесь составитель придерживается все той же унылой стадиальности, характеризующей деградацию любой человеческой мысли: «В делах человеческих мелочное всегда примешивается к высшему

---

<sup>1</sup> Там же. С. 491, 493–494.

<sup>2</sup> В пространном примечании Григорьев рассказывает также о христианской каббале — от Раймонда Люллия до его преемников в XV в. (Пико делла Мирандола); дальнейший перечень христианских мыслителей, испытавших ее благотворное влияние, включает в себя Корнелия Агриппу, Парацельса, Роберта Фладда, Ван Гельмонта и «даже Якоба Бёме». Упомянуты переложение Кирхера, труды других адептов каббалы и «венец всех их — “Раскрытая каббала” Розенрота»; отмечено воздействие этого учения «на обработку богословия, философии, естественных наук и медицины». — Там же. С. 516.

<...> С течением времени сущность эта стала мало-помалу приходить в забвение, заслоняясь грубою оболочкою средств и смыслов, которые должны были служить ей только покровом. Наконец для многих оболочка эта совершенно заступила место сущности, и каббалистическое учение заключилось в бесчисленные сочетания букв и чисел, в произвольную игру цифрами»<sup>1</sup>. По-настоящему любопытна Григорьеву все же как раз эта «игра». Исполнив метафизическую повинность, он с явным облегчением спускается в увлекательные низины магии и чернокнижия, *гематрии, нотарикона и темуры*. Его занимает ангелология (вплоть до Метатрона) и демонология (включая сюда «чертовку Лилиту» и ее второго мужа Самаэля). Их имена он перечисляет охотно, в отличие от названий и функций *сфирот*. С таким же подъемом составитель повествует о каббалистической концепции переселения душ, о еврейском рае и аде («каббалисты не признают вечности адских мук»), о вере в грядущее спасение всего тварного мира<sup>2</sup>.

В прежние времена вся эта захватывающая экзотика могла бы стать стимулом для романтических исканий — но работа Григорьева вышла в другой, уже постромантический период, окрашенный тягой к позитивным многословным описаниям и реалистическим литературным жанрам, с которыми смыкается его громоздкая компиляция — своего рода «физиологический очерк» еврейской религии. Да и сама аудитория Григорьева была по роду своих занятий достаточно далека от метафизических увлечений. Ей надлежало скорее следить за ними, чему и способствовала данная статья. Естественно, что автора или составителя интересовала прежде всего Россия, вернее, польско-российское еврейство. Его истории он, соответственно, тоже посвящает беглый очерк, сопутствующий развитию основной темы (и, между прочим, включающий в себя колоритное упоминание о любви польского короля Казимира Великого к «прекрасной еврейке»). Меньше всего Григорьева занимает при этом социальная жизнь еврейства — за этой информацией он просто отсылает читателя «к умной, дельной и беспристрастной статье “Польские евреи”, напечатанной в 1838 в 28 томе БдЧ»<sup>3</sup>.

Сам же рассказ о каббале подводит Григорьева к его главной теме — еврейским мистическим сектам. Речь последовательно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 513

<sup>2</sup> Там же. С. 528–532

<sup>3</sup> Там же С. 501



идет о саббатианцах («шабтай-цевистах»), о франкистах и, наконец, о «хассидимах»; соответствующие главы содержат и биографические сведения о вождях этих групп. Что касается франкистов (главу которых, Якова Франка, он называет почему-то Иосифом), то автор — конечно же, преднамеренно — умалчивает о знаменитом львовском диспуте 1759 г., когда те обвинили правоверных иудеев в использовании христианской крови. Кровавый навет плохо сочетался и с общей рационально-позитивистской ориентацией григорьевского труда, и со скептически-осмотрительным и настороженным отношением тогдашних русских властей к этому полумистическому обвинению<sup>1</sup>.

Внимание Григорьева концентрируется затем на хасидах, расплодившихся в Российской империи. Последние, по его словам, надеются обрести спасение «1) слепую верою в своих цадиков (как называются начальники их сект); 2) высочайшею восторженностью и совершенною отрешенностью, во время молитвы и устремления духа к созерцанию Божества, от всего лишнего, даже от собственной личности; 3) усвоению себе в остальное время спокойного и веселого расположения духа как необходимого щита против всех, разрушающих здравие души, внутренних и внешних волнений и лучшего средства к сохранению в себе способности возноситься к созерцанию Божества». Несмотря на столь жизнерадостные их свойства, к хасидам автор, подобно И. Финкелю, относится крайне неприязненно, тоже допуская какое-то неуверенное исключение разве что для одной таинственной секты, «которая, по словам Б. Майера, живет в некоторых уездах Литвы и называется Хабад. Сколько можно понять из означенного писателя, секта эта есть также отрасль хасидизма, возникшая в конце прошлого века; отличается же от прочих хассидимов, которые ее ненавидят, гораздо большею образованностью своих членов и последованием в каббалистическом учении школе Кордуэро, тогда как хассидимы предпочитают комментарий Лурии»<sup>2</sup>.

Что же касается этих «прочих хассидимов», то на своих сборищах они поют «песни каббалистического содержания на халдейском языке»; стремясь «отрешиться от всего внешнего и раз-

---

<sup>1</sup> Еще в 1844 г. министр внутренних дел Л.А. Перовский заказал у Даля «Разыскание о убиении евреями христианских младенцев и употреблении крови их», но эта брошюра (как и работа Даля о скопцах) была издана лишь для служебного пользования, в количестве всего 10 экземпляров.

<sup>2</sup> Там же. С. 542, 549–550.

влекающего, даже от самих себя», они ведут себя совершенно непотребно: «во время самого моления подымают страшный шум и гам, кричат, хлопают в ладоши, скачут, качаются во все стороны и предаются всякого рода кривляньям и судорожным движениям <...> проводят время в праздности и увеселяют себя крепкими напитками, преимущественно медом и водкой, к которым им даже предписывается прибегать за утешением в случае всякого горя. Затем, они освободили себя от исполнения всех внешних обрядов, всех стеснительных талмудических предписаний, считая их несовместными с таким глубоким, каково ихнее, познание божественной природы. Талмуд или весьма мало, или совсем не читается ими; единственный предмет изучения их, кроме книг Бешта и его последователей, есть Зогар»<sup>1</sup>. Эта живописная характеристика, еще более красочная, чем у Финкеля, резко противоречит шаблонному мнению о трезвом, «сухом и расчетливом» духе еврейства или о его мелочном обрядовом формализме, заповеданном Талмудом и раввинистической традицией. Как уже говорилось, автор статьи о польских евреях из БдЧ, на которого уважительно ссылается Григорьев, от хасидов попросту отмахнулся, отделавшись краткой руганью в их адрес. Не заметили их и русские писатели того времени. Между тем, как бы скверно ни отзывался Григорьев о «косных» талмудистах (о т.н. *митнагдим*, или *литваках* — противниках хасидизма), к хасидам он, как когда-то Державин, относится гораздо хуже. Возможно, он как-то ассоциирует их и с русскими экстатическими сектами, наподобие «братства Татариновой» или хлыстов, которых неутомимо преследовало правительство<sup>2</sup>.

Работа Григорьева завершается кратким инструктажем: «У нас хассидимы живут почти везде, но преимущественно многочисленны в губерниях: Волынской, Подольской, Киевской, Полтавской, Екатеринославской, Херсонской, Витебской, Могилевской, Черниговской и области Бессарабской. В трех последних губерниях направление хасидизма более умозрительное, чем восторженное, каково оно во всех остальных. В Полтаве, Екатеринославе и Херсоне хасидизм, говорят, отличается особенным сумасбродством и глубиною невежества». Вообще же он быстро распространяется за счет «любви к праздности» и нелюбви к су-

<sup>1</sup> Там же. С. 547–548.

<sup>2</sup> См.: Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002. С. 186, 188.

хой «раввинской науке», поскольку отвечает «природной склонности народа к восторженности и расположению его ко всему чудесному. Хорошо, если бы так же легко было найти средство воспрепятствовать дальнейшей деморализации хассидимов и сделать из этих бесполезных и вредных людей хоть сколько-нибудь сносных членов общества»<sup>1</sup>.

