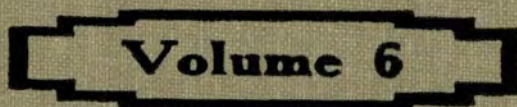




**JEWS
and
SLAVS**



Volume 6

CENTER FOR SLAVIC LANGUAGES AND LITERATURES
OF THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM

SCIENTIFIC RESEARCH CENTER
OF THE SLOVENIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

JEWS AND SLAVS

volume 6

Edited by:

Wolf Moskovich, Jerusalem

Oto Luthar, Ljubljana

Samuel Schwarzband, Jerusalem

JERUSALEM IN SLAVIC CULTURE

Jerusalem-Ljubljana

1999

Jews and Slavs 6

© The Center for Slavic Languages and Literatures of
the Hebrew University of Jerusalem

© Scientific Research Center of The Slovenian Academy of Sciences and Arts

Edited by

Wolf Moskovich, Oto Luthar, Samuel Schwarzband

Published by

Scientific Research Center of The Slovenian Academy of Sciences and Arts, Ljubljana

Text graphic by

Mitja Strgar

Printed by

Littera picta, d.o.o., Ljubljana, Slovenia

The publication was supported by

the Ministry of Science and Technology of the Republic of Slovenia.

Digitalna verzija (pdf) je pod pogoji licence CC BY-NC-ND 4.0 prosto dostopna:

<https://doi.org/10.3986/9616182862>

CIP - kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani

930.85(569.44)(082)

930.85(16)(082)

JERUSALEM in Slavic Culture / edited by Wolf Moskovich, Oto Luthar, Samuel Schwarzband. - Ljubljana : Scientific Research Center of the Slovenian Academy of Sciences and Arts ; Jerusalem : Hebrew University, 1999. - (Jews and Slavs ; vol. 6)

ISBN 961-6182-86-2

1. Moskovich, Wolf

102786048

Acknowledgements

The Editors would like to express their gratitude to the Authority for Research and Development of the Hebrew University of Jerusalem and The Ministry of Science and Technology of the Republic of Slovenia for their generous support.

Contents

Part 1. Jerusalem within the Christian and the Common Slavic Tradition.

О. Белова (Москва)

Отражение этноконфессиональных отношений в славянском фольклоре 11

И. Казовская (Иерусалим)

Славянские рукописи в Иерусалиме 23

J. Krašovec (Ljubljana)

The Metaphorical Interpretation of Jerusalem in Ancient Jewish
and Christian Sources 33

С. Толстая (Москва)

Иерусалим в славянской фольклорной традиции 51

Е. Верещагин (Москва)

Иерусалим как он предстает в древнейших церковнославянских
переводах толкований блаж. Феодорита Кирского на Танах 69

Part 2. Jerusalem and the World of Southern Slavs and Jews

M. Frejdenberg (Tel Aviv)

Rabbi Israel Isserlein, his Circle and Thoughts on the Holy Land 103

Е. Holz (Ljubljana)

Four Treatises on Jews in Carniola and in Ljubljana in the 19th Century 117

В. Нартник (Любляна)

Имя Само в свете словенских народных песен 127

M. Nosić (Rijeka)

Croatian Names of Hebrew Origin 137

D. Poniž (Ljubljana)

Antisemitizem v drami "Herman Celjski" Antona Novačana 145

F. Premk (Ljubljana)

Sloveno – Hebraica 1983 - 1998 157

J. Rotar (Ljubljana)

Struktura in povednost zgodovinskih romanov Zlate Vokač Medic 181

Z. Šmitek (Ljubljana)

Crusaders, Pilgrims, Penitents 203

Part 3. Jerusalem and the World of Eastern Slavs

A. Arkhipov (Palo-Alto)

On the Jewish Dimension of Old Russian Culture 217

L. Calvi (Venice)

Jerusalem versus Rome in the Works of Mykhajlo Rosvyhivs'kyj – Andrella 251

Дж. Джираудо (Венеция) Второй Иерусалим против Третьего Рима	263
P. Gonneau (Paris) La Palestine et l'Orient chretiens vus par un Pelerin Kievien du XVIIIe siècle Vasilij Grigorovič Barskij au Proche Orient (1726 -1734)	271
L. Fialkova (Haifa) Jerusalem in Ukrainian Folklore	299
Я. Илюк (Гданьск), Л. Янковска (Гданьск), А. Круминг (Москва) История о разорении святого града Иерусалима от Тита сына Веспасианова	307
В. Хазан (Иерусалим) Тема и образ Иерусалима в русской литературе XX века: текст как "палимпсест"	327
V. Levin (Jerusalem) Basic Features of the Development of Russian Architecture in the Holy Land	351
Yu. Leving (Jerusalem) V. Nabokov in Jerusalem	373
В. Москович (Єрусалим) Вісь Єрусалим-Київ у творчості українського поета-емігранта Мойсея Фішбейна	389
J. Raba (Tel Aviv) Jerusalem of Medieval Russian Political Centers	401
А. Рогачевский (Глазго) Иерусалим как фигура умолчания	413
Part 4. Jerusalem and the World of Western Slavs	
В. Брио (Иерусалим) Иерусалим в творчестве Юлиуша Словацкого	441
Part 5. Jerusalem and the Neighbours of Slavs	
Б. Леваи (Дебрецен) Связи между Иерусалимом и венгерскими королями династии Арпадов	455
Abstracts	461

Foreword

This volume is the sixth in the series “Jews and Slavs” dedicated to cultural and religious ties between the Jewish and the Slavic civilizations.

The volume has been published by the Centre for Slavic Languages and Literatures of the Hebrew University of Jerusalem (Director - Prof. Wolf Moskovich) and by the Scientific Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts (Director - Dr. Oto Luthar) on the basis of a cooperation agreement. It was preceded by two international conferences held recently in Jerusalem and Ljubljana on the subject of the volume and is dedicated to the 3000 anniversary of Jerusalem as a capital of Jewish people.

As far as we know, this is the first attempt of a joint production of a scholarly volume by Israel and Slovenia. We see in it a deep symbolic meaning, in the hope of further strengthening the ties between our countries for which best intentions are expressed by both sides.

Creating a basis for friendly relations between our peoples in the present and in the future does not mean forgetting the ills and the misunderstandings of the past.

An attentive reader will find in this volume not only the article of M. Frejdenberg (Tel Aviv) on the glorious period in the life of the Slovenian Jews prior to the 16th Century, when they were expelled from Slovenia, alongside the article of J. Rotar (Ljubljana) on the literary description of the history of Slovenian Jews, but also the articles of E. Holz (Ljubljana) and D. Poniž (Ljubljana) on the virulent antisemitism in Slovenia during the last two centuries.

Slovene scholars V. Nartnik, F. Premk and Z. Šmitek carefully describe various aspects – historical, cultural and linguistic, of the ties between the Jewish civilization and Jerusalem and the Slovenian civilization.

The metaphorical interpretation of Jerusalem in early Jewish and Christian sources is analyzed by a prominent Slovenian theologian J. Krašovec.

Scholars of ten countries are represented in this volume (Croatia, England, France, Hungary, Israel, Italy, Poland, Russia, Slovenia and the USA), with eight articles by Israeli authors and seven articles by Slovenian ones.

According to the policy of the editors of the series "Jews and Slavs" the articles are presented in a variety of West and East European languages - mainly English (12 articles) and Russian (11 articles) but also Slovenian (2 articles), French (1 article) and Ukrainian (1 article).

This policy will continue in the forthcoming volumes, with the view to strike a compromise between the interests of the international and the Slavic readers. Our declared aim is to enhance the status of the languages of newly independent Slavic States.

The editors would like to express their gratitude to Dr. V. Brio, Dr. V. Khazan, Mrs. I. Kazovskaya of Jerusalem and to Mrs. A. Koren and Mr. S. Torkar of Ljubljana for their technical assistance in the preparation of the volume for print.

The Editors

Jerusalem and Ljubljana, August 1999

Jerusalem within the Christian and the Common Slavic Tradition

Отражение этноконфессиональных отношений в славянском фольклоре

Проблеме этнокультурных контактов славян с их этническими соседями в современной науке посвящены многие фундаментальные труды.

В настоящей статье мы предполагаем рассмотреть конфессиональный аспект этнокультурного взаимодействия, а именно представления славян о религиозных воззрениях, культе, сакральных предметах и священных местах их непосредственных соседей - евреев. Другими словами - сосредоточить внимание на таких ситуациях, когда отношение к "чужому" определяется в первую очередь его вероисповеданием.

Наиболее интересны и показательны в связи с конфессиональным аспектом противопоставления "свой - чужой" свидетельства из регионов, где имели место тесные этнокультурные контакты. Такими регионами в славянском мире являются Балканы, Карпаты, польско - украинско - белорусское Полесье - одна из самых архаических в этнокультурном отношении славянских зон. Кроме того, говоря о Полесье, нельзя не отметить своеобразие этническо-конфессиональной ситуации - здесь на сравнительно небольшой территории соседствуют православные, католики и члены общин евангельских христиан - баптистов. До Второй мировой войны в Полесье проживало также значительное еврейское население.

Основой для нашего сообщения послужили материалы фольклорно-этнографических сводов XIX -нач. XX вв. (П. Чубинский, М. Федеровский, О. Кольберг, Я. Быстронь) и новейшие исследования

(особо отметим монографию А. Цалы “Образ еврея в польской народной культуре”), а также архивные материалы – в основном записи, сделанные в Полесье в 1980-е годы, во время этнолингвистических экспедиций под руководством Н. И. Толстого.

При всем различии обрядности и церковного календаря православные, католики и протестанты признают близость своих вер на том основании, что они “уклоняются Христу и Богу веруют” [1. С. 46]. Совершенно иное отношение у славян всех конфессий к религии евреев – их непосредственных этнических соседей. Особенности религиозных обрядов, предметы культа, сам объект религиозного почитания евреев – все это привлекало пристальное внимание соседей-славян. В отношении к *жидовской вере* проявился взгляд “извне”, когда элементы чужой религии интерпретируются только на основании внешних представлений о них, зачастую без постижения их смысла. Наряду с точкой зрения о том, что вера евреев – это вера Ветхого Завета, и от нее происходит христианство (польск.; [С. S. 84]), бытует представление, что “у жыдоў другий Бог” [1. С. 47], и “Бог” этот представляется в самых причудливых формах. Так, поляки рассказывают, что в божнице у евреев стоит “баран позолоченный” или “телец раскрашенный”, изображающий их Бога; иногда изображение выглядит “как пес”, “как корова без рогов с коротким хвостом”, как некий “болван” или “божок в виде змеи”, потому что со времен Моисея символом евреев была змея обвинявшаяся вокруг жезла [2. S. 33, 34, 35, 36, 59-60, 84]. Именно так интерпретируется один из основных иудейских культовых предметов – украшенный свиток Торы. Представление о том, что евреи поклоняются солнцу, звездам, месяцу основано на наблюдении за молитвами на новолуние (*birkat ha-Lwana*) и за ритуальными действиями в период между еврейским Новым годом и Судным днем (моление над водой и т. наз. “вытрясание грехов”) [2. S. 57, 59]. Представляется, что именно “взглядом со стороны” обусловлено и восприятие чужого богослужения, которое может становиться предметом пародии (например, пастушеская игра “w żydów” в предгорьях Карпат, изображающая действия евреев в “божнице” [3. Т. VIII. S.147] или игровое действие “chrzest Żyda” (“крещение еврея”) в окрестностях Плоцка [3. Т. IX. S. 408-409]. Ср. представления о том, что евреи клянутся в синагоге, стоя на свиной

шкуре (бел.; [4. С. 98]), подкрепляемые широко бытующим у всех славян сюжетом о превращении в свинью еврейской женщины.

Народная традиция не осталась в стороне от полемики между христианами и иудеями по вопросам веры и религии. Причину гонимости, исключенности евреев из обычного (с точки зрения славян) уклада жизни христиане видят в первую очередь в огромном грехе, совершенном евреями в прошлом – в распятии Христа, за что они и были прокляты и рассеяны по всему миру. Любопытной трансформации подвергся в этой связи сюжет о вечном страннике – еврее, проклятом Христом за то, что во время пути на Голгофу тот гнал его от порога своего дома (ср. легенду из Подолии о паре вечных странников – мужчине и женщине, проклятых Христом; они ходят по свету, встречаясь раз в сто лет [5. С. 201]). По белорусскому поверью, *вечный жид* стареет и молодеет вместе с месяцем и обречен на скитание до Страшного Суда [6. S. 238]. Кашубы верят, что *večni Žid* – существо очень маленького роста, т. к. он стоптал ноги до колен за время скитаний; когда он их до конца стопчет, наступит конец света [7. S. 297]. На Волини рассказывают, что вместе с месяцем перерождаются снова и снова евреи, распявшие Христа и стоящие на страже у Гроба Господня в Иерусалиме [8. С. 10-11]. В Галиции бытует представление, что когда евреи распинали Христа, он их проклял, чтобы они жили вечно. С тех пор они сидят за морем и не могут добраться до своей страны, т. к. вода в море кипит [9. С. 233].

Соответственно основные еврейские религиозные обряды рассматриваются как ежегодное “воспроизведение” мучений и казни Христа, а главная книга евреев – Талмуд является не чем иным, как собранием записей о том, как Христа распинали (юговост. Польша, кроснен., бельскоподляск.; [2. S. 89]). Напоминанием о скорбном пути Христа является и еврейская маца, изготовленная в виде длинной полосы – это образ дороги, по которой Христа вели от Анны до Кайафы (кроснен. [2. S. 89]; ср. эпизод из Евангелия от Иоанна, гл. 18, ст. 13,24). Другой вид мацы – в виде круглых лепешек – должен напоминать о ранах на плечах Христа, когда он, согласно польской легенде, с посохом на плечах переходил через Красное море (налицо контаминация Христа и Моисея; пшемысл. [2. S. 90]).

В народных легендах нашло отражение и необычное для славян ритуальное убранство еврейского дома. Так, в гомельском Полесье рассказывают, что когда евреи схватили Христа, то привели его на суд еврейскому “бискупу”. После суда Христос был распят, а евреи решили как-то отметить это событие: “А як замучили и пахаранили, захатели зделать бога с чего-то. Вылили золото, и вылилася як палено. [И с тех пор в домах] у йих были таки трубачки прибиты на пам’ять” (ПА, 1983, зап. автора). В польском Подлясье считали, что евреи на косяк двери вешали маленький сосудик со свежей христианской кровью [2. S. 102]. Очевидно, что в обоих случаях речь идет о мезузе (небольшом футляре для текста молитв) - обязательном элементе еврейского жилища.

Существует несколько версий того, почему евреи в большинстве своем не уверовали в Христа. Согласно одной из них причиной этого стал излишний рационализм иудеев. Когда Христос проповедовал и кормил голодных хлебом, евреи охотно приходили его слушать. Незадолго до смерти Христос сказал: “Вы едите тело мое”. Евреи подумали, что речь идет о людоедстве и от страха не последовали за Христом. Остались с ним лишь апостолы, которые мыслили символически и поняли это иносказание. По другой версии, евреи ошиблись, когда не поверили в приход Мессии (Христа); они просто не узнали его, т. к. думали, что им явится великий Царь, а не такой “убогий Пан Езус” [2. S. 94]. Приобщить иноверцев к христианству смогли лишь посмертные чудеса - именно об этом говорит болгарская легенда: в день Воскресения Христова два еврея стали последователями христианства, когда на их глазах покраснели яйца, которые один из них нес на базар [10. С. 205-206]. В Вологодской губ. было записано следующее предание: во время похорон Богоматери из какого-то дома выбежал еврей и хотел было опрокинуть гроб. Но с небес слетел ангел и отсек дерзновенному еврею руки. Чудо это произвело глубокое впечатление на присутствующих, но больше всего на самого еврея, который сразу же уверовал в Богородицу и стал горячо молиться ей, после чего у него снова отросли отсеченные руки [11. С. 638-639].

В связи с этноконфессиональными стереотипами может быть рассмотрена и фигура Христа, вопрос об этнической принадлежности которого тесно связывается с идеей вероисповедания, крещения.

Преобладает точка зрения, что Иисус Христос не был евреем: “Сус Христос жэ хрэшчэный, а жыды нехрэшчэные” (гомельск., ПА, 1981, зап. автора), и именно по этому признаку он противопоставляется, в частности, Иуде-предателю. “Иуда з жыдоў быв, а Христос нэ. Руский”; “Июда родиўся з еўрэйки, а Сус Христос з Божей Матери” (житом., ПА, 1981, зап. автора). Существует представление о переходе Иисуса Христа в другую веру и о перемене им имени (запись сделана в селе, где проживает много католиков, и отражает религиозную полемику не только христиан с иудеями, но и “внутренние” разногласия православных и католиков): “Иисус Христос в Иурасалиме радиўся. Еўрэй быв. Имя его Юд Навин. Пражыл трыцать пять лет еўрэйским царом. На Ердани крэстиўся. Як ен уже стаў крэстица, так его схватили и замучили. Ен пакинуў еўрэйску веру, а пэрэшоу в рускую. В русской вере дали ему имя Петро-Илья. А Багародице не панравилась руска цэркаў. И ана перевела яго у касцел. И пэрэкрэстили его. И дали имя Иисус Христос” (гомельск., ПА, 1983, зап. автора [1. С. 47]). Аналогично в польском рассказе о крещении Иисуса утверждается, что Христос стал поляком, как только крестился, а до этого он был евреем [2. S. 37].

Традиционным в народной культуре является представление, что у иноверцев (инородцев) нет души, а есть только *пар, пара*, как у животных. Но даже если существование души у иноверцев признается, они не могут вместе с христианами попасть в ад, рай или чистилище. Для душ евреев и некрещеных детей существует особое место *otchłań* (польск.) или *atchłań* (бел.) - пещера или бездонная темная пропасть [12. S. 21; 6. S. 221].