Бесспорным источником этого специфически антихасидского напора — не нашедшего, впрочем, в России серьезного организационного подкрепления — были инвективы австрийских (галицийских) маскилов, ярых гонителей хасидизма. Однако историю самой Хаскалы Григорьев начинает с ее берлинского этапа — т.е. с М. Мендельсона. Автор превозносит его «необыкновенные способности», «прекрасную душу и благородный характер», его стремление «внести свет философского воззрения в самую сущность жидовства и устранить справедливо укоренившиеся против него предубеждения». Впечатляет Григорьева и высказанное в книге Мендельсона «Иерусалим» мнение о том, «что свобода мышления есть религиозный принцип жидовства, который отрицает всякое догматическое верование»; «но еще обильнее влиянием был изданный им прежде того немецкий перевод Пятикнижия, со схолиями на еврейском» (оба комплимента прозвучали особенно парадоксально с учетом известного отношения российских властей как к «свободе мышления», так и к любым переводам Библии на современные языки). Похвалами осыпает Григорьев и многочисленных преемников Мендельсона на ниве еврейского просвещения, благодаря которым немецкие иудеи достигли столь «замечательных успехов» по части «образованности». С еще большим энтузиазмом относится автор к полицейско-просветительским реформам австрийского императора Иосифа II:

Государь этот, незабвенной для евреев памяти, дал сильнейший толчок как политическому, так и нравственному и умственному возрождению их в своей империи. С одной стороны, старался он пробудить в них чувство чести, для чего освободил евреев от позорных отметок на одежде <...>, от обязанности жить только в известных кварталах, от неравенства с другими гражданами перед законом и т. д. С другой стороны, завел, под государственным надзором и руководством, особенные школы, где дети евреев обоего пола обучаемы были на немецком языке всему, что необходимо знать человеку

---

<sup>1</sup> Григорьев В. Указ. соч. С. 547–549.

и гражданину; способным к дальнейшему образованию открыты были все высшие учебные заведения империи: не только дозволен был вход в них, но отличающимся дарованиями и успехами положено выдавать даже значительные стипендии.

Этому примеру, особенно после Французской революции, последовали почти все правительства в Европе; везде почти евреи были натурализованы и получили гражданские права, одинаковые с христианами.

Следствием совокупного влияния всех упомянутых обстоятельств было в Германии, Голландии, Дании, Франции, Бельгии и других государствах совершенное потрясение внутренней силы раввинизма. Если он и сохраняет еще там существование, то как дерево с согнившей сердцевиною, которая держится только одной корою<sup>1</sup>.

В столь же панегирической манере Григорьев переходит к реформаторскому движению, захватившему австрийские и немецкие синагоги. Сомнительно, однако, что западные модели, которые он пропагандирует, были пригодны для николаевского режима (к слову, ссылка именно на австрийский монархический приоритет имела и тактическое значение, поскольку должна была нейтрализовать любые враждебные напоминания о французском революционном почине в деле эмансипации евреев<sup>2</sup> и тем самым обезоружить ее потенциальных противников). Действительно, как согласовать австрийское освобождение евреев от обязанности проживать только в определенных кварталах с отечественной чертой оседлости, изгнанием из деревень и депортацией 1843 г.? Да и о каких равных «гражданских правах» для евреев можно было толковать в условиях всеобщего российского бесправия? Николай, опять-таки, отдавал предпочтение другим методам еврейской аккультурации, главным из которых была рекрутчина. И тут очень показательно, что как раз о ней Григорьев, в отличие от автора из БдЧ, не говорит ни слова. Такая тактика отражала, возможно, относительно умеренную позицию Министерства внут-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 496–499.

<sup>2</sup> Ср. сходную тактику в меморандуме Киселева, который связал успехи еврейского просвещения во Франции только с Наполеоном, умолчав об эмансипации евреев в период Французской революции: *Stanislawski M.* Op. cit. P. 46. Исследователь отмечает и поверхностно-наивное усвоение западных моделей со стороны Киселева и Уварова, не задумывавшихся о возможных последствиях таких реформ в России.

ренных дел и его главы Л.А. Перовского в еврейском вопросе. Без всякого энтузиазма относится Григорьев и к перспективе обращения евреев в христианство.

Помимо Иосифа II, на тот же австрийский — или галицийско-маскильский — след указывают и замечания о роли пришло-го элемента в духовной жизни евреев Одессы и в их просвещении: «Его принесла сюда с собою та из двух еврейских общин этого города, которая выселилась из Галиции. Два содержимых ею училища, одно для мальчиков, другое для девочек, образованы совершенно по образцу таковых же, устроенных в новейшее время в Австрии и Германии. Здесь, кроме еврейского языка, преподаются также русский, немецкий и французский. Таким же образом, имеет эта община и особый молитвенный дом, куда члены ее собираются по субботам и другим праздничным дням для богослужения по новому обряду. Другая, многочисленнейшая еврейская община в Одессе, образованная выходцами из южных губерний России, не питая вражды к “нововводителям”, <...> не оказывает и большого расположения к оставлению старого религиозного быта. Многие из членов ее, впрочем, весьма охотно посылают детей своих учиться в русские учебные заведения — местную гимназию и лицей — что весьма содействует распространению образования между еврейским населением этого города. На другом краю империи некоторые нововведения приняты частью еврейского населения в Курляндии и Риге»<sup>1</sup>.

## Опасности еврейского просвещения

Итак, лучше всего дело обстоит именно в Одессе с ее «особым молитвенным домом». Словно подтверждая григорьевский вывод, в 1847 г. «Одесский вестник» публикует на первой своей странице заметку «Новая еврейская синагога в Одессе», присланную молодым маскилом Осипом Рабиновичем — главным зачинателем и энтузиастом русско-еврейской литературы и журналистики (которому еще предстояло пережить жестокие цензурные мытарства в пореформенную эпоху). Это весьма показательный документ российской Хаскалы, проникнутый как искренней и глубокой болью за родной народ, так и всеми пороками заемного

---

<sup>1</sup> Там же. С. 500.

просвещения. Здесь соединились благонамеренная услужливость Хаскалы, ее отречение от религиозных глубин национального духа во имя плоского этического утилитаризма, курьезная наивность, второсортность и эпигонство во всем, что сопряжено с чисто внешней респектабельностью иудейских ритуалов. Речь идет об усовершенствованном обряде, близком к тому реформированному иудаизму, который персонаж Гейне определил как «богослужение с правильным орфографическим немецким пением». В остальном текст Рабиновича, подобно другим творениям маскилов, представлял собой вдохновенный донос на основную массу его дремучих соплеменников — этих «врагов всего изящного»:

Уже около семи лет тому назад, как у нас в Одессе образовалась новая синагога, известная между евреями под названием бродской, потому что первыми ее основателями были австрийские евреи из Брод, вступившие в подданство России <...> У заграничных евреев, с давних пор освоившихся с духом европейской образованности, подобные синагоги не новость; но у нас в России, где большая часть старого поколения евреев пребывает еще в самом заплевневелом невежестве и считает всякую науку за вещь ненужную, всякое подражание иноверцам за смертный грех, — молитвы с методическим пением, ноты в руках хористов, неподвижность и глубокое молчание прихожан, их бритые бороды и черные фраки неминуемо должны были вооружить против себя целую ватагу фанатиков, врагов всего изящного, европейского, падающих ниц перед дедовским кафтаном и туфлями. Но, не оглядываясь на неистовые крики поборников тьмы и невежества, новая синагога шла вперед по начертанному пути и с каждым днем совершенствовалась все более и более; прихожане ее прибавлялись, средства расширялись, неутомимое рвение ее членов все более воспламенялось, в полном значении этого слова.

Пожалуй, подобные заметки в тогдашней России были единственным жанром, где загодя, впрок вырабатывался либеральный газетный жаргон. Но либерализм этот мечтал поставить себя на службу официальному курсу. По примеру своих предшественников, Рабинович пока еще твердо верит, что Россия должна будет заменить обновленному еврейству навсегда утраченный Сион. Новая Бродская синагога, освящение которой приурочено было к празднику Песах — т. е. к годовщине Исхода, явно становится у него идеальной заменой Иерусалимского Храма. Как в древности

евреи жертвовали на строительство Дома Божия свое достояние, так теперь они приносят его на создание синагоги — этого святыща верноподданности, оглашаемого «методическим пением»:

Каждый приносил свою лепту в дар дому Господню: богатый жертвовал ему частью своего избытка, ученый посвящал ему свое перо, опытный — свой совет, музыкант — свое дарование, а кто не имел ничего этого, тот клал на жертвенник свое глубокое благоговение, и дом Божий процветал в тишине и мире, прославляя могущество Всевышнего и благословляя мудрое правительство, под благотворным лучом которого постоянно развивались юные его силы <...> Прошедшего марта 19-го числа, накануне праздника избавления от египетского плена, в 5 часов пополудни происходило освящение новой синагоги, при стечении многочисленных христиан и евреев. Сердце волновалось от восхищения при виде величественной внутренности этого храма, и когда под его высокими сводами согласный хор впервые запел известную кантату «Как привлекательны шатры твои, Иаков», — взоры всех невольно обратились на эту прекрасную, чистую, ярко освещенную залу, обширную и удобную, на изящную хрустальную люстру и бронзовые канделябры, на эту благопристойную толпу, одетую со вкусом и благоговейно смирившуюся перед святынею, — на все, на все, что так возвышает душу и чего, к сожалению, чуждаются все прочие синагоги. Во время свершения обряда вставления свитков Моисеевых в Кивот закона, после молебствия за Государя Императора и Августейшую Фамилию, раздалась на еврейском языке теплая молитва русского сердца: «Боже, Царя Храни!» — при звуках которой евреи поспешно поднялись с своих мест, а христиане обнажили головы. Умилительно было смотреть на это смешение двух народов, воссылающих, каждый по своим религиозным понятиям и каждый от искреннего сердца, свои горячие молитвы к престолу Всевышнего о долголети и славе обожаемого Монарха.