Отсутствие души связывает иноверцев с демонологическими персонажами. Столь устойчивая ассоциация обусловлена представлением, что “чужой бог” - не истинный Бог, а чужая религия есть либо “бездуховное” безверие, либо поклонение дьявольским силам. Благополучие евреев зависит от милости черта: в праздник Пейсах евреи ставят для него угощение; ночью приходит *той шо з рижками* и оставляет им деньги (волынск.; [13. С. 11]). Польские песни упоминают “*żydowskiego boga bez jednego roga*” (краковск.; [3. Т. II. S. 347]; ср. рус. *бог с рогами, ангел с рожками* “черт”). Черт охотно принимает облик еврея, чтобы похитить у крестьянина чудесный

цветок папоротника. “У одного мужика пропали волы в день Купайла, мужик пошел их отыскивать; проходил до ночи и волов не отыскал. Уставши, он лег отдохнуть и не заметил того, что лег около папоротника. В полночь цвет папоротника упал мужику в “постоли”. Проснувшись, мужик узнал, благодаря этому цветку, где его волы, пришел прямо к ним и погнал их домой. Дорогой встречается с ним старый жид. Жид стал просить мужика продать ему “постоли”, указывая на свои окровавленные босые ноги. Мужик, не зная, что в постолах папоротник, согласился продать их за целую “камзу” денег, снял “постоли” и отдал. Вслед за тем жид захохотал и исчез, “постоли” остались у мужика, а вместо денег оказались черепки” [14. Кн. 2. С. 42]. Черт – постоянный спутник еврея, о чем говорится в белорусской детской дразнилке: “*Żydzie, żydzie, szto za taboju idzie? Idzie u szyrgwonuom kapieluszu, hap za twaju duszu!*” [6. S. 16].

С нечистой силой связаны, с точки зрения славян, и еврейские праздники и, прежде всего, день очищения, Судный день (Jom Kippur). Евреи “записали” (отдали) свои души черту, когда распяли Христа, и с тех пор дьявол вспоминает о них в Судный день, похищая кого-либо [2. S. 95]. На территории украинского и белорусского Полесья этот день называется *хонун, ханун* (ср. бел. *hap za twaju duszu*), в Подлясье - *Chaptus*. Согласно поверьям полешуков, ежегодно в судную ночь черт похищает из каждого села или местечка еврея и еврейку, чтобы в вихре унести в болото, бросить в пропасть, посадить на высокую сосну или осину, растерзать или замучить до смерти. В глухую полночь поднимается ветер, начинается буря, гаснут все свечи; когда евреи снова их зажигают, то видят, что среди них не хватает людей. Исчезнувших не ищут и не оплакивают, т. к. известно, что их “*rogwał Zły Duch*”. Чтобы уберечься от этого, евреи приглашают на свою молитву христианина с *громничной* свечой (принесенной из церкви на Сретенье). Свеча горит в укрытии, и когда появляется черт, свечу открывают, и черт убегает. Похищение евреев объясняется не только карой за муки Христа (показательно, что орудием Божьего наказания здесь выступает дьявол; ср. указания на то, что в Судный день кого-либо “*diabeł musi rogwać*” или “*Bóg wyrwie*” [2. S. 99.]).

Говорят также, что во время странствий по пустыне Моисей разбил сделанного евреями золотого тельца. Но коварный черт предстал перед

евреями в виде разбитого тельца; они побежали за ним, и черт увлек их в пустыню. Чтобы собрать евреев, Моисей дал клятву, что вместо гибели всего народа он будет давать черту каждый год по паре. Черт затрубил в громадный рог и собрал евреев. (Возможно, в этой легенде причудливо отразился храмовый ритуал Судного дня, когда звуки труб означали, что в Иерусалим входит Йахве). В судную ночь евреи сами могут узнать, кого из них схватит черт, – они смотрятся в воду: жертва похищения не увидит своего отражения [6. S. 238; 2. S. 100; 8. С. 189, 191; 15. С. 119-120]. В житомирском Полесье рассказывают, что *жидиўска судна ноч* с грозой, дождем, сверканием молний бывает в сентябре: “Колысь тэю судную ночью ворожыли жиды. Выбирают соби одну хату і ў эту ноч молюцца. [О тех, кого недосчитывались после этой ночи, говорили:] хапун жидка ухопиў” (ПА, 1981, зап. А. Л. Топоркова). В других регионах Полесья и, шире, на территории России такая ночь со страшной грозой или со вспышками молний без дождя называется “воробьиной” или “рябиновой” ночью. На Житомирщине *рябинова (рабинова) ноч* происходит примерно через неделю после судной ночи, и оказывается, таким образом, приуроченной к еврейскому празднику Кущей (Sukkot). В эту ночь евреи отмечают миновавшую опасность, которая грозила им во время судной ночи, также приглашая на молебен христианина. Собираются “еврэйски кучкы и молюцца богу за свое шчасье. И там должэн присутствовать одын, наш мужык, украинэц, дэ воны абэспэчэны; еврэй ўжэ увэрэны, шо ўжэ их хопун нэ возьмэ” (ПА, 1981, зап. А. Л. Топоркова). В этой местности народная этимология объясняет название *рябинова / рабинова* ночь через слово *рабин* “раввин”, что подчеркивает приуроченность этой ночи к еврейскому празднику (ПА, 1981). В славянской традиции “воробьиные”, “рябиновые” ночи связаны с различными событиями, имеющими отношение к потустороннему миру: в эти ночи цветет папоротник или “гуляют черти” [16]; совпадение еврейских праздников с такими опасными периодами народного календаря еще раз подтверждает, что в фольклорном сознании существует связь иноверцев с нечистой силой. Кануна еврейского Судного дня боятся и христиане; считается, что этой ночью еврейский черт Chaptur “разрывает” христианских детей (белосток.; [2. S. 100]).

Дни еврейских праздников считались неблагоприятными и для хозяйственной деятельности. Так, в праздник Кущей нельзя было рубить и складывать в бочки капусту - сгниет (бел.; [6. S. 415]). В Витебской Белоруссии полагают, что нельзя сеять рожь во время "жидовских стьянов": от такого посева во ржи будет стоять только пустая солома [17. С. 107; прим. 141: *сты(о)яны* - день еврейского моления над водою, предшествующий новолетию; чаще всего это известно под термином *трес* (трясти) *блех у воду*]. Замечено также, что погода в "жидовскую пасху" всегда противоположна погоде в христианскую [17. С. 244].

В народных верованиях ярко запечатлелась связь иноверцев с областью колдовства и магии. Иноверцы могли вызывать погодное ненастье - метель, дождь (бел.; [6. S. 238; 17. С. 212]); укр., [18. С. 6]; польск., [2. S. 108]), но их же можно было просить молиться "о погоде" (польск., [2. S. 109]). На Украине бытовали рассказы о евреях - "планетниках" (злых колдунах, проявляющих свои вредоносные способности, когда на них "находит планета"): в сообщении из Ушицкого у. (Подолія) говорится: "Один еврей - "планитник" шил у крестьянина свитку. Жена крестьянина, рассердившись на детей, сказала: "А бодай вам очи повывлазлы". Еврей помолчал, но когда на него нашла планета, то он, обратившись к женщине, проговорил: "А ну, скажы ще так". Женщина и сказала, но уже не к детям, а к еврею: "Нехай тобі очи вылезуть", и у еврея в то же мгновение выпали глаза" [14. Кн. 1. С. 204]. Если хотели отомстить за злодейство, то жертвовали деньги на еврейскую школу или синагогу, надеясь, что евреи скорее Бога умолят и страшнее проклянут обидчика. Точно так же старались избавиться от тяжелой болезни - считалось, что после пожертвования евреи упроят Бога о выздоровлении христианина (бел.; [17. С. 263; 6. S. 273, 276]). Наиболее действенными считались амулеты, полученные у иноверцев, и заговорные тексты, воспроизводившие знаки древне-еврейского письма (польск., [2. S. 110-111]). Иноверец (в частности, раввин) мог "вымолить" ребенка для бездетной пары, правда такой ребенок впоследствии также оставался бездетным (польск.; [2. S. 118]).

Своеобразно отношение к предметам, принадлежащим иноверцам, в том числе к сакральным. Священные книги евреев воспринимаются как свод всевозможных пророчеств о грядущих бедствиях, причем,

гибельные события для самих евреев там связываются с чудесными явлениями им Божьей Матери (польск.; [2. S. 91-92]). Белорусы считали опасным даже дотрагиваться до еврейских религиозных книг - кожа на руках потрескается [6. S. 292]. Однако к этим книгам прибегали во время приступов лихорадки: "От хинди жидоўским богомольем [Талмудом] мэнэ накуовали [накрывали?] (киевск., ПА, 1985). Можно предположить, что в данном сообщении из Киевского Полесья речь идет все-таки не о книге, а о другом сакральном предмете. Н. Я. Никифоровский в своем описании Витебской Белоруссии отмечал, что *жидовским богомоленнем* "обыкновенно называется известный мешочек у евреев, куда они укладывают ризу (талес), два квадратика с ремнями при них и книгу, т. е. предметы при молитве" [17. Прим. 265]. Согласно белорусскому поверью, "зачиная сеть", нужно вязать в первые ячейки нитку из "жидовского богомоления": тогда в сеть "дўжа будиць иіць рыба"; отмечается, что для этих целей используются нитки или тонкие полосы от талеса, причем украденные - "только тогда с ожидаемою пользою [они] могут быть введены в снаряд" [17. С. 198 и прим. 265]. Момент ритуальной кражи присутствует и в обычае разжигать и поддерживать пасхальный огонь на погосте с помощью предметов, украденных у евреев (бел., [19. С. 456]), а также в магическом способе вызывания дождя путем бросания в колодец горшка, украденного у соседей-евреев (повсеместно в Полесье).

Опасными считались и священные места иноверцев (культовые здания, кладбища). На заброшенных еврейских кладбищах не пасли скот (это грозило падежом), строения, поставленные на месте старых "чужих" кладбищ, становились опасными для жизни людей (польск., [2. S. 105-106]). Останки из захоронений евреев и каменная крошка, соскобленная с надписей на их надгробиях, могли служить средством вредоносной магии (польск., [20. S. 218]). В то же время на территории бывшей Червонной Руси славяне-католики ходили на поклонение к могиле еврейского цадика, говоря, что "святой" хранил их "от всякой войны", "во время войны спас" и до сих пор "хранит от града" [2. S. 112-113]. На Волини целебными считались т. наз. "источники Бешта", в которых, по преданию, купался Баал Шем Тов (основатель хасидизма); вода этих источников излечивала, в частности, от бесплодия [2. S. 111-112].

У всех славян счастливой приметой считался приход еврея-ползаника (первого человека, приходящего в дом на Новый год, на день св. Андрея и т. д.). В Закарпатье существует легенда, связанная с этим обычаем и отражающая интересующий нас этноконфессиональный аспект: “Считается, что если еврей вошел в дом как ползаник, то весь год будет хорошим, потому что он не нашей веры. Когда враги схватили Иисуса Христа, святой Петр отрезал Мальху ухо (см. Евангелие от Иоанна, гл. 18, ст. 10 - О.Б.), тогда Иисус взял ухо и, положив его позади себя, благословил иудейскую веру” [21. С. 220].

В настоящей работе был представлен несколько “односторонний” взгляд на проблему этноконфессиональных контактов, а именно взгляд носителей славянской традиции. Но рассмотрение темы межконфессиональных связей в этнокультурном аспекте предполагает решение вопроса о взаимности этих контактов, о взаимных представлениях друг о друге. Именно при таком повороте темы ее дальнейшая разработка составит важный этап в изучении фольклорной картины мира и откроет новую страницу в диалоге культур, в решении вопроса о взаимопроникновении и взаимовлиянии традиций.

Литература

1. Белова О. В., Народное православие Полесья. IN: Живая старина. 1994. N 3. С.46-47.
2. *Cała A., Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej.* Warszawa. 1992. *Lud., Lwów.*
3. *Сержпутэйскі А., Казкі і апавяданя беларусаў Слуцкага павету.* Л., 1926.
4. *Гнатюк В., Галицько-руські народні легенди.* Т. 1. IN: *Етнографічний збірник.* Львів, 1902.
5. *Federowski M., Lud Białoruski na Rusi Litewskiej.* Kraków, 1987., Т. 1.
6. *Sychta B., Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej.* Wr. – Warsz. – Krak. – Gdańsk, 1967-1976, Т. 6.
7. *Чубинський П., Мудрість віків.* Київ, “Мистецтво” 1995, Кн. 1, 2.
8. *Чубинский П. П., Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край.* Спб., 1872. Т. 1. Вып. 1; т. 3.
9. *Яворский Ю. А., Памятники галицко-русской народной словесности.* Вып. 1. IN: *Записки Русского географического общества по отделению этнографии.* Киев, 1915. Т. 37. Вып. 1.
10. *Българска народна поезия и проза.* София, 1983. Т. 7.

11. Максимов С. В., Нечистая, неведомая и крестная сила. Смоленск. 1995.
12. Kolberg O., *Dzieła wszystkie*. Wr. – Poznań, 1963. Т. 7.
13. Труды Общества исследователей Волыни. Житомир, 1907. Т. 5.
14. Демидович П., Из области верований и сказаний белорусов. IN: Этнографическое обозрение. М., 1896. N 1. Кн. 28. С. 91-120.
15. Агапкина Т. А., Топорков А. Л., Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян. IN: Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. М. 1989. С. 230-253.
16. Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н. Я. Никифоровский /. Витебск, 1987.
17. Номис М., Українські приказки, прислів'я и таке інше. Спб., 1864.
18. Зеленин Д. К., Описание рукописей Ученого архива Императорского Русского географического общества. Пг., 1914. Вып. 1.
19. Fischer A., *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwów, 1921.
20. Богатырев П. Г., Магические действия, обряды и верования Закарпатья IN: Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С.167-296.

Славянские рукописи в Иерусалиме

(по материалам Национальной Библиотеки)

Есть ли славянские рукописи в рукописном отделе Национальной Библиотеки Израиля? Получить точный ответ на этот простой вопрос мне удалось далеко не сразу. Их описаний не существует, а небрежная и неполная картотека на иврите, изобилует неточностями и прямыми ошибками. Потребовались определенные усилия, чтобы выявить эти рукописи, несомненно обладающие научной ценностью и заслуживающие внимания.

Сразу следует сказать, что славянских рукописей немного и все они - дары, полученные библиотекой в разное время от частных лиц или организаций. Речь идет о следующих рукописях.

1. Ms. Var. 426. Четвероевангелие, XVI века, в лист, на 297 листах, писано крупным полууставом. Переплет деревянный, обтянут хорошо сохранившейся золотой парчой, уцелела одна медная застежка.

Водяные знаки: л.159 - кувшинчик с одной ручкой, украшенный сверху цветком с четырьмя лепестками, Хивуд¹, N 3548 - 1570 г.; лл.210, 224 - небольшая сфера, украшенная цветком из трех лепестков, Лихачев², N 3350 - 1567 г.; л.279 - перчатка, украшенная цветком, Хивуд, N 2514 - 1560 г., Лихачев, N 3263 - 1562 г.; л.289 - небольшая перчатка, сверху над ней - корона, снизу - пять лепестков, Лихачев, N 3355 - 1564 г.

Текст содержит Четвероевангелие с предисловием архиепископа Болгарского Феофилакта, что соответствует традиции.

Рукопись была подарена библиотеке Леоном Гильдесгеймом (Нью-Йорк) в 1970 году.

2. Ms. Var. 437. Поморский сборник духовных стихов, конца XVIII века, в восьмерку, на 46 листах, без начала, писан полууставом, бумага русская, Ярославской мануфактуры Саввы Яковлева; водяной знак - стоящий на задних лапах медведь с одной приподнятой лапой, держащий секиру, над ним небольшая корона с крестом, литеры Я,М; по классификации Участкиной³ походит на N 27, датируется 1779 годом.

На л.13 об. - владельческая запись скорописью XIX века: “Сей стиховникъ дѣревни Путиловъки Василья Михаелыча сынъ Иванъ Кузнѣцовъ”

В состав сборника входят следующие духовные стихи:

- 1). Отрывок из стиха о Богородице (л.1 - 13);
- 2). Стих об Андрее Денисове, одном из основателей Выговской пустыни (л.14 - 20).

Название этого стиха, написанное киноварью, тщательно затерто, так что прочесть его не удастся, однако этот текст, представляющий собой житие в стихотворной форме, хорошо известен по первой строке “Европа, ты славнейшая...”. Как пишет Л.А.Петрова⁴, любопытные сведения для истории формирования Выговского корпуса стихов содержатся в Дегуцком летописце, в котором между прочими известиями, связанными с историей Выга, указывается, что этот стих был написан в 1743 году. Исследовательница считает, что было бы заманчиво принять эту дату за время создания стиха, однако более вероятным ей представляется предположение, что летописец зафиксировал время попадания соответствующих текстов в поле зрения старообрядческих книжников.

л. 14 // “Европа, ты славнѣйшая,
 Мужа сего изнесшая,
 л. 14 об. В Российском царствѣ || хранящи,
 Въ Поморскихъ краехъ держащи,
 Возрастивши его мѣлада
 В предѣлѣхъ Олонца града.

Рождышася в селѣ посадскомъ,
 В славномъ рядкѣ Повнецкомъ,
 л. 15 Иже домъ || оставль юностиѣ,

Сшедъ во пустыню ревностнѣ,
 Вселися в ней младолѣтень,
 Сы семнадцатолѣтень,
 Пребыванія тогда проявися
 Пустыня Выгска открыся.

л. 15 од. Во всю убо Русь произыде
 И концы || ея объиде,
 Еже и многъ народъ собра,
 Зря в себе пастыря добра,
 О всѣхъ Богомъ преизбранна
 И во всѣхъ имъ одаренна,
 Сего отца пречестнаго,
 Учителя всеблагаго,
 Поморию пресладчайша,
 л. 16 Выгорѣцы же дра||жайша.

Дѣянїя.