В храме недостает пока только дипломированного первосвященника, могучее красноречие которого соответствовало бы изящным манерам и духовным запросам самой паствы. Его задача — не витать в облаках, а прививать прихожанам общепользные гражданские добродетели, любовь к государю и отечеству:

Всех прихожан одушевляет одно жадное желание иметь скорее проповедника, не такого, который, путаясь в богословских тонкостях, толкует вкривь и вкось мистическим языком о том, чего не по-

нимает ни он, ни его слушатели, — а проповедника ученого, с европейским именем и могучим даром слова, который живым языком рассказывал бы нам о наших обязанностях к Богу, Царю, своему ближнему и самому себе <...> Да процветет храм сей во имя Бога Всемогущего, под сенью благодетельного нашего Отечества, с миром, и да исполнится над нами изречение пророка: «И будет величие дома сего последнего больше первого, сказал Господь Саваоф, и в месте сем Я дам мир, рек Господь Саваоф!» (Аггей 2:6)<sup>1</sup>.

На эту заметку взволнованно откликнулся другой одесский житель, А. Стурдза — православный консерватор, один из идеологов давней александровской эпохи, приятель Жуковского и позднего Гоголя. Информация Рабиновича вызвала у него противоречивые чувства. С одной стороны, Стурдза приветствовал продвижение евреев к прогрессу — конечно, надеясь, как все покровители Хаскалы, что она рано или поздно подтолкнет их к христианству; с другой, он встревожился: а не слишком ли далеко зайдет это просвещение в своем западном вольнодумстве? Инстинкт охранителя побудил его чуть ли не вступить за «ветхие» формы иудаизма, сохранившие поразительную живучесть. Опасно увлекаться одним только внешним великолепием. Что же касается искомого проповедника, подобающего новой синагоге, то, по мнению Стурдзы, ему следует руководствоваться отнюдь не либеральной отсебятиной (и, разумеется, не еврейской мистикой), а Пятикнижием и пророками, — предпочтение вполне понятное, если вспомнить о том «прообразовательном» значении, которое христианская догматика придавала этим книгам:

Наружное благолепие и молитвенные обряды этого храма, сопровождаемые приятным пением, пленяют по необходимости воображение и чувство молодых людей. Они отчасти не без причины смотрят свысока на единоверцев своих, коснеющих по привычке в застое неподвижной, но тем не менее изумляющей старины. Никак нельзя отрицать справедливости жесткого приговора, изрекаемого на древнюю синагогу восторженным писателем новой. Много было в обрядах ветхого, странного, отзывающегося стоном и сиротством; однако и в самых лучших нововведениях ограничиваться одною внешностью не должно: не все то золото, что блестит! Заимствуя от заграничных единоверцев лучший порядок собраний богослужбных, общество образованных одесских евреев,

---

<sup>1</sup> Одесский вестник. 1847. № 34.



конечно, станет блюсти себя от жалкого разномыслия, возобладавшего умами иудеев на Западе. Автор разбираемой статьи предается надеждам самым обольстительным. Чтобы в них не вкралось обаяние, потребны благоразумие и бдительность. Он с нетерпением ожидает появления на кафедре новой синагоги ученого еврейского проповедника, не мистика и каббалиста, а трезвого нравоучителя, имеющего дар слова. Как этого не желать? однако с примолвкою: лишь бы вития веровал и учил по указанию древнего закона и пророков <...> При хорошем наставнике священные книги Моисея и пророков разъяснятся и принесут плод. При огласителе слуха, передающем собранию свои произвольные советы и сбивчивые умозрения, житница, претворенная в храм молитвы похвальным усердием еврейских сограждан наших, вместо бывшего в ней вещественного зерна как бы не наполнилась духовными плеведами<sup>1</sup>.

В еврейском вопросе российскую политику всегда характеризовала смесь юдофобии с ассимиляторскими тенденциями. Статьи Григорьева и Стурдзы отразили первую стадию этого процесса, ознаменованного тягой к форсированной аккультурации. Через сорок лет власти, напуганные ее чрезмерным успехом, введут в русских учебных заведениях процентную норму для евреев, за которой последует ряд дополнительных мер, направленных на выявление и сегрегацию уже ассимилированных приверженцев Моисеева закона.

Но уже теперь, в 1840-х гг., далеко не все русские мыслители относились к еврейскому просвещению столь же одобрительно, как тогдашние власти, прельщенные западным прецедентом. В этот период, означенный новыми идеологическими исканиями, к незатейливой юдофобии старого пошиба у славянофилов прибавились, хотя и с опозданием, философско-теоретические положения, исполненные в немецком вкусе. На смену былому почтению к Ротшильдам и просвещенным зарубежным евреям, отличавшему русскую прессу, приходит иной — если угодно, уже расовый — критический взгляд. Славянофил и романтик А. Хомяков, разделявший традиционное убеждение о еврейском народе как о

---

<sup>1</sup> Там же. № 36. Ср.: «Просвещение для Стурдзы — это образование плюс религия, или, точнее, образование, основанное на религии. Образование вне религии ложно и ведет к увеличению зла». — *Парсамов В.С.* Жозеф де Местр и Александр Стурдза: из истории религиозных идей Александровской эпохи. Саратов, 2004. С. 142.

странном анахронизме, в 1847 г. попытается, наконец, установить ту общую национально-религиозную идею, которая одушевляет это, казалось бы, чисто секулярное еврейство, на Западе представленное банкирами, музыкантами и литераторами (сами имена Бёрне или Гейне он, впрочем, опускает), а в философском плане — Спинозой.

Пересматривается то, что всегда почиталось высшей религиозной заслугой еврейского народа — его единобожие. Теперь Хомяков приписывает ему заведомую неопределенность — тягу то к сгущенному «антропоморфизму», то, напротив, к безлично-абстрактному «аморфизму». То, в чем Шевырев видел некогда великое достоинство «еврейской поэзии», — ее трансцендентную устремленность, чуть ли не исихастское отторжение от осязаемых земных форм и пластического воплощения, толкуется Хомяковым как недостаток художественной одаренности, обусловленный отрицательными свойствами ветхозаветного учения. Более того, впервые в России вообще вся дохристианская стадия Священной истории подвергается открыто неприязненной ревизии. Иначе говоря, Хомяков выводит наружу тот антибиблейский потенциал, который исподволь вынашивала в себе прежняя романтическая культура. Каббала трактуется им всего лишь как «мистическая оболочка» холодного, рассудочного пантеизма. Согласно этому мыслителю, глубинная основа современного еврейства — его изначальный ветхозаветный материализм и ущербная невосприимчивость к христианской идее богочеловечества как синтеза духовного и земного начал:

Газеты недавно дразнили зависть читателей перечнем Ротшильдовых миллионов, но Ротшильд явление не одинокое в своем народе: он только глава многомиллионных банкиров еврейских. Своими семьями миллионами, своим правом быть, так сказать, денежною державою обязан он, без сомнения, не случайным обстоятельствам и не случайной организации своей головы: *в его денежном могуществе отзывается целая история и вера его племени.* Это народ без отечества, это потомственное преемство *торгового духа древней Палестины*, и в особенности эта любовь к земным выгодам, которая и в древности не могла узнать мессию в нищете и унижении. Ротшильд факт жизненный. Имена многих великих музыкантов принадлежат к роду еврейскому; к нему же принадлежат многие литераторы, замечательные по остроумию, грации или силе ума и выражения (хотя все представляют что-то ложное в чувстве и мыс-

ли). Отчего же нет ни скульптора, ни живописца? Пластические искусства процветали у эллина, поклонника человеческой красоты. Они процветали и у христиан, потому что земной образ человека получил для христианина освящение и благословение свыше. Они не существовали никогда у еврея, потому что *мысль его была свыше поклонения земной красоте*; они не могут у него существовать, *потому что для него земной образ человека не принял еще высшего значения*. Это опять факт жизни. Может быть, величайший из мыслителей нового времени, человек, которого гений управляет, без сомнения, всем сокровенным синтезом современной философии (хотя анализом своим она обязана Бэкону и Канту), основатель наукообразного пантеизма и, если можно так сказать, безверной религиозности, — Спиноза был еврей, и это факт неслучайный: Спиноза должен был быть евреем. Отвергнув Новый Завет, единственное разрешение прежних обещаний, евреи *остались при неопределенном понятии о единобожии*, переходящем, по необходимости, или к заключению божества в антропоморфизм (духовный или телесный — все равно), или в пантеистическую безличность — аморфизм. Таков был смысл еврейства, отвергающего Новый Завет. В древности преобладало первое стремление, под влиянием еще не ослабевших надежд на пришествие мессии; при ослаблении этой веры должна была возникнуть другая крайность, и явился Спиноза, которого можно отчасти угадывать наперед в пантеизме еврейской кабалы, несмотря на ее мистические оболочки<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Хомяков А. О возможности русской художественной школы // Хомяков А.С. О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988. С. 148–149.