Горы бо холми в ней чистивѣ,
 Храмы молитвѣ тамо ставивѣ,
 Ки новїи двѣ осогради,
 Аки красны Вертогради.
 Многи скорби, многи бѣды
 Сперва подъятъ многолѣтны,
 Глад, наготу сїи щетою
 Во всѣхъ всего с скудотою,
 Сего ради в страны ходя,
 Христороубце въ сонмы вода, //
 л. 16. од. // По пустыни населяя,
 В древней вѣрѣ наставляя.

Славы.

Тѣм же и вездѣ обявися,
 Учительствомъ уяснися,
 По всѣмъ краямъ пронесеса,
 Во всякій слухъ внесеса,
 И в царскихъ устѣхъ вещаемъ,
 И в синодскихъ обношаемъ,

Яко церковный рачитель,
Старовѣрцевъ всѣхъ учитель.

л. 17 Зане бысть // и в сань украшень
Отчелѣпства главы страшень,
Мѣрою возраста средня,
Честию же власть просѣда. Преставления.

И по сихъ всѣхъ умертвися,
Зѣльно главою томився,
Двѣма ношеденьствы //
л. 17 од. // Токмо пременися.

Здѣшнихъ скорбно
Пятьдесятъ шестаго лѣта
Скончавши своего вѣка,
Преставися благочестнѣ,
Знаменався крестом честнѣ,
Сый того исповѣдникъ печатлѣвся, //
л. 18 // Аки плѣнника рукою,
Смертны лютости косою”.

- 3). Стих “О прекрасном Иосифе, о плачи его” (л.21);
- 4). Отрывок из духовного стиха о пустынноике Варлааме (л.43);
- 5). Отрывок из тропаря (л.45).

Этот сборник был реставрирован в 1994 году, переплет новый. Сохранен реставраторами и старый кожаный тисненый переплет, из которого были извлечены более ранние рукописные и старопечатные тексты. Таких текстов три вида:

- самый старший написан на бумаге, которая датируется I пол. XVI века, водяной знак - голова быка, походит на N 3924 (1521 г.) и N 1563 (1529 г.) по классификации Н.П.Лихачева. Текст писан крупным полууставом XVI века, последний лист отпечатался на ворсистой стороне кожи, на 12 листах, по фрагментам идентифицировать не удалось.

- более поздний текст написан на бумаге XVII века мелким полууставом, водяной знак - кувшинчик с двумя ручками, широко распространенный в то время, на 6 листах, содержит отрывок из "Ирмология простого".

- старопечатный текст, бумага русская, выпуска Полотняного завода Гончаровых, водяной знак "Pro Patria", Участкина, № 687, 693 - датируется 1756 годом. Содержит отрывок из тропаря, на 3 листах.

Рукопись подарена библиотеке Идой Спенс (Англия) в 1971 году.

3. Ms. Var. 612. Ирмологий певческий, XVII века, в восьмерку, на 135 лл., без конца; буквенная пагинация через каждые восемь листов, потетрадная, в тринадцатой тетради не хватает одного листа. Переплет новый, XIX века, обтянут кожей с тиснением, на форзаце владельческая запись полууставом XIX века: "Сия книга пренадлежить Суражскому мешанину Артемону Григорьевичу Якушову".

Водяные знаки: небольшой щит "Flouq de lis", сверху украшенный короной, Хивуд, походит на № 1669, датируется 1658 годом. Рукопись крюковая, л.1 украшен цветным орнаментом (не очень изящным), и красной вязью написано название: "Послѣдование всенощного бдения, сиречь Великия вечерни...". Содержит Величания: князю Петру и Февронии Муромским, на Рождество Иоанна Предтечи и т.п., "Заздравная чаша царя, Государя и Великого князя Михаила Федоровича всея Руси".

Рукопись из собрания Иосифа Хакшури (Цюрих), передана библиотеке профессором Шаулем Шакедом, директором института Бен Цви, в июне 1980 года; в картотеке рукописного отдела не учтена.

4. Ms. Var.186. "Поклонение частнаго гроба Божия и святых местъ ва святем граде Иерусалиме", 1662 г., в четверку, на 34 лл., южно-славянский полуустав XVII века, язык рукописи - сербский, бумага итальянская, водяной знак - небольшая корона, украшенная сверху шестиконечной звездой и лежащим на ней полумесяцем, сходна с №1132 (1610 г.) у Хивуда; рукопись реставрирована в 1989 году, переплет новый, цветной картон.

Эта рукопись, обнаруженная в фонде по изучению Иерусалима, посвященном доктору А.Граноту, подробно описана и прокомментирована Иудой Арье Клаузнером² еще в 1955 году в библиографическом

ежеквартальном издании Национальной и университетской библиотеки в Иерусалиме “Кирьят Сефер”.

Позволю себе подробнее остановиться на этой статье, так как она написана на иврите и недоступна читателям, не владеющим этим языком.

Как правильно отмечает Клаузнер, рукопись украшена 34 цветными рисунками; написана на толстой бумаге, размер: 19.7x13.5 см. На каждой странице 17 или 16 строк (на последних четырех листах их число доходит до 22 на каждой странице). Пагинация проставлена славянскими буквами от А до М (1-40). Всего в рукописи 34 лл., т.к. не хватает следующих листов: 7,17,18,19,21,22.

Несмотря на непрерывную пагинацию, в рукописи легко заметить две совершенно разные части: с л.1 по л.37 включительно; с л.38 до конца рукописи.

Первая часть написана удивительно искусной рукой черными чернилами, а название рукописи, писцовая приписка, названия глав, инициалы, объяснения к рисункам, цифры и знаки препинания - киноварью. Инициалы украшены изящными орнаментами, и к их красному цвету добавлен иногда светло-желтый. Рисунки выполнены следующими цветами: черным, красным, темно-синим и желтым. Они схематичны и едва ли имеют историческую ценность, Клаузнер предлагает сравнить их с похожими рисунками в еврейской литературе. Многие рисунки снабжены пояснениями не только на славянском, но и на греческом языке (другой рукою). Первая строка заголовка по традиции написана вязью.

Писцовая приписка в конце первой части рукописи указывает на время ее создания и имя писца: “Саписах саии поклонник частному гробу господню ва лето 7170, а от Рождества Христова 1662, месяца генваря 20 въ святем граде Иерусалиме грѣшнии Гавриил Тадич”. Слово “Тадич” добавлено сбоку, по мнению Клаузнера, другой рукой, что весьма сомнительно, так как никаких различий в начертаниях букв и в чернилах нет.

Вторую часть Клаузнер считает своего рода приложением. Он отмечает, что она “написана неаккуратно, только черными чернилами, в ней вообще нет рисунков, начала абзацев выделены только три раза более крупными буквами; создается впечатление, что эти листы добавлены кем-то другим, чтобы не оставлять пустой бумаги в конце

рукописи”. Однако с этим утверждением можно поспорить, так как текст всей рукописи написан почерком с одними и теми же характерными особенностями. Что же касается содержания второй части рукописи, на которое Клаузнер не обратил особого внимания, то она представляет собою занимательный рассказ (см. далее).

Клаузнер обнаружил, что этот памятник (“Поклонение”) уже был опубликован по другой рукописи, датируемой 1724 годом, под названием “Сербское описание святых мест” (Л.Стоянович. Сербское описание святых мест. В кн.: “Православный Палестинский Сборник” - ППС, Т.5, в.2 (14), С.-Петербург, 1886). Точное сравнение рукописи Стояновича и нашей рукописи доказывает, что наша рукопись почти дословно совпадает с изданным текстом, лишь в одном месте нет соответствия фрагментов и деталей, в основном из-за ошибок в рукописи Стояновича.

В рукописи Стояновича имеется 27 цветных рисунков, в то время как в нашей 34; они посвящены одним и тем же темам и расположены в том же порядке. Можно предположить, что обе рукописи имеют общий источник, который в конечном счете восходит к греко-византийским описаниям паломничеств. Клаузнер сравнивает текст иерусалимской рукописи с “*Proskynētarion tēs Jerousalēm kai tōn loipōn hagiōn topōn*” XVII века, автор которого неизвестен - опубликован вместе с русским переводом П.Б.Безобразовым (ППС, Т.18. в.3 (54), С.-Петербург, 1901). В подробном предисловии Безобразов доказывает, что публикуемый им текст абсолютно совпадает с другими рукописями, в том числе XVI века. Что же касается сербского сочинения, то оно - почти дословный перевод греческого текста. Из репродукций, опубликованных Безобразовым, видно, что в нашей рукописи те же рисунки, что и в византийской рукописи. Интересно, что когда рядом с христианским святым местом находилась мечеть, то византийский художник ее рисовал, а сербский - или вообще не рисовал (л.32), или рисовал вместо него другое, не мусульманское здание (л.16).

Клаузнер указывает, что в иерусалимской рукописи после описания святых мест добавлена глава “Сказание како воздвизается частное древо креста ва святем граде Иерусалиме на праздникъ его месяца сеп[тембра] 14.” - описание ортодоксального христианского праздника Воздвижения Креста Господня. Эта глава отсутствует в рукописи

Стояновича, и, по предположению Клаузнера, не исключено авторство писца, который, как свидетельствует приписка, создавал свою рукопись в Иерусалиме, и поэтому мог участвовать в этом торжестве.

Таким образом, сербская рукопись, хранящаяся в Иерусалиме, более древняя и более полная, чем опубликованная Стояновичем; если в первой отсутствует примерно шестая часть текста, то во второй утрачена четверть, кроме того, есть испорченные листы и отсутствует начало.

В заключение мне бы хотелось обратиться к не рассмотренной Клаузнером второй части рукописи. После приписки, указывающей имя писца и время и место создания рукописи, следуют три небольших текста традиционного содержания (лл.32, 32 об., 33), характерных для рукописей, создававшихся в монастырях. Все эти тексты написаны, очевидно, тем же “грешным Гавриилом”. На л.33 читаем: “Написахъ же сия моею многогрѣшною рукою, трость въ десници држах, злоукорним моим езиком, и въдах твоей благолюбней души [...]”. Этот фрагмент является предисловием к последующему рассказу (метафорической загадке) который я приведу полностью (лл. 33об. - 34об.).

К характеристике этой части рукописи также следует добавить, что она обладает типичными орфографическими особенностями южнославянских рукописей: буква “ъ” стала употребляться как вариант буквы “ь”; в подражание греческому правописанию употребляется “фита”, лигатура “ѣ”. Нужно отметить также графические особенности рукописи: необычные начерки “буки” - перевернутое, как бы лежащее; “добро” - углом; разнообразные лигатуры, выносные надстрочные “в два этажа”, точки и “хвостики” в конце каждого листа.

Обратимся к тексту.

л.33 од. // “Царь убо неки беше славан зело, и велик, и благородань, и велми богат, и светал, и високъ над васеми. Въ врѣме же неко и ми его добре знахом. Обладаше же царь тай въсею въселѣною, и не бисть инъ таков никако же нигде же. Въсака же убо начела и власти послушают его, и покараютсе ему вси съ страхом и трепетомъ, работаютъ ему. Тогожде великаго цара суть - 4 цары съ строители и правители держави великаго цара.

Под ним же четирми цари велики царь устрои великих чиноначелник - 12, коемуждо цару дасть по 3 кнеза, јако да опасно строетъ царские вещи.

Под теми же 12-ми кнезми повеле бити 52 епарха, іако да повелениемъ тех 12 кнезей служить цару угодно и строено въ дворе цареве.

л. 34 Тем же 52 епархом прѣдасть имъ велики царь своих домо-
чедаць светлих // и храбриих, числом 365. Под коимждо епархом поставии рабовъ 7, іако да строением епарховим угодно служить цару.

Повеле же велики царь тай давати на потребу рабом тем коемуждо по 12 златиц и 12 медницъ. Един же некто от манших того великаго цара послан беше на ину страну некие ради вини. Посилаше же ему тай велики царь на потребу: первое - 3 златице и 3 меднице, второе - 6 златиц и 6 медниц, третье посилаше ему 9 златиц и 9 медниц, въ четвертое же приходитъ раб тай сам къ цару, іако же ему повелено, и повеле царь дати ему 12 златиц и 12 медницъ, іако же и прочим. Паки же раб тай въ тай час отходит на уреченое ему место и дело, и по сих посилаше ему царь, іако же и первом, злато и медь.

Паки о преждеречних четырех царехъ и 12 кнезов. Коемуждо цару предстоіаше рабов деведесет и един [91], и коемуждо кнезу служаше слугъ 30, и коемуждо епарху держати рабовъ 7. Тем въсем слугамъ даетсе из ризнице оного великаго цара комуждо по 12 златиц и 12 медниц.

л. 33 од. // Прежде же речним четирем царемъ даеть велики царь комуждо даеть тисушу и деведесет и пет [1095] златиц и тисушу и деведесет и пет медниц. Кнезем же комуждо кнезу даетсе от ризниц великаго цара 360 златиц и 360 медницъ. Епархом же камуждо даетсе 84 златице и 84 меднице. Он им же, преждеречнимъ слугам, домочедцем великаго цара, даетсе имъ въсем из ризнице цареви по 4380 златиц и 4380 медниц, кроме оных златиц и медницъ, еже посилаше царь къ рабу оному на иную страну.

Беху же у того великаго цара два златомерителя и два златозбирателя, кои събираху злато и медь, отдающе въ царскаа скровища. Вишеречни же мерители възимаху злато и медь из ризници и дааху слугам царевим уреченное имъ”.

Из текста очевидно, что речь идет об аллегорическом изображении года (великий царь) с его временами (четыре царя), месяцами (12 князей), неделями (епархи), днями (домочадцы, слуги и рабы), утренними и вечерними часами (золотые и медные монеты). Особенно любопытно изображение последнего дня февраля в виде провинившегося слуги, “сосланного за границу” и появляющегося один раз в четыре года. Таким образом, элементарные знания о природе изложены в наглядной и забавной форме, что, по-видимому, заимствовано из греческих источников.

Кроме того, следует добавить, что во второй части рукописи имеются две владельческие записи. Одна из них сделана в 1709 году иеромонахом Саввой (л.32); другая, возможно, сделанная писцом, небрежна и мало разборчива, в ней ясно читается слово “Београд”.

Славянские рукописи, хранящиеся в Национальной и университетской библиотеке в Иерусалиме, хотя и не являются уникальными по своему содержанию, представляют научную ценность и могут быть использованы как для научной работы, так и в практике преподавания на кафедрах славистики и языкознания.

Примечания

- ¹ Edward Heawood, M.A. *Watermarks Mainly of the 17-th and 18-th Centuries*. Hilversum, 1950.
- ² Likhachev's *Watermarks*. An English - language version. Volume two. Plates. Indexes. Amsterdam, 1994.
- ³ Z.V.Uchastkina. *A History of Russian Hand Paper-Mills and their Watermarks*. Hilversum, 1962.
- ⁴ Л.А.Петрова. Духовные стихи в Усть-Цилемской рукописной традиции. Сб.: Устные и письменные традиции в духовной культуре Севера. Сыктывкарский гос.университет. Межвузовский сборник научных трудов. Отв. ред. Г.М.Прохоров. Сыктывкар. 1989. С.86-101.
- ⁵ Y.A.Klausner. *Description of the Holy Places in Palestine in a Serbo-Christian Manuscript (with 3 facsimiles)*. IN: *Kirjat Sepher. Bibliographical Quarterly of the Jewish National and University Library, Jerusalem, 1954-1955*. Vol.30. S.440-444. The Magnes Press. The Hebrew University.

The Metaphorical Interpretation of Jerusalem in Ancient Jewish and Christian Sources

Numerous biblical passages mention or describe the unique status of Jerusalem in relation to the monarchy of the House of David and the erection of the Temple. The concept of the eternal dynasty of David on the one hand and the significance of the Temple as the eternal seat of the Lord on the other hand imparted an aura of holiness to the whole city of Jerusalem. The Temple Mount received a synonymous designation “Mount Zion,” and this designation occasionally embraced the whole of Jerusalem (cf. 1 Kgs 8:1; Isa 1:27). The unique religious-spiritual background of Jerusalem occasioned the use of metaphorical and hyperbolic poetic imagery in various descriptions including the Temple Mount in reference to decisive events in human history, the physical splendour of Jerusalem, and the expectation of an exalted future for Jerusalem. In 2 Chr 3:1 Mount Moriah is identified with the Temple Mount in Jerusalem, obviously in reference to “the land of Moriah,” where Abraham was commanded to sacrifice his son Isaac (cf. Gen 22:2; 1 Chr 21:15; *Genesis Rabbah* 55:7; 56:10; Palestinian Talmud, *Berakoth* 44:5; Babylonian Talmud, *Berakoth* 62b).¹

1. *The Hebrew Bible*

The unique status of Jerusalem dates from the period of David, who chose this city as the capital of the monarchy and the centre of the worship of the Lord (cf. esp. 2 Sam 6–7; 24:18–25; 1 Chr 21:18–22:1). For this reason Jerusalem became also a seat of the divine kingship.² In the Pentateuch, Jerusalem is mentioned only once by the name of Salem (Gen 14:18),

in connection with Melchizedek. In the Psalms, in the Prophets, and in Lamentations, the name and the concept of Jerusalem is frequently employed to represent the whole of Judah, to embody the conduct and the deeds of Judah, and to describe the expectation of an exalted future for Jerusalem. Jerusalem is sometimes related to the word righteousness and its synonyms (cf. Isa 1:26; Jer 23:5–6; 33:16; Ps 89:15). There are appellations of Jerusalem referring to the names of pre-Israelite kings of Jerusalem: Melchizedek and Adoni-Zedek (cf. Josh 10:1), derived from the word “righteousness.” In 33:16 Jeremiah announces the future of Jerusalem by saying that the city will be called “The Lord is our righteousness.” In 3:17 Jeremiah says: “At that time Jerusalem shall be called the throne of the Lord, and all nations shall gather to it, to the presence of the Lord in Jerusalem, ...” In Jer 17:12 there are hymnic words of praise affirming that God’s true habitation is far higher and older than the Temple: “O glorious throne, exalted from the beginning, shrine of our sanctuary!” Sometimes Jerusalem is called “city of (our) God” (cf. Pss 46:5; 48:2, 9; 87:3). In Ezekiel Jerusalem functions as “the navel of the earth,” being the pivot for the word of God’s salvation to Israel and to the nations. According to Ezek 5:5 God declares: “This is Jerusalem; I have set her in the centre of the nations, with countries all around her.” In 38:12 Ezekiel proclaims God’s judgment against “the people who were gathered from the nations, who are acquiring cattle and goods, who live at the navel of the earth.” The book of Ezekiel ends with the statement that “the name of the city from that time on shall be, The Lord is There” (48:35). In Ps 50:2 and in Lam 2:15 Jerusalem is described as “the perfection of beauty” (cf. Ps 48:3). The appellations the “daughter of Jerusalem” and “daughter of Zion” signify both the city and the kingdom.

The pivotal position of Jerusalem is also clear in Psalm 122, a hymn of admiration and love to Jerusalem (cf. 87). In vv. 3–5 the psalmist exclaims:

Jerusalem—built as a city
that is bound firmly together.
To it the tribes go up,
the tribes of the Lord,
as was decreed for Israel,

to give thanks to the name of the Lord.
For there the thrones for judgment were set up,
the thrones of the house of David.

The pre-Exilic Psalm 132 celebrates the Ark, the election of Zion as God's dwelling-place, and the choice of the house of David. Since the promise made to the house of David and the election of Zion are linked together elsewhere also (cf. 2 Sam 7; Ps 78:68–72), this liturgical Psalm seems to be dealing with a firmly fixed tradition. The Psalm reflects the belief that the election which God has decreed is the first and the ultimate ground on which the legitimacy of the tradition rests. God alone decides where he wants to appear, to reveal his salvation, to protect the earthly ruler, and to assure the inward happiness of the community of the saints.

Metaphorical language is characteristic of prophetic literature, for the prophets speak of the future restoration (Isa 2:2–4; Jer 30:18–19; 31:38–40; Ezek 40:2; 45:1–8; 48:8–22, 30–35; Micah 4,1–3; Isa 40–66; Zech 14:16–21) and of miraculous eschatological events for Jerusalem (Isa 24:23; 27:13; 54:11–12; Ezek 47:1–12; Joel 4:2, 12–21; Zech 12:7–14). According to Isa 2:3 (cf. Micah 4:2) all nations are called to come to the Temple Mount:

Come, let us go up to the mountain of the Lord,
to the house of the God of Jacob;
that he may teach us his ways
and that we may walk in his paths.
For out of Zion shall go forth instruction,
and the word of the Lord from Jerusalem.

Jeremiah announces a restoration which will make the city "sacred to the Lord" (Jer 31:40). Joel, on the other hand, concludes his prophecy (3:20–21)

Judah shall be inhabited forever,
and Jerusalem to all generations.
I will avenge their blood, and I will not clear the guilty,
for the Lord dwells in Zion.

The pivotal position of Jerusalem is further manifested in the Apocryphal/Deuterocanonical book Tobit, chapter 13. The passage consists of Tobit's prayer of joy which clearly falls into two parts: prayer of exhortation and consolation (vv. 1–6); praise of the New Jerusalem (vv. 7–18). In vv. 9–10 Tobit prays:

O Jerusalem, the holy city,
 he afflicted you for the deeds of your hands,
 but will again have mercy on the children of the righteous.
 Acknowledge the Lord, for he is good,
 and bless the King of the ages,
 so that his tent may be rebuilt in you in joy.

In vv. 15–18 we read:

My soul blesses the Lord, the great King!
 For Jerusalem will be built as his house for all ages.
 How happy I will be if a remnant of my descendants should survive
 to see your glory and acknowledge the King of heaven.
 The gates of Jerusalem will be built with sapphire and emerald,
 and all your walls with precious stones.
 The towers of Jerusalem will be built with gold,
 and their battlements with pure gold.
 The streets of Jerusalem will be paved
 with ruby and with stones of Ophir.
 The gates of Jerusalem will sing hymns of joy,
 and all her houses will cry, "Hallelujah!
 Blessed be the God of Israel!"
 and the blessed will bless the holy name forever and ever.

The Apocryphal/Deuterocanonical book of Wisdom of Solomon 9:8 addresses God, saying: "You have given command to build a temple on your holy mountain and an altar in the city of your habitation, a copy of the holy tent that you prepared from the beginning." This statement reflects the rabbinic belief that even before the creation of the world there already ex-

isted a supernatural Temple. Similarly Sir 24:8–12 refers to the heavenly Temple as a dwelling-place of Wisdom:

Then the Creator of all things gave me a command,
 and my Creator chose the place for my tent.
 He said, "Make your dwelling in Jacob,
 and in Israel receive your inheritance."
 Before the ages, in the beginning, he created me,
 and for all the ages I shall not cease to be.
 In the holy tent I ministered before him,
 and so I was established in Zion.
 Thus in the beloved city he gave me a resting place,
 and in Jerusalem was my domain.
 I took root in an honoured people,
 in the portion of the Lord, his heritage.

2. *Non-Biblical Jewish Sources*

The Dead Sea Scrolls manifest a strong eschatological orientation. Nevertheless, they manifest little theological concern regarding Jerusalem and contain no major references to the future transformation of the city. There is, however, available a scroll called The New Jerusalem Scroll because it contains detailed descriptions of a walled temple city, the design of the Temple, and of ceremonies conducted in the Temple. On the basis of its contents the scroll was named after Jerusalem, even though the name of the city is not mentioned in the surviving portions of the scroll. It is noteworthy that the scroll hints at a description of the ideal city of Jerusalem at "the end of days."³ The many statements in Halakhah, on the other hand, recognize the special holiness of Jerusalem and give various prescriptions regarding its status and customs rather than any description of its sublime religious-spiritual significance. It is all the more noticeable that Aggadic literature abounds with hyperbolic descriptions of Jerusalem as historical and extra-historical reality of the Messianic age. The tractate *Pesahim* 54a of the Babylonian Talmud claims that the Temple is one of the seven things created before the creation of the world: "Seven things were created before the world was created, and these are they: the Torah, repentance, the Gar-

den of Eden, Gehenna, the Throne of Glory, the Temple, and the name of the Messiah.”⁴ The tractate *Yoma* 54b of the Babylonian Talmud mentions the view “that the world was started (created) from Zion on,” for R. Eliezer says that “the world was created from its centre.” The *Midrash Tehillim* to Ps 76:3 maintains that at the beginning of the creation of the world God made a tabernacle in Jerusalem in which he prayed that his children may do his will so that he would not destroy his house and his sanctuary. *Genesis Rabbah* 34:9 claims that Adam sacrificed “on the great altar in Jerusalem.” *Genesis Rabbah* 22:7 refers the quarrel between Cain and Abel to the question of where the Temple should be built: “One said, ‘The Temple must be built in my area,’ while the other claimed, ‘It must be built in mine.’” And according to *Genesis Rabbah* 56:10 God chose the name Jerusalem in order to combine the names Salem (cf. Gen 14:18) and “The Lord will see” (cf. Gen 22:14):

If I call it Jireh as did Abraham, then Shem, a righteous man, will resent it; while if I call it Salem as did Shem, Abraham, the righteous man, will resent it. Hence I will call it Jerusalem, including both names, Jireh Salem. ... Another interpretation: This verse teaches that the Holy One, blessed be He, showed him the Temple built, destroyed and rebuilt ...⁵

Of special interest is the well-known view that the Temple and Jerusalem are the centre of the Land of Israel, the centre of the world and—associated with Ezek 38:12—the “centre of the earth” *ṭabbur hā’āreṣ*. In the *Jubilees* (second century B.C.E.) the writer claims in 8:19–20 that Noah “knew that the garden of Eden was the holy of holies and the dwelling of the Lord. And Mount Sinai (was) in the midst of the desert and Mount Zion (was) in the midst of the navel of the earth. The three of these were created as holy places, one facing the other.”⁶ In his long epistle to the Emperor Gaius, Philo appeals for consideration for the city of Jerusalem and the Temple (37:294):

But why should I cite the testimony of strangers when I can set before you that of many of your closest kinsmen? For instance your maternal grandfather M. Agrippa, being in Judaea when Herod my grandfather was king of the country, saw fit to come up from the coast to the capital situated in the centre of the land (*eis tèn metrópolin en mesogeío keiménen*).⁷

Josephus describes the position of Jerusalem within Judaea (*Wars* 3:51–55):

On the frontier separating them lies the village called Anuath Borcaeus, the northern limit of Judaea; its southern boundary, if one measures the country lengthwise, is marked by a village on the Arabian frontier, which the local Jews call Iardan. In breadth it stretches from the river Jordan to Joppa. The city of Jerusalem lies at its very centre (*mesaitáte d' autês pólis tà 'Ierosóluma keítai*), for which reason the town has sometimes, not inaptly, been called the “navel” of the country (*par' hò kaí tines ouk askópos omphalón tò astu tês chóras ekálesan*). Judaea is, moreover, not cut off from the amenities of the sea, because it slopes down towards the coast on a ride extending as far as Ptolemais. It is divided into eleven districts, among which Jerusalem as the capital is supreme, dominating all the neighbourhood as the head towers above the body ...⁸

According to Midrashic legend, *Tanḥuma, Leviticus* 78, the Temple was situated in the centre of the world:

As the navel is set in the middle of a person so is Eretz Ysrael the navel of the world, as it is said: “that dwell in the centre of the earth” (*Ezek* 38:12). The Land of Israel is located in the centre of the world, Jerusalem in the centre of Eretz Ysrael, the Temple in the centre of Jerusalem, the *heikhal* in the centre of the Temple, the ark in the centre of the *heikhal*, and in front of the *heikhal* is the *even shetiyyah* (foundation stone) from which the world was started.

According to the tractate *Kiddushin* 69a “the Temple is higher than the rest of Eretz Israel, and Eretz Israel is higher than all (other) countries.” The *Song of Songs Rabbah* 7:3 no. 3 claims: “Just as the forehead is on the highest part of a man, so the Sanctuary is in the highest part of the world.” According to the tractate *Sanhedrin* 37a the Sanhedrin “sat at the navel-point of the world.” And according to *Exodus Rabbah* 23:10 Jerusalem “will one day become the Metropolis of the whole earth.” The tractate *Sukkah* of the Babylonian Talmud claims in Gemara 51a:

Our Rabbis taught, He who has not witnessed the rejoicing at the place of the Water-Drawing has never seen rejoicing in his life. He who has not seen Jerusalem in her splendour, has never seen a desirable city in his life. He who has not seen the Temple in its full construction has never seen a glorious building in his life (cf. Midrash *Tehillim* on Psalm 48).

The tractate *Kiddushin* of the Babylonian Talmud claims in Gemara 49b:

Ten *kabs* of wisdom descended to the world: nine were taken by Palestine and one by the rest of the world. Ten *kabs* of beauty descended to the world: nine were taken by Jerusalem and one by the rest of the world. Ten *kabs* of wealth descended to the world: nine were taken by the early Romans and one by the rest of the world. Ten *kabs* of poverty descended to the world: nine were taken by Babylon and one by the rest of the world.

Esther Rabbah 1:4: "As the Divine Presence stretches from the Temple to Jerusalem, so will the Divine Presence one day fill the world from end to end."⁹

Of special interest is the Aggadic idea of a heavenly Jerusalem and a heavenly Temple, based on the prophetic vision in Isa 6 (cf. *1 Enoch* 14:16–20; 26; 90:28–29; 4 Ezra 7:26; 9:26–10:59; 13:35–36; *Testament of Levi* 3:4–6; 5:1–2; 2 *Baruch* 4:2–6).¹⁰ *1 Enoch* 90:28–29 depicts the transformation of the ancient Temple. The apocalyptic book 4 Ezra (late first century C.E.) announces in 7:26 the appearance of a heavenly Temple: "Behold, the time will come, when the things which I have foretold to you will come to pass; the city which now is not seen shall appear, and the land which now is hidden shall be disclosed." In the fourth vision (9:26–10:59) of the same work, Ezra describes a woman in deep mourning for her only son. The suffering woman is suddenly transformed into a glorious city, identified as heavenly Zion in the day of salvation (10:25–59). Ezra tells: "And I looked, and behold, the woman was no longer visible to me, but there was an established city, and a place of huge foundations showed itself" (10:27). The angel Uriel then explains to him the meaning of the vision (10:41–54):

The woman who appeared to you a little while ago, whom you saw mourning and began to console—but you do not now see the form of a woman, but an established city has appeared to you—and as for her telling you about the misfortune of her son, this is the interpretation: This woman whom you saw, whom you now behold as an established city, is Zion. And as for her telling you that she was barren for thirty years, it is because there were three thousand years in the world before any offering was offered in it. And after three thousand years Solomon built the city, and offered offerings; then it was that the barren woman bore a son. And as for her telling you that she brought him up with much care, that was the period of residence in Jerusalem. And as for her saying to you, “When my son entered his wedding chamber he died,” and that misfortune had overtaken her, that was the destruction which befell Jerusalem. And behold, you saw her likeness, how she mourned for her son, and you began to console her for what had happened. For now the Most High, seeing that you are sincerely grieved and profoundly distressed for her, has shown you the brightness of her glory, and the loveliness of her beauty. Therefore I told you to remain in the field where no house had been built, for I knew that the Most High would reveal these things to you. Therefore I told you to go into the field where there was no foundation of any building, for no work of man’s building could endure in a place where the city of the Most High was to be revealed.¹¹

In the sixth vision (13:1–58) Ezra sees one like a man rising from the sea, who annihilates his enemies and brings salvation to the nations. In vv. 33–36 the apocalyptist states:

And when all the nations hear his voice, every man shall leave his own land and the warfare that they have against one another; and an innumerable multitude shall be gathered together, as you saw, desiring to come and conquer him. But he will stand on the top of Mount Zion. And Zion will come and be made manifest to all people, prepared and built, as you saw the mountain carved out without hands.

In *2 Baruch* (early second century C.E.) the apocalyptist, faced with the destruction of Jerusalem, mentions the holy city in 4:1–7 and 32:1–7. In

4:1–7 he reports God’s explanation of why Jerusalem was chastised and how it will be saved:

And the Lord said to me:
 This city will be delivered up for a time,
 And the people will be chastened for a time,
 And the world will not be forgotten.

Or do you think that this is the city of which I said: *On the palms of my hands I have carved you?* It is not this building that is in your midst now; it is that which will be revealed, with me, that was already prepared from the moment that I decided to create Paradise. And I showed it to Adam before he sinned. But when he transgressed the commandment, it was taken away from him—as also Paradise. After these things I showed it to my servant Abraham in the night between the portions of the victims. And again I showed it also to Moses on Mount Sinai when I showed him the likeness of the tabernacle and all its vessels. Behold, now it is preserved with me—as also Paradise. Now go away and do as I command you.

In 32:1–7 the apocalypticist warns the people that disasters will come before the end of time. But destruction must happen in order to make possible God’s work into eternity:

You, however, if you prepare your minds to sow into them the fruits of the law, he shall protect you in the time in which the Mighty One shall shake the entire creation. For after a short time, the building of Zion will be shaken in order that it will be rebuilt. That building will not remain; but it will again be uprooted after some time and will remain desolate for a time. And after that it is necessary that it will be renewed in glory and that it will be perfected into eternity. ...¹²

3. *The New Testament*

The Christian tradition includes Jerusalem as the decisive place of Jesus’ ministry. He taught in the Temple and accomplished his ministry in Jerusa-

Jerusalem as a suffering Messiah. Among the Synoptic Gospels, Luke gives in his Gospel and in Acts far more attention to geographical perspective than Matthew or Mark. Jerusalem forms the geographical link that unites the Gospel to Acts. The Lucan geographical perspective both constitutes and transcends the structured composition of traditional gospel material. The Lucan Gospel preserves the story of only one journey of Jesus to Jerusalem, but within this one-journey story the geographical perspective is subordinated to the principle of “the centre of time” as the central Lucan theological concern. Joseph A. Fitzmyer pays special attention to this fact and states:

The overarching geographical perspective in Luke-Acts can be seen in the author’s preoccupation with Jerusalem as the city of destiny for Jesus and the pivot for the salvation of mankind. Luke establishes a special relationship between Jesus’s person and ministry and that city of David’s throne. He depicts Jesus making his way thither as his goal (13:32). From there too the word of God’s salvation must spread to the end of the earth in Acts. It is not merely the place where Jesus suffered, died, and was raised to glory; it is also the place where salvation itself has been accomplished once and for all and from which preordained witnesses carry forth the kerygma about it. Thus the geographical perspective becomes a factor in the divine plan of salvation.¹³

Unlike other Gospels, the Lucan Gospel begins and ends in Jerusalem. After the dedication, Luke reports on Zechariah’s offering incense in the Temple and the revelation in the announcement by the angel Gabriel that his wife Elizabeth will bear him a son (1:5–25). The same angel reveals to Mary that the child to be born to her “will be great, and will be called the Son of the Most High, and the Lord God will give to him the throne of his ancestor David. He will reign over the house of Jacob forever, and of his kingdom there will be no end” (1:32–33). This announcement implies a special relationship to Jerusalem. In regard to Jesus’ ministry, the Lucan Gospel shows that Jesus started out from Galilee to go up to Jerusalem, the city of destiny; his way to Jerusalem is a progress toward the Passion, death, burial, resurrection, and ascension/exaltation. Arriving at the city of destiny, Jesus enters it as a king in triumph, and the whole multitude of the

disciples began to praise God, saying: “Blessed is the king who comes (*ho erchómenos ho basileús*) in the name of the Lord! Peace in heaven, and glory in the highest heaven” (19:28–29). We may note that elsewhere in the Synoptics Jesus is not hailed as a “king” at this point. The royal entry to Jerusalem alludes to the angel’s announcement that God will give to Jesus the throne of David.