**ЭПИЛОГ:  
ДАЛЬНЕЙШАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ЕВРЕЙСКОЙ  
ТЕМЫ**



Юдофобские литературные клише также претерпевают в это время некоторые симптоматические изменения, например те, что в 1847 г. проглядывают у молодого Тургенева в его анонимном «Жиде» (который покоробил даже цензора И. Ивановского, усмотревшего здесь пагубное влияние французской «неистойой» школы). Этот текст примечателен как звено, связующее старую романтическую юдофобию с творчеством классиков реалистической прозы. При сохранении прежней сюжетной канвы, «Жид» обозначил негативные сдвиги в подаче еврейских женских образов и в трактовке отцовской любви.

Напомню вкратце сюжет. Действие происходит под Данцигом в 1813 г. Еврей Гиршель вымогает деньги у русского корнета, используя как приманку свою прекрасную, но столь же алчную дочь Сару (целомудрие которой он, впрочем, всячески оберегает от физических посягательств). Ни о каком ее влечении к христианству или герою-христианину речи здесь уже не идет. Зато, в полном согласии с литературной традицией, жид оказывается шпионом — само собой, вражеским. Его приговаривают к повешению — и тогда этот трус, чтобы спастись от казни, предлагает свою обожаемую Сару корнету в наложницы. Однако Гиршеля все равно вешают, а прекрасная Сара, следуя канону ветхозаветной мстительности, яростно проклинает христиан, «весь ненавидный род ваш, проклятием Дафана и Авирона». Иначе говоря, прекрасная еврейка на сей раз полностью солидарна со своим народом в этой ненависти к христианству. Сама же казнь подается в обязательном антураже еврейского ужаса и марионеточных корчей, сопровождаемых столь же неизменным *смехом*:

Солдаты взяли Гиршеля под руки. Я тогда понял, почему смеялись они над жидом, когда я с Сарой прибежал из лагеря. Он был действительно смешон, несмотря на весь ужас его положения. Мучительная тоска разлуки с жизнью, дочерью, семейством выражалась у несчастного жида такими странными, уродливыми телодвижениями, криками, прыжками, что мы все улыбались невольно, хотя и жутко, страшно жутко было нам. Бедняк замирал от страху...

Не все, однако, обстояло так весело. Хотя театральная цензура по-прежнему старалась оградить русскую сцену от добродетельных евреев<sup>1</sup>, некоторые авторы позволяли себе дерзкие новшества. В 1849 г., в самый разгар антиеврейских административных гонений, ныне гуманный и в меру либеральный Лажечников, сохранивший склонность к еврейской проблематике, переключает ее наконец в однозначно положительный регистр. Героиня его драмы «Дочь еврея» — бывшая *Эсфирь*, а ныне Наталья Ивановна Гориславская, крещеная и добродетельная еврейская девушка, выросшая в христианской семье (очередная версия традиционной и все еще популярной темы иноплеменного подкидыша — ср., к примеру, в «Испанцах» или в том же «Чайковском»). Она скрывает от жениха свое постыдное происхождение, но накануне свадьбы ее шантажирует некий негодяй. Тем временем из Белостока приезжает ее отец, который торжественно сообщает собравшимся о своем намерении принять христианство. Однако измученная героиня умирает, не узнав вовремя об этом спасительном решении<sup>2</sup>.

В поздней и более оптимистической редакции драмы, названной уже «Вся беда от стыда» (1858), предсвадебная коллизия разрешается счастливо благодаря той же проникновенной отцовской сентенции:

— Не стыдитесь меня, господа, не презирайте меня. Завтра же я буду христианином, и тогда, может быть, вы протянете мне руку, как брату своему<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Право на их сценический показ сохранялось только за иностранными авторами. Подробнее об этом см.: *Левитина В.* Указ. соч. С. 137–142. Там же говорится о двух иностранных пьесах, допущенных на русскую сцену. Одна из них — «Жид Шива» Камберленда. С другой стороны, Левитина отмечает и расцвет юдофобских водевилей в 1830–1840-х гг. — Там же. С. 65–66.

<sup>2</sup> Отечественные записки. 1849. № 1. С. 209–210.

<sup>3</sup> *Лажечников И.* Соч.: В 12 т. Посмертное полное издание. СПб., 1884. Т. 11. С. 112–113.



Такова была наивысшая форма братолюбия, которую могла позволить себе по отношению к евреям русская литература на закате николаевской эпохи и на заре великих реформ. Вскоре после них в ней возобладала отрицательная — «зотовская» — линия<sup>1</sup>, с теми или иными перебоями просуществовавшая, наряду с более гуманной, «авдеевско-лажечниковской», до наших дней. Фило-семитское направление получило развитие в 1860—1890-х гг. в лице Мея, Марко Вовчок, Мордовцева, Вл. Соловьева, отчасти Щедрина и позднего Лескова, но значимым фактором для русской культурной жизни оно стало лишь к началу XX в., когда к этому течению присоединились такие авторы, как Короленко, Леонид Андреев и Горький.

Приходится все же признать, что значительно более востребованной и популярной оставалась именно юдофобская позиция, со второй половины XIX столетия набиравшая размах, среди прочего, в антинигилистическом романе и во многом санкционированная именем Достоевского. Что касается журналистики, то аналогичной эволюции в ее среде способствовали снятие въедливой государственной опеки, а также повсеместная ориентация на отечественные вкусы, отечественный материал и на массового отечественного читателя — ориентация, заменившая собой зависимость от тех импортных моделей, которым некогда отдавали предпочтение власти. Антиеврейский подъем в пореформенной России бурно стимулировался, как известно, за счет энергичного развития капитализма и всевозможных социокультурных стрессов, сопутствовавших этому пугающему натиску. В таких условиях если не свобода, то хотя бы известная автономия прессы надолго придала ей агрессивнo-юдофобский характер, ранее свойственный именно литературе. Драматически менялись вместе с тем и зарубежные трактовки еврейского вопроса, которые также находили созвучный отклик в русской печати. Вражда к евреям еще более радикальная, чем религиозная юдофобия романтической поры, со временем снискала авторитетнейшую поддержку со стороны западноевропейских расовых теорий и производного от них «научного» антисемитизма, сложившегося в Германии к кон-

---

<sup>1</sup> Причем *зотовская* в двойном смысле — представленная как Рафаилом Зотовым, так и его сыном Владимиром. Последний в 1858 г. опубликовал в своем журнале «Иллюстрация» антисемитскую статью, которая привела к бурной полемике и к печатному осуждению юдофобских выпадов редактора. См. об этом, например: *Гинзбург С.М.* Указ. соч. С. 50—54.

цу 1870-х гг., но имевшего очень глубокие корни. В России же усвоение этой новой доктрины<sup>1</sup> заметно облегчалось и благодаря престижной традиции, заданной отечественным романтизмом.

Под очевидное воздействие модных расистских концепций успел подпасть на склоне лет и Достоевский, тесно связанный как с романтической традицией, так и с антинигилистическим направлением. Воспевая в своей Пушкинской речи (1880) христианскую «всемирную отзывчивость» русских людей и их тягу к братскому слиянию со всеми народами (модификация старой официозно-романтической идеи о необычайной восприимчивости и широте русского человека), он всякий раз противоречиво — и не совсем по-евангельски — ограничивает их круг только арийской расой:

Мы <...> уже высказали готовность и склонность нашу <...> ко всеобщему *общечеловеческому* воссоединению со всеми племенами великого *арийского рода*. Да, назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов, это подчеркните) стать *братом всех людей* <...> Для настоящего русского Европа и удел всего *великого арийского племени* так же дороги, как и сама Россия, как и удел своей родной земли, потому что наш удел есть всемирность, и не мечом приобретенная, а силой братства и братского стремления нашего к воссоединению людей<sup>2</sup>.

Здесь уже вполне различимы отзвуки популярных теорий насчет «арийского Христа». Вопрос же о том, насколько другие, неарийские народы пригодны к христианскому братству, окутан флером патриотической элоквиции. Вероятнее всего, Достоевский просто не успел дать более отчетливое развитие этой интригующей расовой иерархии, подсказанной современной ему «наукой». Что касается его мистически аранжированной еврейской темы, то в более ранних пассажах «Дневника писателя» (за 1877 г.) она, выказывая порой четкую типологическую близость к надвигающемуся расовому антисемитизму, одновременно смягчается гуманными оговорками. Как бы то ни было, само заглавие по-

---

<sup>1</sup> См., в частности: *Weinerman E. Racism, Racial Prejudice and Jews in Late Imperial Russia // Ethics and Racial Studies. 1994. Vol. 17. № 3*; Русская расовая теория до 1917 года. Сб. оригинальных работ русских классиков. Под ред. В.Б. Авдева. М., 2002.

<sup>2</sup> *Достоевский Ф.М.* ПСС. Л., 1984. Т. 26. С. 147.