In the end (chap. 24) Luke recounts the appearances of the risen Christ only in the vicinity of Jerusalem. In 24:45–47 Luke gives Jesus’ words to his disciples: “Thus is written, that the Messiah is to suffer and to rise from the dead on the third day, and that repentance and forgiveness of sins is to be proclaimed in his name to all nations, beginning from Jerusalem (*arxámenoi apò Ierousalém*). You are witnesses of these things. And see, I am sending upon you what my Father promised; so stay here in the city until you have been clothed with power from on high.” This commission is resumed in Jesus’ words in Acts 1:7–8: “It is not for you to know the times or periods that the Father has set by his own authority. But you will receive power when the Holy Spirit has come upon you; and you will be my witnesses in Jerusalem, in all Judea and Samaria, and to the ends of the earth.” Stephen contests in his speech to the Council in Jerusalem (Acts 7:47–49): “It was Solomon who built a house for him. Yet the Most High does not dwell in houses made with human hands: as the prophet says, ‘Heaven is my throne, and the earth is my footstool. What kind of house will you build for me, says the Lord, or what is the place of my rest? Did not my hand make all these things?’”

Paul acknowledges Jerusalem as the origin of the gospel (Rom 15:18–19): “For I will not venture to speak of anything except what Christ has accomplished through me to win obedience from the Gentiles, by word and deed, by the power of signs and wonders, by the power of the Spirit of God, so that from Jerusalem and as far around as Illyricum I have fully proclaimed the good news of Christ.” In the Letter to the Galatians, Paul contrasts the desire of the Jews to be subject to the law and the freedom of faith by using the allegory of Hagar and Sarah (4:24–26):

Now this is an allegory: these women are two covenants. One woman, in fact, is Hagar, from Mount Sinai, bearing children for slavery. Now Hagar is Mount Sinai in Arabia and corresponds to the present Jerusalem, for she is in slavery with her children. But the other woman

corresponds to the Jerusalem above (*áno Jerousalém*); she is free, and she is our mother.

The Letter to Hebrews warns against rejecting God's grace, referring to the heavenly Jerusalem (12:22–24): "But you have come to Mount Zion and to the city of the living God, the heavenly Jerusalem, and to innumerable angels in festal gathering, and to the assembly of the firstborn who are enrolled in heaven, and to God the judge of all, and to the spirits of the righteous made perfect, and to Jesus, the mediator of a new covenant, and to the sprinkled blood that speaks a better word than the blood of Abel."

There was a tendency in early Christianity to spiritualize the conceptions of the land, of Jerusalem and the Temple. Nevertheless, eschatological renewal of the earth and the exaltation of Jerusalem were conceptualized as events within the context of the land of Israel. In this sense the Revelation to John refers to heavenly Jerusalem in 3:12 and 21:2–22:5.¹⁴ In the message to Philadelphia (3:7–13) the apocalyptist gives a conditional promise (v. 12): "If you conquer, I will make you a pillar in the temple of my God; you will never go out of it. I will write on you the name of my God, and the name of the city of my God, the new Jerusalem that comes down from my God out of heaven, and my own new name." In the visions of the New Heaven and the New Jerusalem (21:2–22:5) the writer promises:

And I saw the holy city, the new Jerusalem, coming down out of heaven from God, prepared as a bride adorned for her husband. And I heard a loud voice from the throne saying, "See, the home of God is among mortals. He will dwell with them as their God; they will be his peoples, and God himself will be with them; he will wipe every tear from their eyes. Death will be no more; mourning and crying and pain will be no more, for the first things have passed away." And the one who was seated on the throne said, "See, I am making all things new." Also he said, "Write this, for these words are trustworthy and true." Then he said to me, "It is done! I am the Alpha and the Omega, the beginning and the end. To the thirsty I will give water as a gift from the spring of the water of life. ... And in the spirit he carried me away to a great, high mountain and showed me the holy city Jerusalem coming down out of heaven from God. It has the glory of God

and a radiance like a very rare jewel, like jasper, clear as crystal. It has a great, high wall with twelve gates, and at the gates twelve angels, and on the gates are inscribed the names of the twelve tribes of the Israelites; on the east three gates, on the north three gates, on the south three gates, and on the west three gates. And the wall of the city has twelve foundations, and on them are the twelve names of the twelve apostles of the Land. ...

4. *Conclusion*

Metaphorical appellations and interpretations of Jerusalem in early Judaism and Christianity can be appreciated properly only within the uniqueness of the understanding of God and history in ancient Israel. Israel's religion grew out of its larger ANE (Ancient Near East) environment, but Israel's specific concept of God and history resulted in a level of eschatological expectation which transcends this environment. It moves beyond the world as humans had known it, there is something beyond "the end." Israelite eschatology is very different from future expectations discernible in other ANE cultures. Eschatological notions are based on the notion of God's kingship and rule, God's promise to the patriarchs, on the Sinai covenant, on the Davidic line, and on the city of David, Zion or Jerusalem. All these traditions involved decisive future expectations about the existence of the community. The presupposition of radical covenant obedience allowed for both the Sinai covenant traditions and for the kingship traditions with their negative and positive expectations. The stronger the reasons were for scepticism about the possibility of redeeming the present order and the more monotheism prevailed, the more Israelite authors awaited the inevitable intervention of the righteous God and manifested the typical eschatological concern that God should return the people from Exile and Diaspora, restore the Davidic monarchy over one nation, rebuild Jerusalem and the Temple, revive the cult, restore Edenic conditions, and finally bring to an end all human limitations, like sinfulness, sickness, mortality, and other related human conditions. The "end" will be marked by the universal, permanent eradication of evil and the cosmic, eternal sovereignty of God.

Unlike the cyclic perspective of ANE and Greco-Roman cultures, Jewish and Christian perspectives on history are linear, portraying history as a line

that began with creation and progresses straight to the future eschatological consummation. Since the world had a beginning, it must also have an end. The new order is therefore not in contradiction with the old one, even though the new beginning always qualitatively exceeds and transcends the first beginning and the future is more important than the present. A new beginning is a repetition of an earlier beginning, and hidden events of the ideal conditions of the future do not differ significantly from their counterparts in the past. Accordingly, expectation of a new creation, a new exodus, or a new covenant basically corresponds to the idyllic eras of the past. There is an inner connection between protological imagery and its transformation in eschatological expectations, which reflects the awareness that future events are somehow linked to the present, even though they are final and unrepeatable. Thus eschatological conditions are usually understood as a restoration of primal conditions rather than an entirely new mode of existence. In all present situations some kind of “realized eschatology” may come to the fore. For the same reasons there is a complementary tension between so-called cosmic and individual eschatologies.

This point is especially important in the Christian understanding of history in general and of the role of Jesus as the “centre of time” within it in particular. The emphasis of the Gospels is on the significance of Jesus’ event for the present: the redemptive function of the eschatological consummation has already become a present reality in the mission and message of Jesus. The teaching of Jesus reveals the paradoxical juxtaposition of both the present and future aspects of the kingdom of God: the complete arrival of the kingdom of God was the object of imminent expectation, and yet it was provisionally present in his own person and message. Since Christians can experience the future age in the present time as a “new creation”, Jesus demands from his disciples a present decision which will affect their future standing with God. Accordingly, Paul did not view the resurrection of Jesus as an isolated event, but rather as the first stage in the future resurrection of all the righteous dead (cf. 1 Cor 15:20-23). On these theological presuppositions is based the imagery of the new heaven and earth as a “realized eschatology”: a new heaven and earth are created, and the heavenly Jerusalem descends from heaven to earth (Rev 21:2–22:5), providing a restored Eden where Christians can enjoy eschatological salvation in the eternal presence of God and the Lamb.¹⁵

Notes

¹ For bibliography, see especially: E. Swedenborg, *Von dem Neuen Jerusalem und seiner Himmlischen Lehre* (1938); F. Stolz, *Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem: Studien zur altorientalischen, vor- und frühisraelitischen Religion* (Berlin: de Gruyter, 1970); B. B., "Jerusalem," *Encyclopaedia Judaica*, vol. 9 (Jerusalem: Keter, 1972), 1378–2593, bibliography cols. 1591–1593; H. Rosenau, *Vision of the Temple: The Image of the Temple of Jerusalem in Judaism and Christianity* (London: Oresko, 1979); R. J. Mouw, *When the Kings Come Marching in: Isaiah and the New Jerusalem* (Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans, 1983); B. F. E. Peters, *Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times* (Princeton: Princeton University Press, 1985); J. D. Purvis, *Jerusalem, the Holy City: A Bibliography* (American Theological Library Association: ATLA Bibliography Series 20; Metuchen, N.J.: Scarecrow Press, 1988); M. Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem* (London: SPCK, 1991); P. J. King, "Jerusalem," D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 3 (New York et al.: Doubleday, 1992), 747–766, bibliography pp. 765–766; S. Goldsmith, *Unbuilding Jerusalem: Apocalypse and Romantic Representation* (Ithaca: Cornell University Press, 1993); P. W. L. Walker (ed.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God* (Carlisle: Paternoster Press, 1994).

² See J. Schreiner, *Sion-Jerusalem Jahwes Königssitz: Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament* (Munich: Kösel, 1963); B. C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult* (Sheffield: JSOT Press, 1987).

³ See M. Chyutin, *The New Jerusalem Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction* (JSPS 25; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997).

⁴ Translation of all passages from the Babylonian Talmud is taken from H. Freedman and I. Epstein, *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud* (London: Soncino Press, 1990).

⁵ For the translation, see H. Freedman and M. Simon, *The Midrash Rabbah*, vol. 1: *Genesis* (London / Jerusalem / New York: Soncino Press), 500–501.

⁶ For the translation, see O. S. Wintermute, "Jubilees: A New Translation and Introduction," J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2 (London: Darton, Longman & Todd, 1985), 35–142.

⁷ Trans. by F. H. Colson, *Philo*, vol. 10: *The Embassy to Gaius* (LCL 379; Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1962, 1991), 149.

⁸ Trans. by H. St. J. Thackeray, *Josephus in Nine Volumes*, vol. 2: *The Jewish War* (LCL 210; Cambridge, Mass. / London: Harvard University Press, 1927, 1989), 590–593.

⁹ For the translation, see *The Midrash Rabbah*, vol. 4: *Lamentations, Ruth, Ecclesiastes, Esther, Song of Songs* (London / Jerusalem / New York: Soncino Press, 1977).

¹⁰ For a more detailed presentation of the issue, see A. Aptowitz, "The Heavenly Temple according to the Aggadah" (Hebrew), *Turbi*: 2 (1931), 137–153, 257–287; I. Seeligman, "Jerusalem in Jewish-Hellenistic Thought" (Hebrew), *Yehuda ve-Yerushalayim* (Jerusalem, 1957), 198–208; J. Strugnell, "The Angelic Liturgy at Qumran," *Supplements to Vetus Testamentum* 7 (Leiden: E. J. Brill, 1960), 318–345; R. J. McKelvey, *The New Temple* (Oxford, 1969), 25–41; R. J. McKelvey and E. A. Urbach, "Lower Jerusalem and Upper Jerusalem," *Jerusalem Throughout Its Generations* (Hebrew; Jerusalem, 1969).

¹¹ For the translation, see B. M. Metzger, *The Fourth Book of Ezra*, in: J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (London: Darton, Longman & Todd, 1983), 517–559.

¹² For the translation, see A. F. J. Klijn, "2 (Syriac Apocalypse of) Baruch: A New Translation and Introduction," J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1: *Apocalyptic Literature & Testaments* (London: Darton, Longman & Todd, 1983), 615–652.

¹³ See *The Gospel according to Luke I–IX: Introduction, Translation, and Notes* (AB 28; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 164–165. For a more detailed presentation of the issue, see J. B. Chance, *Jerusalem: The Temple and the New Age in Luke–Acts* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1988); J.-L. Vesco, *Jérusalem et son prophète: Une lecture de l'Évangile selon saint Luc* (Paris: Cerf, 1988); P. W. L. Walker, *Jesus and the Holy City: New Testament Perspectives on Jerusalem* (Grand Rapids, Mich. / Cambridge: W. B. Eerdmans, 1996); K. H. Tan, *The Zion Traditions and the Aims of Jesus* (SNTS.M 91; Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹⁴ See U. Sim, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1–22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus* (Bochumer altertumswissenschaftliches Colloquium 25; Trier: Wiss. Verl. Trier, 1996).

¹⁵ For representations of Jerusalem and the Temple based on early Jewish and Christian sources, see especially: H.-F. Reske, *Jerusalem caelestis: Bildformeln und Gestaltungsmuster: Darbietungsformen eines christlichen Zentralgedankens in der deutschen geistlichen Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts* (Göppingen: A. Kümmerle, 1973); J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades* (Jerusalem: Ariel, 1977); J. Dyck, *Athen und Jerusalem: Die Tradition der argumentativen Verknüpfung von Bibel und Poesie im 17. und 18. Jahrhundert* (Munich: Beck, 1977); M. Doskow, *William Blake's Jerusalem: Structure and Meaning in Poetry and Picture* (Rutherford / London: Fairleigh Dickinson University Press / Associated University Presses, 1982); W. A. McClung, *The Architecture of Paradise: Survivals of Eden and Jerusalem* (Berkeley: University of California Press, 1983); F. E. Peters, *Jerusalem and Mecca: The Typology of the Holy City in the Near East* (New York University Studies in Near Eastern Civilization 11; New York: New York University Press, 1986); B. Kühnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem: Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millennium* (RQ.S 42; Freiburg im Breisgau: Herder, 1987); H. Busse and G. Kretschmar, *Jerusalem Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1987); E. Farhat (ed.), *Gerusalemme nei documenti pontifici* (Studi giuridici 13; Città del Vaticano: Libr. Ed. Vaticana, 1987); P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places?: Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1990); K. Haj-Yehia, *Die Heiligkeit Jerusalems im Spiegel der arabischen Überlieferung und Geschichtsschreibung* (Dissertation, Göttingen, 1990); J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: A Study into Augustine's City of God and the Sources of His Doctrine of the Two Cities* (Leiden: E. J. Brill, 1991); J. Rüh, *Jerusalem und das Heilige Land in der deutschen Versepiik des Mittelalters: 1150–1453* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 571; Göppingen: A. Kümmerle, 1992).

Иерусалим в славянской фольклорной традиции

Тема Иерусалима занимает в славянском фольклоре достаточно скромное место, будучи знаком «чужой» культурной парадигмы, а именно – книжной, однако она вполне органично вписывается в символическую систему народной культуры и легко взаимодействует с собственно фольклорными категориями, символами и смыслами. Упоминания Иерусалима можно встретить не только в духовных стихах и подобных текстах религиозного содержания, но и в таких фольклорных жанрах, как заговоры, где сам контекст «окрашивает» в мифологический цвет любые инородные вкрапления. В большинстве случаев эти упоминания Иерусалима не становятся собственно темой, т.е. предметом или объектом повествования; они лишь сигнализируют библейские мотивы и отсылают к ветхозаветным или, чаще, евангельским сюжетам, прямо или косвенно связанным с Иерусалимом. Но поскольку сами эти сюжеты, прежде всего евангельские, обладают в глазах носителей традиционной культуры исключительно высоким сакральным статусом, то и «локусы» соответствующих событий наделяются высшей сакральностью. В стихе о Голубиной книге говорится:

Иерусалим-град – всем градам отец.
Почему Иерусалим всем градам отец?
Потому Иерусалим всем градам отец,
Что распят был в нем Иисус Христос,
Иисус Христос, сам небесный царь.

А в сборнике Кирши Данилова добавлено:
Опричь царства Московского.

Кирша Данилов: 274

В другой версии этого духовного стиха, записанной в Олонецкой губ., то же исключительное положение Иерусалима среди городов передается через образ матери:

Иорасолим-город городам мати.
Почему же Иорасолим-город городам мати?
Иорасолим-город посреди земли.
Посреди земли, в нем пуп земли.
Во начальном граде Иорасолиме
Стоит там церковь соборная
Святой святыни Богородицы.
Почему тая церковь все церквам мати?
Пребывает в церкви господен гроб,
На воздухах стоит он вознесен.

Стихи духовные: 34

Эта, «женская» ипостась Иерусалима (вопреки грамматическому роду и апеллятива *город*, и имени *Иерусалим*) заставляет вспомнить о библейском образе Иерусалима-невесты и вообще об образе города-женщины в библейской эсхатологии /Франк-Каменецкий, Неклюдов/. Однако в качестве «абсолютизирующего» знака эпитеты *мать* и *отец* равноценны, и это подтверждается полными текстами данного стиха, где эти эпитеты носят сквозной характер и прилагаются не только к городу, но и к другим элементам локативной, ботанической, зоологической парадигмы как их ценностные квалификаторы. В том же тексте из сборника Кирши Данилова читаем:

А небесный царь – над царями царь,
Над царями царь, то Иус Христос;
Акиян-море – всем морям отец...
А кит-рыба – всем рыбам мати...
Ердань-река – рекам мати.
Сионская гора – всем горам мати...
Кипарис-древа – всем древам отец...
Плакун-трава – всем травам мати.
Единорог-зверь всем зверям отец...
Ерусалим-град – всем градам отец.

Таким образом, в этом стихе выражен главный смысл того культурного знака, который обозначен именем Иерусалим. Это прежде всего город *par excellence* или вообще локус, занимающий самую высокую позицию на шкале сакральности. Это город «посреди земли, в нем пуп земли», «среди свету белого» /Федотов: 127/, это центр мироздания. Отсюда постоянные эпитеты Иерусалима – «святой город», «славный город», «вышний град», «начальный град» и т.п. Роль Иерусалима как центра сакрального (мифологического) пространства отражена в полесском представлении о том, что в Иерусалиме никогда не заходит солнце: «Гэто у нас сонейко ходзіць кругом землі: та ўсходзіць, та заходзіць, а нуоч атдыхае, а ў Ерусаліме яно заўжды сьвіеціць, бо там жыві сам Хрыстос божа сын» /Сержпутоўскі: 5/. О том, что сакральность локуса в народном сознании «производна» от сакральности совершившихся в нем событий, свидетельствует необычная формула одного из духовных стихов, в которой сами «локусы» – Иерусалим и Сион – призываются восхвалять Господа: «Похвали, Иерусалиме, Господа Бога, Сионе, восхвали Рожденнаго в тебе Иисуса Христа Создателя...» /Бессонов 5: № 424/, тогда как обычно восхваляются сами Иерусалим и Сион (ср. «Святися, Иерусалиме, Иерусалиме честнейший!» . Бессонов 5: № 417/. Ср. также «формулу» одного из заговоров: «Есть у Христа град Ерусалем» /Майков: № 217/.