следней и резюмирующей из серии соответствующих заметок в «Дневнике» — «*Но да здравствует братство*» — словно обозначает всю меру авторского скепсиса по поводу включения евреев в общечеловеческую семью народов.

Основной вывод русской антисемитской литературы и публицистики последних десятилетий XIX и первых десятилетий XX в. (Буренин, Меньшиков, Шмаков, А. Столыпин, Шабельская, Бостунич, Винберг и т. д.), звучавший куда более решительно, сводился к исключению евреев из состава этой всемирной семьи — к объявлению их «врагами рода человеческого». И именно в этом пункте расистская словесность XX в., пожалуй, с наибольшей отчетливостью обнаруживает свою зависимость от старой романтической литературы, запечатлевшей те контуры еврейского образа, которые привиделись ей сквозь библейское покрывало.

*Иерусалим, 2007*

## Указатель имен

### А

А.К. 181  
Аарон 7, 17  
Абрабанель (Абарбанель) И., р. 58, 350  
Авдеев В. 370  
Авдеева Е. 197–198, 204, 232, 233, 279, 322, 369  
Авель 17, 18, 25, 105  
Аверроэс 72  
Авикдор, банкир 155, 156  
Авиценна (Ибн-Сина) 71  
Авраам 18, 19, 38, 39, 42, 67, 128, 149, 157, 209, 246, 254, 346  
Агасфер (Вечный Жид) 20, 58, 60, 105, 160, 223–224, 310, 311, 326  
Агафангел (Соловьев), иером. 147  
Агриппа Неттесгеймский, Корнелий 351  
Адам (Adam) 25  
Адам Кадмон 351  
Адриан, имп. 54, 167, 219  
Азадовский К. 97  
Акива, р. 58, 275  
Аксаков К. 112  
Александр I 28, 30, 34, 40, 49, 131, 139, 143, 171, 361  
Александр Македонский 219  
Алексеев А. (Нахлас В.) 21  
Алексеев М. 61, 224

Алипанов Е. 169, 170, 178, 338  
Алтунян А. 141  
Альбо И. 350  
Альтшуллер М. 143, 168, 174, 212, 244, 257, 291  
Аман 172, 181, 239–241  
Амвросий (Серебренников), архим. 23  
Андреев Л. 369  
Андреев Н. 151  
Ансильон Ф. 118  
Ариман 117  
Аристотель 71  
Арним Л.А. фон  
Арнольди И., ген. 290  
Артаксеркс 240  
Асса, р. 23

### Б

Баал-Шем (Бешт) И., основатель хасидизма 277, 354  
Баженов Ф. 23  
Базили К. 171, 190, 191, 193, 194, 298, 302–306, 310, 319, 326  
Байрон Дж.Г., лорд 62, 298, 299  
Бакунин М. 74  
Баланш П.С. 115  
Бальзак О. де 201, 203  
Бальфур А., лорд 325  
Бар-Кохба Ш. 58, 220

- Баррюэль О., де 32, 33  
 Батурова Т. 112  
 Бах И.С. 80  
 Бейзер М. 201  
 Белинская М. 186  
 Белинский В. 59, 74, 88, 93, 94, 134, 170, 186, 306, 332  
 Белова О. 144, 179. 198  
 Белоусова Л. 204  
 Бёме Я. 107, 351  
 Бенгель И.А. 42  
 Бенкендорф А. 211  
 Берлин П. 11  
 Берлиоз Г. 81  
 Бёрне Л. 51, 65, 81–84, 90–94, 219, 362  
 Бёрнет Е. (Жуковский А.) 237, 251, 291, 325  
 Бертензон Б. 332  
 Бетховен Л. ван 80  
 Биттерман К. 79  
 Бобров С. 28, 29  
 Бобылев Н. 309  
 Болотов А. 39, 40  
 Бонч-Бруевич В. 166  
 Боратынский Е. 10, 105, 237  
 Бороздин К. 112  
 Бороздна И. 299  
 Боссанж А. 62  
 Бостунич Г. 371  
 Боткин В. 94  
 Брамсон Л. 12  
 Брафман Я. 21, 272  
 Брукс О. 290  
 Бруни Ф. 155, 228  
 Бруно Дж. 74  
 Бруцкус Ю. 12  
 Брюллов К. 42  
 Будницкий О. 81, 179, 327  
 Буэ, Ами, ученый 189, 229  
 Булгарин Ф. 63, 64, 67, 76, 85, 86, 101, 141, 143, 152, 167, 172, 173, 179, 180, 195, 196, 205, 207, 209, 215, 216, 219, 221, 224–227, 233, 236, 240–242, 244, 246, 248, 249, 251, 271, 283, 291, 292, 322, 323  
 Булгарины, семья 195, 196  
 Бурбоны 93  
 Буренин В. 371  
 Бурмистров К. 13, 22, 28, 29, 103, 108, 325  
 Бурцев А. 95  
 Бутурлин М., гр. 66, 317  
 Бэкон Ф. 362  
 Бюргер А. 41, 129
- В**
- Вагнер Р. 78  
 Вайскопф М. 11, 28, 43, 105, 130, 203, 234  
 Валаам 18  
 Ван Гельмонт Ф.М. 351  
 Варлаам (Гловацкий), иером. 22  
 Ватсон (Уотсон)  
 Вацуро В. 10, 180  
 Вельтман А. 103, 104, 106, 170, 181, 244  
 Веньямин (Биньямин ) Тудельский 71, 72  
 Вермель С. 55  
 Верне О. (Вернет Гораций), худ. 228  
 Веспасиан, имп. 221, 302  
 Виельгорский И., гр. 80  
 Виклеф Дж. 256  
 Винберг Ф. 371  
 Виницкий И. 36. 42  
 Владимир, кн., св. 294  
 Водовозова Е. 284–285  
 Воейков А. 127, 201, 213, 225, 230, 267, 271, 292, 293  
 Волинский Аким (Флексер Х.) 84  
 Вольтер Ф.М. 23, 32, 33, 38, 91, 236  
 Вольф О.Л.Б. 86, 87, 90  
 Вольф Х. 72  
 Вольфсон В. 76  
 Воронцов М., гр. 184  
 Всеволжский Н. 29, 185, 189, 190  
 Всеволодский В. (Гернгросс) 62  
 Вурм А. 64  
 Вэй (Вай) Л. 33–37
- Г**
- Габбе А. 222  
 Гавриил (Воскресенский), архим. 74, 266, 267  
 Гавриил, еп. Могилевский 148  
 Гагарин И., кн. 74  
 Галеви Ж. 76, 78–81  
 Галеви Л. 79  
 Галлей Э. 42

- Ган Е. 184, 185  
 Ганс Э. 81  
 Гардинг (Г.П.?), худ. 309  
 Гаспаров Б. 26, 27  
 Гауф В. 228, 231  
 Гегель Г.В.Ф. 74, 87, 88, 89, 93, 94, 118  
 Геден 17  
 Гейне Г. 78, 81, 84–94, 143, 269, 358, 362  
 Гейне С., банкир 76, 92  
 Гельменсен Р., путеш. 95  
 Гендель Г. 79  
 Гензельт А. 79  
 Георгий (Конисский), архиеп. Белорусский 206–207  
 Гердер И.Г. 56, 111, 116  
 Герц А., комп. 80  
 Герцен А. 67, 139, 140, 145  
 Герцик Г. 223  
 Герцль Т. 318  
 Гессен Ю. 11, 21, 29, 33, 56, 184, 204, 273, 331  
 Гете И.В. 87, 89, 95, 96  
 Гиббон Э. 39  
 Гибнер И. 23  
 Гилман С. 24, 51, 89, 204, 281–284  
 Гиль П. 13  
 Гинзбург С. 11, 29, 30, 31, 145, 146, 178, 205, 207, 238, 333, 334, 369  
 Гино Э. (Евг.) 229  
 Глаголев А. 179  
 Глинка С. 27, 31, 151  
 Глинка Ф. 37, 38, 39, 111, 126, 152, 154, 207, 208, 210  
 Глушковский А. 62  
 Гогниев Н. 309  
 Гоголь Н. 10, 28, 36, 42, 43, 78, 105, 110, 130–135, 146, 150–152, 155, 15, 168, 180, 188, 203, 207, 209, 216, 217, 225, 242, 244, 248–251, 280, 282, 292, 293, 296, 298, 302, 310, 311, 326, 345, 360  
 Голер (Gawler), Дж. 305  
 Голицын А.Б., кн. 172  
 Голицын А.Н. кн. 30  
 Голота П. 162, 165, 180, 188, 205, 207, 210, 212, 216, 232  
 Голубева О. 184  
 Гольбах, П. 38  
 Гончарова О. 28  
 Гордин Я. 172  
 Гордон И., р. 261, 340  
 Гордон Я. 85  
 Горев Б. (Гольдман) 11, 179  
 Горький М. 369  
 Гофман Э.Т.А. 106  
 Грановский Т. 56, 57, 71, 97, 139, 167,  
 Гребенка Е. (Гребінка Є.) 24, 25, 151, 170, 180, 223, 236, 245, 291, 310  
 Грегуар А.Б., аб. 35  
 Греч Н. 30, 34, 52, 53, 61, 63–66, 68, 91, 93  
 Грибоедов А. 233  
 Григорий, патр. Константинопольский 191  
 Григорий, св. 18  
 Григорьев В. 347  
 Грильпарцер Ф. 228  
 Гроссман Л. 160, 298, 299  
 Губер Э. 84, 93, 94  
 Гумбольдты А. и В., фон 95  
 Гус Я. 256  
 Гуцков К. 89  
 Д  
 Д'Аламбер Ж.  
 Давид 25, 37, 70, 111, 126, 128, 132, 133  
 Давыдов Д. 211  
 Дайнези, кап. 307  
 Даль В. 62, 171, 353  
 Даниил, пр. 17, 70  
 Данилевский Р. 224  
 Данте Алигьери 113  
 Дашков Д. 153  
 Дебора 26, 153, 179, 246  
 Декарт Р. 75  
 Делавинь (Де Ла Винь) К. 60  
 Делекторская И. 13  
 Делич Ф. 41  
 Дельвиг А.А., бар. 53, 112  
 Дене, аб. 23  
 Деппинг Р. 56, 57, 71  
 Державин Г. 22, 134, 354  
 Дефо, Д. 217  
 Джунковский С. 183  
 Дизраэли Б., лорд Биконсфильд 294  
 Диллон Г. 204

Дион Кассий 219, 220  
Дом Х.В. 35  
Достоевский Ф. 296, 298, 324, 369,  
370  
Дубельт Л. 339  
Дубнов С. 11, 55, 56, 141  
Дурова Н. (Александров А.) 105, 150,  
182, 213, 231, 234, 267  
Дурьлин С. 246  
Дух (псевд.) 126

**Е**

Ева 17, 25, 96, 234  
Евецкий Д. 103  
Елена, невестка Ивана III 252  
Енох 18  
Епифаний 17

**Ж**

Жаботинский В. 10, 217  
Жанен Ж. 60  
Жан-Поль (Рихтер) 95  
Жерамб М.И. 315–317, 319  
Житомирская С. 128  
Жуковский В. 132, 133, 155, 160, 224,  
302, 310, 326, 360

**З**

Загоскин М. 30  
Замотин И. 87, 167  
Заславский Д. 11  
Зеленина Г. 11  
Зорин А. 153  
Зорич С. 226  
Зороастр 117  
Зосима, митроп. Московский 253  
Зотов В. 369  
Зотов Р. 143, 144, 168, 208, 209, 211,  
215, 217, 218, 243, 244, 296, 334,  
369

**И**

Иаиль 235  
Иаков 18, 27, 60, 149, 151, 154, 161,  
232, 233, 254, 346, 359  
Ибн Эзра А., р. 349  
Иван III, вел. кн. Московский 253  
Иван IV Грозный 215  
Иванов А., худ. 155, 156  
Иванов С. 294

Ивановский И. 367  
Иегуда Га-Леви 294  
Иеремия, пр. 345  
Иероним св. 219  
Изабелла, кор. 192  
Измаил 70, 247  
Измаил, р. 23  
Измайлов В. 26  
Израиль (Иаков) 7–8, 18, 25–27, 31,  
38, 39, 60, 70, 151, 180  
Израиль, архим. 23  
Иисус Навин, пр. 25, 306  
Ильин Н. 104, 166, 345, 346  
Иммерман К. 81  
Иоанн, сын Ивана III 252, 258  
Иоанн Златоуст, св. 17, 120  
Иоанн Креститель 155  
Иов 18, 25, 282  
Иона, пр.  
Иоселевич Б. 220–222  
Иосель, корчмарь 195, 196  
Иосиф 17, 18, 25  
Иосиф II, имп. 355, 357  
Иосиф Флавий 70  
Иофор (Итро) 113  
Ипполит, святомученик 23  
Ириней Лионский, св. 17  
Ирод 55, 151  
Исаак 17, 18, 28, 128, 228, 346  
Исаак, р. Кордовский 22  
Исайя, пр. 135, 282, 311, 317, 320  
Итенберг Б. 81  
Иуда Искарот 18, 19, 129, 152–155,  
160, 178, 185, 205, 209, 215, 216,  
242, 275, 292  
Иуда, патр. 18, 129, 153, 227, 239, 314  
Иулиан (Юлиан), имп. 32, 303  
Иустин Мученик, св. 23

**К**

Казимир, кор. 173, 240, 241, 352  
Каин 25  
Каменский З. 125  
Каменский П. 154, 161, 213, 221,  
251, 252  
Кандель Ф. 30  
Кант И. 362  
Капфиг Ж.-Б. 20, 57, 58, 69, 71, 219,  
252, 340, 348  
Карамзин Н. 237

- Кароль (Кэрролл) Дж. 67  
 Карпино П. 72  
 Кассаньяк Г. де 67  
 Кастельро 53  
 Катанео К. 67  
 Катенин П. 111, 112  
 Кацев Г. 204  
 Кацеленбоген Г.Ц. 261  
 Кацис Л. 13, 282, 306  
 Кедров И. 73, 74  
 Кемберленд Р. (Камберленд) 160, 368  
 Кетчер Н. 125  
 Кине Э. 60  
 Кипнис М. 13  
 Киреевский И. 74, 81, 208  
 Киреевский П. 74, 208  
 Кирхер А. 351  
 Киселев П., гр. 273, 356  
 Киселева Л. 224  
 Киянская О. 33, 172, 210  
 Клемперт А. 55  
 Клеопатра 219  
 Клиер Дж. 11, 13, 28, 29, 31, 33, 38,  
 139, 263, 269, 347, 348  
 Клопшток Ф.Г. 107, 113  
 Кнорр фон Розенрот, бар. 103, 351  
 Козлов И. 37  
 Комаровский Е. 74  
 Кони Ф. 107  
 Коншин Н. 210, 211  
 Корнель П. 77  
 Коровин Вл. 28  
 Короленко В. 369  
 Корсаков П. 26  
 Корш Е. 90  
 Костюшко Т. 195  
 Коцебу А. фон 59, 60  
 Кочубинский А. 158  
 Кошелев А. 73  
 Краевский А. 24, 50, 73, 80, 109, 127  
 Край К. 65  
 Краснопевцев, свящ. 23  
 Красов В. 324  
 Крестовский Вс. 172  
 Криссон У. 305  
 Кробб Ф. (Krobb, F.) 12, 229–233  
 Крупенский Т. 180  
 Кукольник Н. 110, 127, 162, 165,  
 180, 205, 210, 216, 235, 238, 243,  
 244, 267, 269, 291, 323, 324, 344  
 Кулешов В. 76, 84, 97  
 Кунеус П. 71  
 Курицын Ф. 252–255  
 Кьярини 263, 347, 348  
 Кьярини Л., аб. 263, 347  
 Кюстин А. де, маркиз 283  
 Кюхельбекер В. 58, 59, 72, 111, 112,  
 157, 159–161, 224
- Л**
- Лабзин А. 38  
 Лаваль-Монморанси (Монморанси-  
 Лаваль) М.Ж.Ф. де, герцог 66  
 Лажечников И. 110, 149, 152, 153,  
 168, 174, 205, 206, 210, 213, 224,  
 242, 244, 245, 252–254, 256–  
 258, 261, 267, 290–292, 344, 368,  
 369  
 Ламартин А. 309  
 Ламех 105  
 Ланжерон А., гр. 211  
 Ла Фонтен Ф.И. де 281  
 Лебединцев П., свящ. 274  
 Леви-Ицхак, р. 187  
 Левин Ю. 61  
 Левинзон И.Б. 171, 261  
 Левитина В. 11, 324, 368  
 Лён И.М., фон, бар. 29  
 Леон, врач (мистра Леон) 258  
 Лермонтов М. 10, 54, 160, 231, 237,  
 243, 251, 294, 298, 299, 310  
 Лесков (Стебницкий) Н. 55, 285,  
 336, 338, 369  
 Лессельрот Б. 63 (Lesselroth) 63  
 Лессинг Г.Э. 160  
 Лея (Лия) 233  
 Лилит 106, 181, 352  
 Линдсей (Lindsey) (Крофорд А.),  
 лорд 305, 319, 320–322  
 Линь Ш.Ж. де, герцог 95  
 Липс Я. 147, 172  
 Локшин А. (Lokshin) 183  
 Лубяновский Ф. 37  
 Лужецкая Н. 11  
 Луи-Филипп, кор. 93  
 Луллий Раймунд (Раймонд) 351  
 Львов П., подполк. 307  
 Львов-Рогачевский В. 11  
 Льюис У. 12