Собственно «городская» семантика Иерусалима, пожалуй, отступает на второй план перед этим абсолютным общелокативным (в определенном смысле космологическим) значением, хотя в одном заговоре прямо восхваляется Иерусалим и «стены его», а в некоторых фольклорных текстах Иерусалим коррелирует с другими городами, претендующими на сакральный статус, такими, как, прежде всего, Рим, затем Вавилон, Вифлеем, Царь-град, Стамбол, Солунь, Москва, Новгород и др. (эти города могут замещать друг друга в сходных контекстах). Кроме того, Иерусалим как город входит в ряд иерархически упорядоченных «культурных» локусов: город – храм – престол в противоположность другому, «природному» ряду: город – гора – дерево. Например, в одном белорусском духовном стихе представлен «городской» ряд:

А у городзе в Русалиме

Стаиць косцел муrowаны.

Мурованый, побеляный.
 А у тым косцёле стоиць престол,
 А на престоле ляжиць Христос.

Шейн: 678.

А вот пример «природного» ряда. В стихе «Сон Богородицы» говорится, что Богородица ночевала

во граде Ерусалиме
 На той на горе Ертеке
 Под святым под древом кипарисиным

Бессонов 6: № 606.

Впрочем, нередко эти ряды не соблюдаются, и «городские» символы соседствуют с «природными»:

Во граде в Иерусалиме
 На святом дереве кипарисе
 Стояла матушка апостольская церква
 В той апостольской церкви спала матушка Мария на престоле
 Пречистая Дева непорочная.

Бессонов 6: № 619

Это особенно характерно для заговоров, ср.

«Стану я, раб Божий (имя рек), благословесь, пойду, перекрестесь, из избы в двери ... взойду я на Сионскую гору, на святой Сионской горе Латырь камень; на Латыре камне стоит соборная апостольская церковь, в церкви соборной злат престол, на золоте престоле Михаил архангел туги луки натягает...» /Майков: № 211/. Или: «...На Сионских горах, на синих морях, на желтых песках, на тридесять ключах лежит бел камень гладк. На том камне стоит столб и Христов престол...» /Майков: № 219/.

Уже из приведенных контекстов видно, что Иерусалим – это сложный символ. Кроме собственно города, он включает его ближайший «контекст» – как пространственный, так и временной, исторический, как внутренние составляющие концепта «город», так и соседствующие во времени и в пространстве реалии, события и лица. К пространственной «синтагме» относятся уже перечисленные гора, камень (иногда также река), пещера, дом/храм, алтарь, престол, дерево/столб, гроб Господен, гробница Богородицы, а к временной – прежде всего «царь Давид», ибо Иерусалим нередко называется городом царя Давида, а храм – домом царя Давида (ср. «В Иеруса-

лимской сени / Духом покрывашеся / Шум бурный являшеся / Во граде Давидове» – Бессонов 5: № 428; «Во граде Ерусалиме, / В Давидовом доме, / Тамо предъявися / Предивное чудо» – Бессонов 5: № 427). К временной синтагме, конечно, принадлежат и события и лица, связанные с жизнью, смертью и воскресеньем Христа.

Фольклорный текст еще свободнее, чем апокрифическая литература, обращается с библейской историей и географией. Весьма своеобразна и фольклорная топография Иерусалима. Так, река Иордан нередко включается в пределы Иерусалима, ср. «Во граде во Ерусалиме, / Во святой реке во Ярдане / Выросло древо святое купаресы. / На том древе купаресе / Пречуден крест явился животворящий...» - Бессонов 6: № 614; то же № 616; почти теми же словами описывается мифологическое пространство в смоленском заговоре: «У городи Русалими, на ряке Ирдани, стаит древа купарес; на том древи сядить птица арёл, щипить и тирябить кахтями и нахтями и пад щиками, и пад зябрами у р.Б. (имя) жабу» – Добровольский: 198); ср. еще «На гаре на Сияне, / На ряке на Ирдане / Стаить древа купарес...» /там же, 202/. В замечательной коллекции болгарских народных рассказов на библейские темы, собранных Флорентиной Бадалановой (к сожалению, они еще не опубликованы), есть два текста о том, как Богородица, спасая младенца Иисуса от смерти, кладет его в просмоленную корзину и бросает в воды Иордана, откуда его в Иерусалиме вылавливают («в реката Йордан в Йерусалим» – Бадаланова: 180).

Гора Сион легко подменяется Синаем или Фавором, а то и Святой горой Афоном, или же называется камнем Сионом, горой Вертепом, а то и вовсе рекой Сионом (ср. в стихе о страшном суде: «Тогда же протечет Сион-река огненная: от востока река течет до запада, пожрет она землю всю и камень...»). Так, например, Голубиная книга в одних версиях духовного стиха падает с неба в Иерусалиме, в других – «выпадает» на горе Фавор:

Ай, на той горы на Фагорския
 Ко щюдну кресту животворящему,
 Ко Латырю белу каменю,
 Ко святой главы ко Адамовой
 Выпадала Книга Голубиная.

Стихи духовные: 31

(Ср. в заговоре: «На Сиянской горе лежит Адамова голова...» – Иванова: № 90).

В разных версиях духовного стиха «Сон Богородицы» место, где Богородица спала и видела сон о своем сыне, может описываться следующим образом:

Во городе Ерусалиме,
 На камне на Сиёне,
 Там стояла церква;
 В той во церкви
 Спала-почивала
 Матушка Маряя ... /Бессонов 6: № 617/

или

Ночевала я в городе Салиме,
 Во Божией во церкви за престолом ... /там же, № 611/

или

Во граде я в Вифлееме, во святой горе да во вертепе /там же, № 608/
 ср. также

Во славном городе Ерусалиме,
 На той горе на Ертепе
 Стояла святая пустыня.
 Во этой пустыне жил пустынный Василий
 И молился он Господу Богу ... /там же, № 592/

или

Спала есмь, Пресвятая Богородица, во святом граде
 Вифлееме Иудейском, на горе Елеонской ... /там же, № 624/

или

Единаго часа опочивала Мати Пресвятая Богородица в земле
 Елеонстей / там же, № 630/.

Или совсем уж в «заговорном» духе:

На горе на Горюне,
 На горе на Буяне,
 На реке на Ердане,
 В лесах в Вертепах
 Во граде Иерусалиме,
 На святом дереве кипарисе ... /там же, № 619/.

Кроме Иерусалима и Вифлеема, местом сна Богородицы может быть эквивалентный им по святости рай:

Свято-мати Мария,

Пресвятая Богородица,

Сы вечери в раю припочивши ... /Бессонов 6: № 613-616/.

В одном из украинских заговоров на горе Сион мы обнаруживаем город Вавилон: «Посилала Пречиста черницю на Сіонську гору, на тій горі Вавілон-город, у Вавілоні-городі цариця Вольга ...» /Замовляння: № 109/. Такого рода смещения и историко-географические ошибки в сущности незначимы для семантики фольклорного текста и лишь еще раз подтверждают символический, идеальный характер библейских топосов в фольклоре. Символизм библейской топографии безусловно преобладает и в славянской средневековой «книжной» культуре (письменности, изобразительном искусстве), несмотря на конкретность представлений о Святой земле, отраженных, например, в древнерусских хождениях или иконографической традиции (Рождественская; Лидов).

Если в мифологическом сознании с Иерусалимом связывается прежде всего идея центра мира (в пространственной модели концентрических кругов), то гора Сион символизирует вершину мира в вертикальной модели пространства. Так, в духовном стихе о страшном суде поется: «Выди-ко, человек, на Сиянскую гору, / Погляди, человек, вниз по матушки-земли» – Бессонов 5: № 487.

Вообще мотив горы Сион в фольклорных текстах и особенно в заговорах более значим и, можно сказать, более разработан, чем мотив Иерусалима, отличающийся значительной символической абстрактностью. В заговорах *Сияньская гора* (именно так чаще всего она называется, и в этом звуковом облике нельзя не заметить сближения с *сиянием* как признаком святости, ср. еще *Осиянская гора*) в полной мере адаптирована к фольклорному, мифологическому пространству и его определяющим координатам, таким как верх–низ, свой–чужой, восток–запад и др. Эта адаптированность прослеживается не только на семантическом уровне, но и на уровне текста: Сиянская гора включена в стандартные заговорные формулы на равных правах с такими собственно фольклорными клише, как *чистое поле*, *океан-море*, *синее море*, *желтые пески* и т.п., ср. «У чыстым полі на даліні, на

Сіянської гарэ, на 'гняной рацэ стаіць ракітавы куст ...» /Замовы: № 371/. Сіянская гора в заговорах мыслится прежде всего как природный локус, и потому она помещается посреди моря-океана, леса или пустыни и ее пространственным (вертикальным) продолжением оказывается по преимуществу дерево: дуб, (например, «...пойду в океан-море, из океана-моря на Сиа́мские горы. На Сиа́мских горах стоит дуб-дубище...» – Вятский фольклор: № 234), ра́кита («На море на Окиане, на реке на Ордане стоит ра́кита, под тою ра́китою лежит борона...» – Майков: № 175), гру́ша («Як на моры на Сіянi на Сіянської гарэ стаіць гру́ша белая...» – Замовы: № 364), но также и кипарис, имеющий уже чисто христианские коннотации (ср. «... Сын мой, истинный Христос, распят он в городе Иерусалиме, на горе на Сионе, в соборной Божьей церкви, на Божьем престоле, на дереве кипаристе» – Савельев: 20; иногда вместо дерева кипариса упоминается кипарисовый гроб; в заговорах кипарис может расти уже не на горе, а «в темном лесу» – Майков: № 298); затем камень, в том числе столь часто упоминаемый в заговорах «бел Латырь камень» (есть предположение, подкрепляемое некоторыми лингвистическими соображениями, что это янтарь, «змеиный камень» – Budziszewska), который, однако, известен и духовным стихам как сугубо христианский символ:

Белый Латырь-камень всем камням мати.
 Почему бел Латырь камень камням мати?
 На белом Латыре на камени
 Беседовал да опочив держал
 Сам Исус Христос Царь небесный
 С двенадцати апостолам,
 С двенадцати со учителям;
 Утвердил он веру на камени,
 Распустил он книги по всей земли.
 Потому бел Латырь-камень камням мати.

Стихи духовные: 35

(Ср. о символике камня в средневековых надгробиях как реплике евангельского мотива – Беляев: 150).

Другая линия «развертывания» пространства по вертикали ведет от горы Сион к локусам и объектам культурного кода: это храм, церковь,

монастырь, «дом Давида», престол, гроб и т.п. Например: «Ложусь я, раб Божий, спать на Сионских горах, во святой церкви; кладу три ангела в головы: одного подслушивать, другого подглядывать, третьего подсказывать...» /Майков: № 252/. В заговорах встречаются и «сниженные» варианты тех же локусов-объектов: вместо храма на горе Сион может стоять *хатка* («На Сіянській гарэ стаіць хатка, у тэй хатцы дзедзька-лябедзька ... зуб замоўляя..., шал выбівая...» – Замовы: № 435) или *комора* («На Васіянській гарэ стаць камора, у той каморы...» – там же, № 666).

Из менее распространенных объектов, помещаемых на горе Сион, заслуживает упоминания столб каменный и колодец каменный (и то, и другое – в заговорах): «На семи горах на Сионских стоит велик столб каменный; на тем на столбе каменном лежит книга запечатана, железным замком заперта, золотым ключом замкнута...» /Майков: № 265/; «На Осіянскай горі, там стояв колодязь кам'яний...» /Замовляння: № 34/.

Если в духовных стихах упоминания Иерусалима, Сиона, Вифлеема и других святых мест служат лишь для воссоздания сакрального антуража, тогда как центр тяжести составляют сами сакральные лица и события, то в заговорах они приобретают дополнительную, причем очень существенную, магическую функцию. Духовные стихи и сходные с ними религиозные поэтические тексты всегда остаются повествовательными (при всем их поучительном, назидательном назначении). Напротив, заговоры даже в их нарративных (эпических) зачинах всегда прагматически маркированы, всегда адресованы и направлены на то или иное изменение состояния дел в мире (отгон нечистой силы, изгнание болезни и т.п.). В общем виде функция библейских локативов в заговорах может быть определена как «апелляция к сакральному началу» с целью придания эффективности совершаемым магическим действиям и сопровождающим их словам.

Конкретные, текстовые функции образов святого города и святой горы связаны с несколькими стандартными мотивами. Святые локусы служат местом пребывания или действия сакральных (библейских или мифологических) «помощников», от которых ожидается и исходит исцеление, избавление от опасности и т.п., например, «Ехаў Ісус Хрыстос на сівым кані па Сіянскай гары. Конь спатыкнуўся – рабе

божай Марыі ў назе сустаў стаўхнуўся...» /Замовы: № 566/. Чаше всего в этой роли выступает Богородица, ср. «На Сіянській гарэ мамка Прачыстая хадзіла, свайго сына звiха будзіла...» /там же: № 585/, но могут быть и типично мифологические персонажи, ср. «На Сіянській гарэ стаіць Віхта і Бахта, Мавшура і Бавхтура, увесь шал прынімаюць і ўнімаюць» /Замовы: № 444/. Эти локусы могут быть местом, откуда добываются средства или орудия для борьбы со злом, например: «Божия Матир вадицу брала, на Соянській гаре пасвишала, такога-то чилавека па галаве умывала» /Добровольский: 177/. Они могут и сами служить отгонным средством, и ими заклинают нечистую силу: «Zaklinjam vas, demuni, sedmimi svetilniki, ki pred bogom svite ... i gradom svetim Jerusolimom, kadi sveti živu, i križem gospodinovim i grobom njega...» /Strohal: 147/. «Ехаў Ісус Хрыстос на сiвым кані па Сіянській гары. Конь спатыкнуўся – рабе божай Марыі ў назе сустаў стаўхнуўся...» /Замовы: № 566). Они, наконец, могут «предъявляться» как локусы действия или цели движения самих исполнителей заговора (точнее, конечно, условных «авторов» заговорного текста) или его «героев», ср. «Як выйду я пад жаркае сонца і гляну на Сіянскую гару – на Сіянській гарэ дзедзька-лебедзька...» /Замовы: № 444/; «Лягу я, раб Божий (имя рек), благославясь, встану, перекрестясь, и пойду из дверей в двери, где живут звери, в чисто поле, на Сіянскую гору. На Сіянській гары стоіць чэрны поп...» /Майков: № 218/; «Як у городзе Ерусаліме, Господзи помилуй! / Туды ишли три чарнушечки, алилуя! / На ўстречу им да й сам Господзь Бог...» /Шейн: 673/.

Кроме того, эти святые локусы могут быть местом, где чудесным образом обнаруживаются, находятся, спадают с неба и т.п. сами священные тексты и спасительные молитвы, например, «Во время Божественной литургии, во граде Иерусалими, и спаде с небеси камень, не мал, не велик, а тягости его никто не может познати ... и в нем обретеса сей Свиток, Самим Богом написанный» /Бессонов 6: № 570, 571/ или – из хорватской рукописи 17 века – «Ova molitva bi najdena u svetomu grobu Isukarstovomu u Jerusolimu i ki bude ovu molitvu sve pri sebi nosil, oslobojen oće biti od nagle smarti i zlom smartiju ne će umriti i slobojen oće biti od djavla ...» /Strohal: 307/. Этот мотив широко представлен в апокрифической традиции и связанных с ней духовных стихах (см., например, Архипов; Wroclawski). Иногда эти локусы упо-

минаются лишь в зачине заговора, не вступая в его сюжетную структуру: «Первым разам, гасподнім часам. Госпаду Богу памалюся, Прачыстай матары пакланюся, усім святым пячэрскім, святому Русаліму і сцянам яго. На моры камень...» /Замовы: 280/.

В восточнославянских заговорах крайне редко святые места фигурируют как место отгона нечистой силы, болезней и всяческого зла. Один из таких примеров дает сборник белорусских заговоров: «Дзедзька-лябедзька..., высылай сваё шаластво на Сіянскую гару. На Сіянскай гарэ стаіць Віхта і Бахта, Мавшура і Бавхтура, увесь шал прынімаюць і ўнімаюць» /Замовы: № 444; современная запись со следами контаминированности текста/. Между тем для южнославянских заговоров, как показал сербский исследователь этого жанра Л.Раденкович, такая функция святых мест как раз в высшей степени характерна. Например, опасный ветер отсылается в сербском заговоре на гору Сион:

...у гору га оправише,
у Сијамску гору,
под лескову кору,
где петлови не певају,
где живина не цакају,
где говеда не ричу,
где овце не блеје,
где мала деца не плачу,
где девојке косу не расплићу

Раденковић 1982: № 103

В сербских заговорах нечистую силу изгоняют также в Святую гору, в Галилейскую гору, в Лелей-гору и т.п., в болгарских – в Галилейскую, Телелейскую, Талалейскую и т.п., а также просто в гору или в горы – зеленые, пустые, высокие и т.п., что характерно для всех южнославянских фольклорных традиций /Раденковић 1986: 202-205/. Это расхождение южнославянских и восточнославянских заговоров в трактовке «святых мест» требует своего объяснения, которое нелегко предложить. В некоторых случаях отправление злых сил и болезней в «святые места» можно связать с мотивом задабривания, умилоствления опасности путем отправки ее туда, «где лучше», в нездешние, райские места. Но таким образом можно объяснить лишь часть

примеров. Следует учесть, что в этих двух традициях применяется разная общая стратегия защиты от нечистой силы: в восточнославянских заговорах это прежде всего, так сказать, расправа на месте, т.е. ограждение пациента, уничтожение опасности тем или иным способом с помощью призываемых сакральных или мифологических помощников, тогда как в южнославянских – преимущественно удаление опасности за пределы человеческого пространства, в потусторонние места, на тот свет. В первом случае из «святых мест» исходит защита и спасение, во втором – туда изгоняется опасность. Трактовка «святых мест» как потусторонних не противоречит, однако, их сакральности; эта сакральность лишь приобретает мифологический характер.

Любопытную параллель к мифологическому восприятию «святых мест» дает украинская легенда о Иерусалиме, опубликованная М. Драгомановым (привожу ее в русском переводе): «А скажите, сударь, правда ли, что есть в Иерусалиме такая хата, куда сходятся все умершие души и живут в ней? Мне один москаль сказал, будто бы такая хата есть в Иерусалиме. Он говорит, что пас волов там и видел ее, и сказал, что называется она «Дом Давида». Если так на нее смотреть, то кажется, что можно влезть на нее по лестнице, чтобы заглянуть в окна, а начни лезть, то ты лезешь, а она все выше... А еще – недалеко от этой хаты стоит стена; станешь к ней подходить, а она отходит от тебя. А в середине стены четыре источника (колодца), и вода от этой стены, от этих четырех источников расходится по всему свету. К этому москалю приступились 4 женщины: женись, мол, на одной из нас, на какой сам захочешь. Так к нему пристали, что москаль – деваться некуда! – выбрал себе одну молодку, да когда выбирал, то ту, которую выбрал... И одна старуха его научила: не бери самую молодую, а возьми за себя самую старшую. Это была криница, которая обернулась бабой» / Драгоманов: 99/.

К сожалению, мне неизвестны другие тексты подобного рода. Хотя сами по себе «чудесные» мотивы, содержащиеся в легенде (недостижимость цели, бесконечное возрастание и удаление), не кажутся уникальными, эту легенду нелегко истолковать на собственно фольклорной почве; для этого необходимы какие-то параллели в сказках или других текстах. Вместе с тем, с мифологической и

одновременно с религиозно-символической точки зрения эта легенда весьма показательна. Прежде всего заслуживает внимания мотив дома (храма, башни, столпа и т.п.), уходящего в небо, который отсылает, с одной стороны, к универсальной мифологеме *axis mundi*, соединяющей землю с небесами (раем) и с подземным миром (адом) (см. Элиаде: 39), а с другой – к столь важной для восточнохристианской культурной традиции идее Горнего Иерусалима и образу рая (небесных врат). Представление же о Иерусалимском храме («Дома Давида») как о жилище мертвых скорее вызывает ассоциацию с адом (в исконном значении этого слова, т.е. адом как обиталищем всех мертвых без разделения на праведников и грешников). Такая «двойная» коннотация нисколько не снижает сакрального образа Иерусалима. Подобно тому как *рай* в славянской фольклорной традиции легко усваивает значение страны мертвых вообще (ср. хотя бы словенск. *rajnik* 'покойник'), Иерусалим как символ рая небесного также способен приобретать это значение.

Осталось еще разобрать мотив царя Давида, широко представленный в восточнославянских заговорах. По частоте упоминаний царь Давид значительно превосходит других ветхозаветных лиц. Как сам факт его популярности, так и набор связываемых с ним мотивов объясняется влиянием литургических текстов и прежде всего псалтыри. Главный мотив – это пресловутая «кротость» царя Давида, однако это понятие получает весьма своеобразную трактовку в заговорных текстах, а обозначающая его лексема (корень **kort-* 'короткий') претерпевает любопытные трансформации и разного рода мифопоэтические и народно-этимологические сближения с другими лексемами (*кротость* – *крепость*, *укротить* – *сократить* – *скрутить* – *скрепить* и т.п.).

Кротость царя Давида фигурирует прежде всего в зачинах заговоров, призывающих «помянуть царя Давида и кротость его» (например, «Помяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго» – Замовы: № 331), причем здесь он часто упоминается вместе с Константином и Еленой, иногда с Соломоном и некоторыми другими лицами, воплощающими кротость (но непременно на первом месте): «Помяни, Господи, царя Давыда, царя Соломона, царя Константина, мать Елену, митрополита Кирилла, мать Улиту и всю кротость их...» /Иванова: № 117/. Далее тема кротости разворачивается в бинарных магических формулах, где

в первой части указывается на «прецедент», т.е. некое событие, демонстрирующее «кротость» и долженствующее послужить образцом, а затем, во второй части, излагается собственно просьба-призыв о помощи. Например, «И прашу я на помычь царя Давыда, царя Кастянтина, и сына Саламона. Вы укратели зямлю и ваду, укратитя рабу 12 сястриц – нутряных, кашавых и ўсяких. Аминь» /Добровольский: 170/; «...Сакрутили яны ваду и землю, сакрути суроцы: стрешныи, пупярешныи...» /там же, 175/; «Царь Давыд, сакратил свет – сакрати и криксы!» /там же, 178/; «Цар Давыд скрапіў неба і зямлю, зоры, ясны месяц – скрапі, Госпадзі, маю просьбу» /Замовы: № 234/; «Судзяржаў цар Давыд ваду, зямлю нашы грэшныя душы, судзяржай жа змей скурлупей...» /Замовы: № 305/; «Пумяни, Госпыди, царя Давыда и ўсю кротысть яго, – украти, Госпыди, карову сию крепастыями сваими ва имя Атца и Сына и Св. Духа. Амин.» /Добровольский: 201/.

Иногда бывает достаточно лишь упомянуть кротость царя Давида и призвать высшие силы распространить или «применить» эту кротость в конкретной ситуации заговора: «Как царь Давыд был кроток, смиренен и милостив, так же раб (имя) Божий был кроток, смирен» /Иванова: № 117, заговор от буйства/; «Сколь он был кроток и смирен, так же и ты, раба Божья коровушка, будь кротка и смирна для рабы Божьей Марины. Хвостиком не мотайся, ножками не лягайся, рожками не бодайся, стой, коровушка, благословясь. Да тридевять аминь» /там же: № 194/.

Наконец, в некоторых заговорах царь Давид фигурирует как непосредственный чудесный помощник: «Царь Давид загнав Иродовы дочки в гору каменну, запечатав их сургучом» /Майков: № 113/; «Матушка змея-шкуропая, не уймень своих деток, пойду царя Давида просить все пропасти его сократить, все недуги исцелить и нечистую силу змеи отвратить» /там же: № 177/; «Ехаў цар Давыд па чыстаму полю, па сыром карэнню, па белам каменню...» /Замовы: № 538/; «Ехаў цар Давыд на вараных канях, конь спаткнуўся – зьвіх зьвіхнуўся, конь устаў – зьвіх на месці стаў...» /там же: № 539/.

Таким образом, царь Давид выступает в заговорах в той же сакрализирующей, абсолютизирующей функции, что и Иерусалим и Сион. Как Иерусалим – всем городам город, Сион – всем горам гора, а Иордан – всем рекам река, так и царь Давид – всем царям царь, и это определяет не только его высшую сакральность, но и его чудесные

способности сказочного героя. В одном из белорусских заговоров он упоминается рядом с солнцем: «Госпадзі, мой Госпадзі, на вастоцы жарка сонца, на заходзі цар Давыд, сын Касцянецін, матушка Алена і Міхайла-архангел...» /Замовы: № 442/. Мифологический ореол этого библейского героя проявляется также в некоторых специальных контекстах, где он соседствует с собственно нечистой силой, хотя и называемой «цариками»: «Спамяні, Госпадзі, цара Давыда і ўсю кротась яго, ўсіх царыкаў польскіх, лесавых, земських, вадзяных, дамавых...» /Замовы: № 890/ или даже оказывается противником Бога: «Ехаў цар Давыд на белай кабылицы з Богам ваяваць. Стой, цар Давыд, не едзь з Богам ваяваць, а будзь сведам араць. А ты, звiх, не будзь ліх, касьцей не ламі, сэраца не тужы, жывота не сушы» /там же: № 436/.

Рассмотренные здесь мотивы характерны прежде всего для восточнославянского фольклора – духовных стихов и заговоров, которые в разработке интересующей нас темы весьма мало отличаются друг от друга. Значительно слабее представлены символические трактовки Иерусалима, Сиона и царя Давида в южнославянской и западнославянской фольклорной традиции, где преобладают «прямые» упоминания этих имен в связи с соответствующими евангельскими сюжетами. Ср. польскую религиозную песню об успении Богородицы:

Gdy Najświętsza Paniienka opuścić ten świat miała,
Całą Jerozolimę z wielkim żalem żegnała.
Najpierw górę Gołgotę, gdzie był Jej Syn kochany
Umęczony, ubity, potem ukrzyżowany...

Kotula: 447

В этой же песне Богородица называется «дочерью Сиона» (*córka Syjońska*). В подобных контекстах библейские топонимы и имена лишены каких-либо дополнительных коннотаций и употребляются в своем прямом значении. Однако в польских заговорах все же встречаются сходные с восточнославянскими упоминания святых мест в магическо-заклинательной функции. Так, в заговоре от грома и грозы присутствуют интересующие нас имена, хотя и в противоречии с библейской топографией:

W Jordanie się począł,
W Betlejem narodził,
W Nazaret umarł.

A Słowo stało się ciałem
I mieszkało między nami.

Kotula: 146

В польских modlitewkach (духовных стихах, иногда близких к заговорам) нередко встречается мотив «сна Богородицы», где фигурируют или подразумеваются элементы библейской топографии, например, дерево (drzewo jałowcowe «можжевельник», drzewo jaworowe «явор») или каменный столб (słup kamienny), венчающие Голгофу, иногда сама гора («Wyszła Maryja na Górę Kalwaryją...» – Kotula: 128; иногда называется Góra Rachelska). Весьма распространен также известный мотив дерева-креста:

...Widziałaś, Heleno, tę górę wysoką?
A na tej górze drzewo zielone?
A z tygo drzewa krzyże robione?
Z tych krzyżów kościoły robione,
W tym kościele trzy groby stoi...

Kotula: 417

Таким образом, в славянской народной традиции тема Иерусалима, хотя она и воспринята из книжной культуры, трактуется в значительной мере в соответствии с собственными культурными моделями, мифологизируется и вовлекается в круг магической ритуальной практики, сохраняя при этом за святыми местами сакральный статус и сакральный ореол, присущий им в христианской культуре-источнике.

Литература

- Архипов – *А.А.Архипов*. Голубина книга: Wort und Sache. IN: Механизмы культуры. М., 1990, с. 68-98.
- Бадаланова – Българска фолклорна библия. Съставител Флорентина Бадаланова. Рукопись.
- Беляев – *Л.А.Беляев*. Иерусалимские мотивы в надгробиях средневековой Москвы. IN: Иерусалим в русской культуре. М., 1994, с.148-153.
- Бессонов – Калеки переходные. Сборник стихов и исследование П.Бессонова. М., 1861. Вып. 5. 1864. Вып. 6.
- Вятский фольклор – Вятский фольклор. Заговорное искусство. Котельнич, 1994.
- Добровольский – Смоленский этнографический сборник. Составил В.Н. Добровольский. Ч.І. СПб., 1891. Ч. IV. 1903.

- Драгоманов – Малорусские народные предания и рассказы. Свод. М. Драгоманова. Киев, 1886.
- Замовляння – Українські замовляння. Упор. М.Н.Москаленко. Київ, 1993.
- Замовы – Замовы. Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, ўступны артыкул і каментарыі Г.А.Барташэвіч. Мінск, 1992.
- Иванова – Заговоры и заклинания Пинежья. Вступ. Статья, подготовка текстов, комментарии А.А.Ивановой. Карпогоры, 1994.
- Кириша Данилов – Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М., 1958.
- Майков – Великорусские заклинания. Сборник Л.Н.Майкова. СПб., 1994. Изд.2.
- Лидов – А.М.Лидов. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии. IN: Иерусалим в русской культуре. М., 1994, с. 15-25.
- Неклюдов – С.Ю.Неклюдов. «Баба идет – красивая, как город...». IN: Живая Старина. 1994. № 4, с. 8.
- Раденковић 1982 – Љ.Раденковић. Народне басме и бајања. Ниш – Приштина – Крагујевац, 1982.
- Раденковић 1986 – Љ. Раденковић. Место истеривања нечисте силе у народним бајањима словенско-балканског ареала. IN: Гласник Етнографског музеја. У Београду. Београд, 1986. Књ. 50, с. 201-222.
- Рождественская – М.В.Рождественская. Образ Святой Земли в древнерусской литературе. IN: Иерусалим в русской культуре. М., 1994, с. 8-14.
- Савельев – Лечебные «наговоры» Приангарского края. Из собрания А.А. Савельева. Составитель В.Л.Кляус. М., 1990.
- Сержпутоўскі – А. Сержпутоўскі. Прымхі і забоны беларусоў–палешукоў. Менск, 1930.
- Стихи духовные – Стихи духовные. Составление, вступительная статья, подготовка текстов и комментарии Ф.М.Селиванова. М., 1991.
- Федотов – Г.Федотов. Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991.
- Франк-Каменецкий – И.Г.Франк-Каменецкий. Женщина-город в библейской эсхатологии. IN: С.Ф.Ольденбургу к 50-летию научно-общественной деятельности. 1882-1932. Сборник статей. Л., 1934.
- Шейн – Белорусские песни, собранные П.В.Шейном. IN: Записки РГО по отделению этнографии. СПб., 1873. Т.V.
- Элиаде – М.Элиаде. Космос и история. М., 1987.
- Budziszewska – W.Budziszewska. Z terminologii starego folkloru rosyjskiego (alatyry', plakun, erek, gorezovica). IN: Etnolingwistyka. Pod red. J.Bartmińskiego. T. 5. Lublin, 1992, s. 53-58.

Kotula - *F.Kotula*. Znaki przeszłości. Warszawa, 1976.

Strohal - Folkloristični prilozhi iz starije hrvatske knjige. Priopćio R.Stroha. IN:
Zbornik za narodni život i običaji Južnih Slavena. Knj. XV. Sv.1. S.120-160.
Sv. 2, s. 306-315.

Wrocławski - *K.Wrocławski*. List z nieba czyli Epistoła o niedzieli. Warszawa, 1991.

Иерусалим как он предстает в древнейших церковнославянских переводах толкований блаж. Феодорита Кирского на Танах

Настоящая статья продолжает интересующую автора данных строк тему: *роль и место иврита в истории древнейшего книжно-письменного языка славян*¹. Гуманистический девиз *ad fontes!*, несомненно, имеет всеобщую применимость: его конкретно следует понимать и как призыв изучать *первоисточники* славянских книжно-письменных документов, представляющих собой переводы переводов. Не пренебрегая языком-посредником, мы, настоятельно побуждаемые к тому текстами, обязаны постоянно обращаться прямо к исходному языку.

Ниже рассматриваются два случая, когда обращение к ивritу позволяет точнее понять славянский текст. Их объединяет между собой Иерусалим – град, сыгравший выдающуюся духовную роль в славяно-русской книжности².

I

Пророк Иезекииль о судьбе Иерусалима в интерпретации Феодорита

В первом разделе настоящего исследования предметом рассмотрения станет интересный (и впервые публикуемый) текст, содержащийся в двух замечательных рукописях.

Первая рукопись создана на славянском юге. Это – слав.³ библейский сборник из числа предназначенных для внебогослужебного чтения, – речь идет о сборнике из Шукинской рукописной коллекции (ныне в

Государственном Историческом Музее [ГИМ] в Москве; шифр: *Шук-507*), датированном в выходной записи 1475 годом⁴. В нем представлена, в числе книг других ветхозаветных пророков, также и книга великого пророка Иезекииля (*Й^схезк[и]эль*, *יְחֶזְקִיָּאל*; VI в. до н.э.)⁵. Она занимает в источнике 90 листов – с оборота 80-го и до оборота 170-го. Текст самого пророка без каких-либо помет перемежается толкованиями Феодорита, епископа Кирского⁶ (ок. 393 – ок. 466), одного из самых замечательных, хотя и пререкаемых, христианских экзегетов. Соответственно текст Иезекииля с толкованиями назван: *Фѣодорита єп(с)кпа кирскааго сказаніе ѡ пр(о)рчествѣ іезекійлевѣ*. Поскольку сборник переписан в монастыре в Нянце, условимся и называть его *Нянецким* (сокращенно: *Нм*).

В Успенском списке Июльской минеи-четьи из знаменитого Макарьевского свода Великих Миней Четиих (сокращенно: *УспМЧ*), хранящемся в Государственном Историческом Музее (Москва; шифр: Син. 996), под 21-м числом среди празднуемых святых поминается пророк Иезекииль. Как обычно бывает в ВМЧ (когда празднуется память пророков, оставивших после себя сочинения в Танахе), и в данном случае в рукописи помещена церковнославянская версия “Книги пророка Иезекииля” – вся целиком (лл. 252^г, I – 281^в, II)⁷.

А затем начинается (с л. 282^г, I) огромное по объему, – оно заканчивается на л. 350^в, II, – “Сказание о пророчестве Иезекиилеве”, представляющее собой тот же самый славянский перевод сочиненного Феодоритом по-гречески толкования Книги Иезекииля⁸, который содержится в *Нм*. Епископ Кира действовал по практике своего времени, то есть сначала выписывал комментируемый источник (примерно стих за стихом⁹), так что эта книга в ВМЧ оказалась полностью переписанной еще раз, но с прибавлением комментариев между стихами. Пророческий текст в ней вводится пометой *прѡ(к)*, а собственный текст экзегета – пометой *ска(з)*.

Феодорит Кирский¹⁰, как полагают, истолковал книги всех пророков, а также все послания апостолов (но не все его творения дошли до нас). Ему же принадлежит толкование на Песнь песней. В форме вопросов и возответствований он (руководствуясь принципом возможного читательского непонимания) прокомментировал также трудные фрагменты из Восьмикнижия и из

исторических книг Танаха¹¹. (Сочинения Феодорита см. в греч. серии Миня, тт. 80-84. Есть и перевод части его творений на русский язык¹².) Поскольку Феодорит подозревался в сочувствии несторианству (т.е. одной из разновидностей монофизитства), полемизировал с Кириллом Александрийским и даже написал строгие возответствования на двенадцать анафематизмов последнего, его имени нет в святцах¹³, а его богословствование православными принимается не без оговорок, особенно вследствие неточной формы выражения. Эти обстоятельства не помешали¹⁴, как видим, не только переводу “Сказания” Феодорита на церковнославянский, но и удержанию его имени в надписании толкований.