- Людовик XVI 34  
 Лямина Е. 80
- М**
- Маер (Майер) А. 61  
 Маер (Майер) П. 61  
 Мазепа И. 173, 223  
 Майер Б. 353  
 Майков А. 299  
 Маймонид 70, 266, 343, 349  
 Макарий (Глухарев), архим. 148  
 Маккавеи 20, 26, 57, 219  
 Максимов М. 128  
 Макферлен, путеш. 212  
 Малахия, пр. 67  
 Манн Ю. 141  
 Манчестер В.М., лорд (5-й герцог)  
 305  
 Мардохей (Мордехай) 157, 158,  
 181, 207  
 Мариам 282  
 Маркевич Г.-А. 31, 33, 341  
 Маркион 38, 129, 172  
 Марко Вовчок 369  
 Марко Поло 72  
 Меир, р. 275  
 Мей Л. 369  
 Мейендорф Е., полк., бар. 195  
 Мейербер Дж. 76, 77–78, 79–81  
 Мендельсон М. 51, 72, 73, 343, 355  
 Мендельсон-Бартольди Ф. 76, 77,  
 79, 80  
 Менцель В. 81, 88, 89  
 Меньшиков М. 371  
 Мериме П. 142  
 Местр Ж. де 36, 361  
 Метатрон 352  
 Меттерних К., кн. 53  
 Микеланджело Буонарроти 150  
 Мильтон Дж. 107, 113  
 Милюков П. 72  
 Минкина О. 204, 208, 229  
 Михайловский М. 111, 163, 239, 240  
 Мицкевич А. 152  
 Мишле Ж. 70  
 Мишо Ж.Ф. 308, 316  
 Моисей 7–9, 18, 21, 23, 26, 34, 41,  
 68, 69, 70, 72, 112, 114, 117, 135,  
 150, 156, 164, 165, 174, 180, 183,  
 189, 191, 206, 221, 231, 263, 265,  
 280, 282, 304, 306, 313, 314, 320,  
 342, 344, 348, 349, 359, 361
- Молитор Ф.-Й. 51, 106, 262  
 Молоствова Е. 104, 346  
 Монтефиоре, сэр Мозес 67, 75, 300,  
 303, 333  
 Монфокон де Виллар Н. 106  
 Мордовцев Д. 369  
 Морозов П. 181–184, 186, 197  
 Морьер Дж.Дж. 171  
 Москович В. 26, 339  
 Мочалова В. 22, 179  
 Мундт Т. 80, 89, 91, 92, 95  
 Муравьев А. 310, 312  
 Муравьев-Апостол С. 172  
 Мухаммад (Магомет), пр. 193, 302,  
 304  
 Мухаммед (Мехмет) Али, вице-ко-  
 роль Египта, 297, 300, 305  
 Мызников В. 72
- Н**
- Надеждин Н. 19, 24, 26, 52, 60, 72,  
 74, 81, 83, 87, 88, 103, 111, 115–  
 121, 125, 126, 131–134, 147, 332  
 Надежин Ф. 74  
 Наполеон I Бонапарт 25–29, 32, 83,  
 128, 143, 209, 211, 212, 241,  
 244, 317, 356  
 Нарезный В. 60, 141, 142, 149, 152,  
 168, 179, 183, 184, 206, 208, 222,  
 223, 229, 230  
 Невахович Л. 22, 29, 153, 179, 296  
 Неверов Я. 94, 95–97  
 Неелов Д. (Закамский) 210  
 Некрасов Н. 10, 166  
 Неофит (монах) 193  
 Никита Затворник, св. 25  
 Николай I 40, 47, 54, 55, 67, 126–  
 128, 140, 141, 148, 150, 172, 201,  
 211, 265, 273, 300, 317, 331–  
 333, 339, 340, 356  
 Ноах (Ной) М. 47–49, 305  
 Новалис (Гарденберг, фон, Ф.) 95  
 Ной 17, 18  
 Норов А. 37, 125, 157, 301, 303, 307,  
 309, 311–314  
 Ньютон И. (Невтон) 70

**О**

Облеухов Д. 103  
 Ободовский П. 151, 157  
 Одесский М. 13  
 Одоевский В. 106, 107  
 Ознобишин Д. 149  
 Олин В. 127–128  
 Орельский Н. 196, 227  
 Ормузд 117  
 Орнатский С. 165, 166, 317  
 Оршанский И. 178  
 Осия, пр. 135  
 Осповат А. 13, 97, 145, 202

**П**

П. Г<воздѣв?> 36  
 П.М. 78  
 Павел, ап. 7, 8, 20, 42, 79, 118, 282  
 Павликов К. 186  
 Павлов Н. 61  
 Павлова К. 235, 238  
 Павский Г. 120, 147  
 Пальмерстон Г. Дж.Т., лорд 305  
 Панаев В. 221  
 Панаев И., 228, 295  
 Панченко А.А. 354  
 Парацельс 351  
 Парсамов В. 36, 361  
 Паунд Э. 12  
 Перетц А. 38  
 Перетц Г. 38  
 Перовский Л. 353, 357  
 Пестель П. 33, 210  
 Петерс Д. 210  
 Петр I 25, 128, 134, 174  
 Петров И. 167  
 Петровский-Штерн Й. 11, 54–55, 331, 332  
 Пеццль Й. 282 (Pezzl)  
 Пешковский А. 295  
 Пико делла Мирандола Дж.Ф. 351  
 Пикульский Г. 22  
 Пиннер М. 190  
 Пифагор 41, 70  
 Пишар А. 52  
 Платон 41, 70, 72  
 Платонов С., прот. 23  
 Плюшар А. 58, 83  
 Победоносцев П. 33  
 Погодин М. 127  
 Покровский Н. 78

Полевой К. 197  
 Полевой Н. 47, 49, 59, 61, 112, 113, 152, 153, 197, 290, 318, 321, 322  
 Полетика П. 13, 53  
 Полищук М. 204  
 Поляков Л. 232  
 Помпей М. (Макрин) 23  
 Понятовский Ю., кн., маршал 221  
 Портьюс, еп. Лондонский 23  
 Потемкин-Таврический Г., светл. кн. 196  
 Правиков И., свящ. 21  
 Проскурин О. 208  
 Простодумов М. 219  
 Протасов Н., гр. 273  
 Птолемей Лаг (Сотер), царь 219  
 Птолемей VI Филометр, царь 219  
 Пуговкин К. 57, 58  
 Пужула (Пужеле) Ш.Ж.Ф. 308, 316  
 Пушкин А. 10, 26, 38, 42, 53, 63, 67, 78, 91, 142, 145, 146, 157, 178, 180, 204, 205, 208, 210, 215, 223, 237, 245, 246, 306, 370

**Р**

Рабинович О. 357–360  
 Радишев А. 73  
 Раевский И. 129  
 Рапопорт В., р. 13  
 Расин Ж. 77, 238  
 Раупах Э. 81  
 Рафалович А. 303, 305,  
 Раффнер Г. (Ruffner, H.) 231–232  
 Рахиль 150–151, 203  
 Раши (р. Шломо Ицхаки) 340  
 Рашель, актриса 77  
 Ревекка 228, 233  
 Рейтблат А. 153  
 Рейхлин И. 267  
 Рижский М. 29, 40, 147, 148  
 Римон Е. 339  
 Рогачевский А. 12  
 Рогов К. 153  
 Розанов В. 171  
 Розберг М. 115  
 Розен Е., бар. 245  
 Розенталь Н. 261  
 Романов Б. 307  
 Романова В. 204  
 Романовская Е. 310  
 Ротчев А. 299

Ротшильды, семья 50, 53, 65–67,  
191, 346, 361–365  
Руссо Ж.-Ж. 237  
Руфь 26, 251  
Рыженков М. 298  
Рылеев К. 152  
Рындовский Ф. 128

**С**  
Салтыков-Щедрин М. 369  
Самаэль 106, 352  
Самовер Н. 80  
Самсон 25, 223  
Самуил Раввин 21, 22  
Сарра 17, 60, 234, 237  
Сафран Г. 11, 290  
Сбоев В. 74  
Свиньин П. 101, 128, 156, 206, 210  
Сегюр Л.Ф. де, гр. 54, 56, 160, 219  
Сен-Жорж Ж.А. 79  
Сенковский О. 262, 269, 293, 294,  
334, 347  
Серафимович Я. 22  
Серман И. 160  
Сеславин А. 222  
Сидонский Ф. 74  
Симон Волхв 74  
Скотт В. 53, 59, 60, 63, 142, 143, 174,  
202, 228, 229, 231, 233, 236, 237,  
244  
Скриб О.Э. 60, 79, 234, 238  
Славин А. 61  
См-д-ский С. 43  
Смилянская И. 298, 303  
Смирнов В. 23  
Снегирев В. 23  
Снопов Ю. 55  
Соколов П., свящ. 112  
Соколова А. 179, 279, 280  
Соколовский В. 107–109, 238–241  
Соллогуб В., гр. 80, 189  
Соловьев В. 369  
Соломон, царь 17, 25, 72, 125, 128,  
133, 150, 161, 275, 289, 308, 313,  
314, 324  
Соломонов А. 23, 339–345  
Солсбери Р.А., лорд 305  
Сомов О. 63, 126, 152–154, 168, 169,  
180, 181, 183, 188, 215, 225, 232,  
245, 249, 271, 291, 338

Сперанский М., гр. 204  
Спиноза Б. 72–75, 262, 362, 363  
Станиславски М. 11, 55, 56, 58, 139,  
273, 331, 338  
Станкевич Н. 88, 97  
Станюкович Л.13  
Сташиц Ст. 30, 32, 270  
Степанов А. 178  
Стефан, кор. 252  
Столыпин А. 371  
Строев В. 239  
Стурдза А. 36, 360, 361  
Суворов А., кн., генералиссимус 220  
Суламифь 228  
Сулье М.Ф. 62  
Схария (Захарий) 110, 252, 254, 267

**Т**  
Тарле Е. 344  
Тарнополь И. 334  
Темкин О. 21, 148, 263  
Тепляков В. 72  
Тик В. 95  
Тимофеев А. 257  
Тит, имп. 183, 221  
Титов В. (Джигитов) 145, 171, 186,  
187, 209, 214–216, 233, 245, 333  
Толстая Е. 13  
Томас, монах 300  
Трахтенберг Дж. 150, 163  
Трифон Иудеянин 23  
Тугенгольд Я. 64  
Тургенев И. 10, 367  
Турне, худ. 309  
Тынянов Ю. 85  
Тютчев Ф. 10, 85, 97

**У**  
Уваров С. 56, 72, 142, 261, 262, 331,  
340, 356  
Уортман Р. 128  
Успенский Г. 285  
Устрялов Н. Г. 347

**Ф**  
Фарнхаген (Варнгаген) фон Энзе,  
К.А. 96, 97  
Фарнхаген (Варнгаген) фон Энзе,  
Р. 95–97  
Федоров Б. 107  
Федосов И. 97

- Фельдман Дм. 11, 139, 210, 334  
 Феодорит, епископ Кипрский 23  
 Фердинанд I, кор. 192  
 Фет А. 10, 306  
 Филарет (Дроздов), митрополит  
 Московский 18, 23, 147, 148,  
 343  
 Филиппсон Л. 332  
 Филон Александрийский 70  
 Философов А. 103  
 Финкель И. 185, 186, 275–279, 353,  
 354  
 Фихте И.Г. 73  
 Фладд Р. 351  
 Фламмель Н. 53  
 Флоровский Г. 36, 131, 147, 273, 274  
 Фoa Э. (Е.) 59, 62  
 Фойгт К. 84  
 Фонвизин Д. 283  
 Фотий, архим. 40  
 Франк А. 348, 351  
 Франк Я. 353  
 Франко И. 105  
 Фрейтаг А. 141  
 Френкель Й. (Frankel J.) 300  
 Фризман Л. 81  
 Фролова Е. 97
- Х**
- Хазан В. 339  
 Хаймович Б. 13  
 Хам 86  
 Хармс Д. 65  
 Херасков М. 27  
 Хиждеу Б. 81  
 Хомяков А. 361–363  
 Хэрэп Л. (Нагар, L.) 12
- Ц**
- Цинберг С. 261, 262  
 Ципперштейн С. 183–185, 204, 304
- Ч**
- Чаадаев П. 41, 69, 70, 74, 83, 114, 125  
 Чейет Б. 12  
 Чехов А. 188, 236  
 Чижевский Д. 42, 280
- Ш**
- Шабельская Е. 371  
 Шапчи 191
- Шаховской А., кн. 26, 153, 246, 248–  
 251, 323  
 Шаховской Д. 125  
 Шварц И. 74  
 Шевырев С. 19, 26, 72, 111–118, 121,  
 125, 126, 131–133, 135, 151, 155,  
 228, 362  
 Шекспир В. 60, 61, 62, 231, 234, 242  
 Шеллинг Ф.В.Й. 73, 74, 108, 116,  
 118, 131  
 Шеншин Н. 54, 55, 160  
 Шидловский А. 188  
 Шиллер Ф. 87, 88  
 Шишков А. 40, 246  
 Шлегели А. и Ф. 61, 95, 115  
 Шлегель А. 61  
 Шлейермахер Ф. 95  
 Шмаков А. 371  
 Шмит (Шмидт) Ф. 220  
 Шнеур Залман, р. 30, 210  
 Шпет Г. 72  
 Шпиндлер (Спиндлер) К. 59, 62,  
 106, 225, 229, 232–234, 252–  
 255, 292
- Э**
- Эдельштейн М. 11  
 Элиот Дж., лорд 305  
 Эльяшевич Д. 11, 13, 56, 146–148,  
 171, 172, 262, 273, 277  
 Эндель М. 28, 103  
 Эстерка, любовница кор. Казимира  
 173, 179, 240, 241, 352  
 Эсфирь 157, 238–241  
 Эткинд А. 36, 42  
 Эттингер Ш. 333  
 Эшли Э., лорд (Шефтсбери) 305
- Ю**
- Юдифь 235, 237  
 Юнг-Штилинг Г. 36–40, 42, 104,  
 149  
 Юрасовских А. 61
- Я**
- Яглом М. 13  
 Языков Н. 37, 299  
 Якимов В. 61  
 Яновский П. 23  
 Ястребцов И.М. 41, 42

**A**

Adam 104  
Arnim, A., von 104  
Assmann, A. 104

**B**

Baehr, S. 28  
Bartal, I. 251  
Beresniak, D. 32  
Britt, B. 9  
Burmistrov, K. 28, 103

**C**

Cala, A. 144  
Capefigue, J.B. 20, 56, 57  
Chase, J. S. 228  
Cheyette, B. 12, 157  
Coudert, A. 104

**D**

Davison, C. 198  
Depping, R.B. 56  
Dunger, A. 223

**E**

Endel M. 28  
Felsenstein, F. 198  
Frankel J. 305  
Freedman, J. 198

**G**

Gawler, J. 305  
Gelber, M. H. 94  
Gilman, S. 24, 51, 65, 80, 89, 170, 204,  
214, 236, 281–283  
Gogol, N. 42  
Goldberg J. 144  
Goodman-Thau, E. 102, 104

**H**

Harap, L. 12, 47, 232, 300, 305  
Hasan-Rokem, G. 223  
Heine, H. 94  
Hippisley, A. 42  
Hoffmann, E.T.A. 104

**K**

Kalik, J. 144  
Kilcher, A. 104  
Klier, J. 13

Kremer, D. 104  
Krobb, F. 12, 229–233

**L**

Leschnitzer, A. 224  
Lesselroth, B. 63  
Lindsey (Crawford, A.W. C., Lord  
Lindsey) 321  
Lokshin, A. 325  
Lon, J.M. von 29

**M**

Maccoby, H. 224  
Mattenklott, G. 102  
Moses 9

**O**

Odessky, M. 26  
Opalski, M. 251

**P**

Pezzl, J. 282

**R**

Reichert, K. 104  
Roelcke, V.  
Romanovskaja, H. 310, 312  
Rosenberg, E. 198

**S**

Schelling, F.W.J. 102  
Schulte, Ch. 102, 104  
Spector, Ch. 198  
Stanislawski, M. 11, 55, 56, 141, 261,  
331, 333, 338, 356  
Strano, G. 160, 224  
Stroumsa, G. 102

**T**

Tazbir, J. 144  
Teller, A. 144  
Trachtenberg, J. 150, 167, 170  
Tsitron, S. 204

**V**

Valman, N. 157

**W**

Weinerman, E. 370

## Оглавление

<i>От автора</i> .....	7
<i>Предисловие</i> .....	10
Глава 1. Религиозно-исторический контекст .....	15
Глава 2. Взгляд на зарубежное еврейство: усвоение западных моделей .....	45
Глава 3. Магия каббалы и эстетика Ветхого Завета .....	99
Глава 4. Россия как Новый Израиль .....	123
Глава 5. Идеологические и социальные предпосылки еврейского образа .....	137
Глава 6. Встречи с иудаизмом и евреями: поправка на реальные впечатления .....	175
Глава 7. Литературные трафареты .....	199
Глава 8. Журнальная кампания 1838 г. и ее отголоски ...	259
Глава 9. Крещение или репатриация? .....	287
Глава 10. Народ без отечества: евреи в России 1840-х гг. ...	329
<i>Эпилог: Дальнейшая эволюция еврейской темы</i> .....	365
<i>Указатель имен</i> .....	372

Михаил Вайскопф

**ПОКРЫВАЛО МОИСЕЯ**  
**Еврейская тема в эпоху романтизма**

MIKHAIL WEISSKOPF

**THE VEIL OF MOSES**  
**THE JEW IN RUSSIAN LETTERS IN THE AGE OF ROMANTICISM**



Издательство «Мосты культуры/Гешарим»  
ЛР № 030851 от 08.09.98

Формат 60 x 90 / 16  
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 24  
Подписано в печать 01.11.2007  
Тираж 1000 экз. Зак. №

Электронный вывод и печать в ППП «Типография «Наука»  
121099, Москва, Шубинский пер., 6