Как экзегет, Феодорит в общем придерживался буквалистского способа толкования Свящ. Писания, то есть стремился вывести смысл текста из прямого смысла лексики и грамматической конструкции, а также из исторических обстоятельств. Он, тем не менее, не избегал аллегорических интерпретаций (особенно применительно к Песни Песней), а также нравоучительных и прообразовательных суждений. Иными словами, в нем совершился синтез герменевтических приемов Александрийской и Антиохийской школ¹⁵. Кроме того, одним из принципов его комментирования была краткость¹⁶.

Обращает на себя внимание, что Феодорит был внимателен к филологическим особенностям священных книг. В частности, применительно к Танаху он не только учитывает разночтения в Септуагинте, но и обращается к текстам на иврите.

При изучении “Сказания” по двум указанным выше источникам наше внимание привлекло к себе толкование Феодоритом ряда смежных стихов из Иезекииля, образующих смысловое единство, а именно: (по современному счету в славянской и русской Библии) Иез 20:45-48, 21:1¹⁷.

Эта пятерница стихов показалась нам примечательной, во-первых, по причине использования в ней заимствований из иврита. Собственно, нас интересует Феодорит не сам по себе, – он писал на языке “ромеев”, то есть византино-греческом, – а его перевод на славяно-русский язык¹⁸, то есть в данном конкретном случае мы желаем выяснить, как поступил переводчик-славянин с ивритскими лексемами греческого текста.

Во-вторых, пятерница стихов примечательна еще и потому, что в ней довольно туманные предикации Иезекииля, которые по традиции и называются в современной библеистике несколько неопределенно (“пророчествами на полдень”¹⁹, “притчей о лесном пожаре”²⁰, “картиной пожара на юге”²¹ или еще иначе), вполне определенно

географически прикреплены к Иерусалиму, и дана соответствующая аргументация. Поскольку такого понимания в библеистике, как кажется, не встречалось, оно (невзирая на его вероятную ошибочность) заслуживает рассмотрения.

В свете сказанного, ради краткости, назовем фрагмент, о котором идет речь, - *географическим*.

Ни *Нм*, ни *УспМЧ* за июль до сих пор не издавалась²². Поэтому в первую очередь необходимо опубликовать обе версии Географического фрагмента.

Текст печатается буква в букву, слово в слово, строка в строку, лист в лист. Литеры-инициалы, написанные в рукописях киноварью, воспроизводятся, во-первых, жирным шрифтом и, во-вторых, выделяются подчеркиванием. Выносные буквы и слоги, написанные над строкой, ради удобства чтения нами опускаются в строку и заключаются в круглые скобки; в таком случае знак титла, наличествующий в рукописи, не ставится. Безбуквенные титла и написания с увеличенными в размере буквами, в том числе в концах строк, удержаны, как в рукописи. Пунктуация (точки, помещенные внизу и в середине строки; троеточие; точка с запятой [!]) и диакритика даются строго по источникам. Нами привнесены только: словоделение, знаки переноса и номера стихов Книги Иезикииля (по счету Славянской Библии [в квадратных скобках]). Чтобы отделить библейский текст от толкования в *Нм*, употребляем две косые черты (//). Слева приводится нумерация строк: обозначены начальная и конечная строки фрагмента, а внутри него показываются только строки, кратные пяти. Источники исполнены полууставом, но по техническим причинам мы можем употреблять только устав. Как особенность *УспМЧ* отметим, что слово **окрестъ** как правило содержит элемент пиктограммы: в **о** вписан крест.

ГИМ, Щук-507 (Нямецкий библейский сборник)

124^г,11-30, 124^г, 5-10

- 11 [20, 45-46] **И** бы(с) слово къ мнѣ гла, снѣ члчъ . оутврѣ-
ди лице свое на югъ . и възрѣ на (да)рѣмъ . и прорѣци на дж-
вравж старѣшинж агева // Югомь на плá(д)не нари-
четь . а` дарѣмъ на възтокъ . паки же агевомь на плá(д)-

- 15 не. сѣм же възсѣмь, іер(с)лмь наричеть . на юг бо њ на
 пладне, ш(т) вавѣлѡна лѣжитъ²³ . њ не сѣлѡ же прѣмь на
 пла(д)не . нѣ малы на запа(д). пакы же дѣбравы старѣ-
 ишинѣ наричеть іер(с)лмъ не лож(д)енїа дѣлѣ, кыи бо плѡ(д)
 въ дѣбравѣ · [20, 47] **И** речеши дѣбравѣ агевѡвѣ . слыши
- 20 слово гїе . сѣ глеть адонан гѣ . се азъ възвгнѣши въ
 тебѣ шгнь . њ пожеже(т) въ тебѣ възсѣ дрѣво соурово²⁴ .
 њ възсѣ дрѣво соухѡ не оуташеть пламы раж(д)ѣжены . //
 единаче тѣмж(д)е прѣмѣненїемь словеснымь іер(с)лмь на-
 наричеть . а шгнемь ратники . а дрѣво гврѣщее оуби-
- 25 ваемьа њми · [20,47-48] **И** њзгоритъ въ немь възсѣ лице . ѡ възствѡ-
 ка²⁵ до сѣвера . њ оубѣсть възсѣ плѣ(т) іако азъ гѣ . раж(д)его(х) іа
 њ оутаснж(т)²⁶ · // **С**ѣ сказаетъ глѡ . іако ш(т) зѣмла халден-
 ски до іер(с)лма . воїсками њ шгнемь попалитъ възсѣ
 страны . сѣщжѡ мѣж(д)оу њми . да възси ш(т) напасти тѡж
 разоумѣжтѣ . іако тѣи владеть възсѣм зѣмл(е)м · [.....]
- 30 [21, 1] **И** вы(с) слово гїе къ мнѣ
 глѡ . сего дѣлѣ прорѣци глѡ сїе члчъ . њ оутврди лице
 свое къ іер(с)лмоу . и прорѣци²⁷ къ стѣнымь њ(х) . прорѣци ш зѣ(м)ли
 іилѣвѣ · // **С**лма же оубо притча а не њстинѣ мнѣтъ
 сѣщжѡ , глѣмое . іако дѣбрава нагева . сѣ же р(ч)ѣт са пла(д)ным
 10 юженъ²⁸ , то ѣстъ іер(с)лмъ ·

ГИМ, Син. 996 (Июльская Миняя Четия).

308^v, I, 28-42; II, 1-23, 36-42; 308^r, I, 1-4

28 **И** прѡ(к) · [20, 45-46]

- И** высть слово гїе къ мнѣ глѡ ;
 30 сїѣ члчъ · оутврди лице свое
 на югъ · и възри на дарѡмъ ·
 и прорци на дѣбравоу старѣи-
 шинноу · агева . ска(з) · Югомъ
 на пладне наричетъ · а дароу(м)
 35 на възтокъ · пакы же агевѡ-
 мъ на полѣноциѣ · сѣм же всѣ(м)
 іер(с)лма нариче(т) · на югъ бш
 и на пла(д)не · ѡ вавѣлона лежи-
 ть · и не сѣло же прѡмъ на

- 40 пладне но малы на западъ · па-
 кзы же дѣравенъ и старѣиши-
- 42 нѹ нарече иер(с)лимъ · неплож(д)е-
 1 нѣа дѣла · кон во плодъ в дѣ-
 бравѣ ·: прw(к) · [20, 47] **И** речеши дѣбра-
 вѣ агеговѣ · слыши слово гѣне
 се глеть адонан гѣ ; се азъ въ-
- 5 згнѣщѹ в тебѣ wгнь · и по(ж)-
 жеть в тебѣ все дрѣво сѣрw-
 во · и все дрѣво соухо не оугаше(т)
 пламы ражд(ь)жены ·: ска(з) ·
Ѣдина четѣмъ же премѣне-
- 10 нѣемъ слwвесны(м) · иер(с)лима на-
 ричеть · а wгнемъ ратники ·
 а древо горящее оубиваемыа
 ими ·: прw(к) · [20,47-48] **И** изгорить в немъ
 все лице · w востока до сѣвера
- 15 и оувѣсть вса плотъ · тако азъ
 гѣ раж(д)егоухъ ѿ и не оугаснѹтъ ·
 ска(з) · **Ѣ**е сказае(т) гла ; тако w зе-
 мла халдѣиски до иер(с)лима ;
 вънскомъ wгнемъ поपालитъ
- 20 вса страны сѹциаа меж(д)оу ими ·
 да всѣ w напасти тоа разѹмѣ-
 ютъ · тако тъ владѣе(т) всею
 23 землею ·: [.....]
- 36 прw(к) · [21, 1] **И** высть слово гѣе
 гла ; сего дѣла прорци сѣѹ члѣчъ ;
 и оутверди лице свое к иер(с)ли-
 моу · и призри к сѣтымъ нхъ ·
- 40 и прорци w земли и(с)лвѣ ·: ска(з) ·
Ѣльма же оубо притчю · а не и-
 42 стинѹ мнатъ сѹцоу глное ·
 1 Оукажи имъ гаснѣе · тако дѣ-
 брава нагевъ · се же рече пла(д)-
 ненын · и юженъ тѣ есть иерѹ-
 4 салимъ ·:
-

Назначение настоящей статьи состоит в анализе славянской версии “Иерусалимских толкований” Феодорита, но поскольку перевод фрагмента Иез 20:45-46, содержащий, так сказать, географические ориентиры, в Септуагинте и далее в славянской Библии неисправен, предварительно необходимо разъяснить его смысл по первоисточнику.

“Географический фрагмент” по первоисточнику помещен непосредственно ниже – согласно масоретской версии (в разбиении на синтагмы и с рабочим интерлинейрным переводом на русский язык).

Соответственно русский текст надо читать слово за словом²⁹ – строго справа налево (предлоги и союзы присоединяются к лексеме посредством дефиса³⁰; пунктуация [за исключением двоеточия, кавычек для прямой речи и конечной точки в конце фразы] опущена)³¹. Поскольку цитируемая синтагма на иврите закончена по смыслу и, следовательно, ясна ее огласовка, то она даётся в непунктированном виде. Соответствующие друг другу ивритские и русские слова подписаны одно под другим.

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר :
 :глаголющее ко-мне Господне слово И-было
 בְּנֶאֱדָם שִׁימ פְּנֶיךָ דֶּרֶךְ תִּימְנָה
 юга на-путь лицо-твое обрати человеческий Сын”

וְהָטָף אֶל־דְּרוֹם
 на-юг и-прореки
 וְהִנְבֵּא אֶל־יַעַר הַשָּׂדֶה נֹגֵב :
 .“южный полевой на-лес и-пророчествуй

Таков смысл текста в оригинале: текст труден тем, что для номинации юга использованы три разных лексемы. У переводчиков Септуагинты³², однако, наблюдаем принципиально иное осмысление данного – действительно непростого – фрагмента, а именно:

Καὶ ἐγένετο λόγος Κυρίου πρὸς με λέγων.

И было слово Господне ко мне, глаголющее:

Υἱε ἀνθρώπου, στήρισον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ Θαιμὰν,

“Сын человеческий, обрати лицо свое на **Файман** (или: **Фэман**),

καὶ ἐπίβλεψον ἐπὶ Δαρούμ³³,
 и воззри на *Дарум*,
 καὶ προφήτευσον ἐπὶ δρυῶν ἡγούμενον Ναυέβ.
 и пророчествуй на дубраву старшенствующую *Нагеб* (или: *Нагев*).

Толковники, как видим, все три ивритских слова, называющие юг как направление или южную местность, - תִּימָן, דְּרֹם и נֶגֶב³⁴, - восприняли не как апеллятивы, а как *nomina propria* и соответственно не перевели их, а транскрибировали (причем с огласовками, отличными от масоретских: Θαϊμάν, Δαρούμ и Ναυέβ).

История славянского перевода Книги Иезекииля почти не исследована³⁵, так что пока приходится опираться преимущественно на собственные наблюдения.

Славянский переводчик удержал непереуведенными два топонима из Септуагинты: *дарумъ* (*дароумъ*) и (*н*)*агевъ*³⁶. Третий же мнимотопоним он перевел (как *югъ*), - вероятно, под влиянием Вульгаты³⁷ (в которой читаем: *contra viam austri*).

Наряду с наименованиями юга, толковники затруднились также в переводе (снабженного артиклем) слова פֶּלֶשׁ. Реконструкция причин, приведших к переводу *старѣшиноу*, приняла у нас характер правдоподобной догадки. Ход наших рассуждений представляет собой цепочку, в начале которой лежит допущение.

Более древней формой פֶּלֶשׁ является ортограмма פֶּלֶשׁ, нередко встречающаяся в Танахе (особенно в хорошо известной книжникам Псалтыри: 8:3, 49/50:11, 79/80:14, 103/104:11). Допустим теперь, что именно эту старшую ортограмму толковники имели в той версии Танаха, с которой осуществляли свой таргум.

В таком случае, если отвлечься от диакритических значков, - а их явно не было в антиграфе, с которого переводили толковники, - то (масоретская) ортограмма פֶּלֶשׁ "поле" становится неотличимой от (масоретской же) ортограммы פֶּלֶשׁ "(все)сильный"³⁸ (в слав. Псалтыри видим метонимические переводы, имплицитующие имя Бога: *нб(с)ныи* 67/68:15; *вышній* 90/91:1). Надо полагать, семьдесят толковников прочитали слово именно во втором смысле, - иначе появление ἡγούμενον (и соответственно слав. *старѣшиноу*) остаётся неразъясненным.

Впрочем, изложенное сейчас, хотя и очень нравится автору, всё же есть умственная спекуляция. Contra: среди разночтений Biblia Hebraica указана рукопись, в которой שָׁרָה опущено, но нет рукописи, в которой читалось бы שָׁרָי. Pro: Впрочем, также нет пока такой ивритской рукописи, которая хотя бы отдаленно приближалась к редакции текста, к которой принадлежит Септуагинта. Несомненно, такая редакция ивритского Танаха – существовала.

Короче говоря, на малом пространстве текста возникла целая цепочка недоразумений при переводе с иврита на греческий (Θαίμάν, Δαρούμ, Ναγέβ, ἠγούμενον), вследствие чего невразумительным оказался не только текст Септуагинты, но и зависящий от него славянский перевод в Геннадиевской Библии и в ВМЧ. (Надо с сожалением отметить, что он последовательно удержался-таки в Острожской, Московской, Елисаветинской и даже в Синодальной славянской Библии, ныне употребительной в Русской Православной Церкви³⁹.)

Тот интерлинейный смысловой перевод (на русский язык), который мы привели выше, содержится в русской синодальной Библии (переводившейся с масоретского Танаха)⁴⁰, а также в большинстве старых и новых библейских переводов на европейские языки⁴¹.

Когда переводы (*таргумим*) интересующего нас фрагмента исполняли сами ученые евреи, то и они предлагали примерно те же смыслы. В частности, таков т.н. “чисто-немецкий” перевод для евреев, вышедший в Вильне (в типографии Р.М.Ромма) в 1849 г.⁴² (публикуем его, поскольку он может составить предмет самостоятельного интереса):

דעם עוויג ען וואָרט וואָרד מיר , וויא פּאַלגט :
 :следует как ,мне было слово Вечно го
 ערדענזאַהן ! ווענדע דיינ אנגעזיכт געגען מיטטאג הין ,
 ,полудня против свое лицо Поверни Сын-земли!”
 לאס דייע רעדע נאך זידען הינשטראַמען ,
 ,устремиться на-юг речи твоей позволь
 אונד ווייסזאגע אויף יענען וואלד אים זידליכען געפילדע :
 .поле в-южном лес на-тот пророчествуи и

Если подытожить, то получается, что перевод Септуагинты и зависящая от него славянская версия (в части “Географического

фрагмента” [Иез 20:45-46]) настолько невразумительны, что, казалось бы у Феодорита (а он имел перед собой текст семидесяти толковников) должны бы были опуститься руки.

Тем не менее он всё-таки отважился на комментарий!

Сначала Кирский епископ предпринял три межъязыковых отождествления.

1) В греч. версии читалось непонятное Θαιμάν, но слав. переводчик (или справщик) Иезекииля уже произвел замену на понятное югъ. Однако, переводчик комментария Феодорита был вынужден сохранить разъяснение этого понятного, правда, парафрастически. (Здесь и далее, разбирая перевод, мы в верхней строке даём Феодорита по-гречески.)

Θαιμάν μῆσημβρία ἐστὶ τῇ Ἑλλάδι φωνῇ

югомъ на пладне наричетъ.

На пладне, в более привычном написании, – это на полъдень или на полъдень, т.е. “на юг”.

2) Второе отождествление у Феодорита – также правильное, но в переводе видим отклонение, которое пока представляется необъяснимым:

Δαροῦμ δὲ τὸν λίβα σημαίνει.

дароу(м) на вѣстокъ (наричетъ).

מִרְיָם, как мы упоминали, – это “блистающая местность”, риторико-поэтическое наименование совсем не востока, а юга. “Восток” – это פְּרָזָה. Равным образом, и λίβα (от λίψ, λιβός “либ”, “южный ветер”, переносно: “юг”⁴³) никак не может стать основой для перевода на вѣстокъ.

Короче говоря, нужна конъектура: на югъ или на полъдень. Пророк Иезекииль прибег к синонимическому выражению, и Феодорит его правильно понял, но переводчик по какой-то причине допустил ошибку.

3) В речении паки же агевомъ на полъноціе снова приходится подозревать переводческую оплошность (или порчу текста в процессе бытования): у Феодорита – τὸ δὲ Νόγυεβ νότον. Переводчик, пожалуй, всё-таки невиновен: он от себя добавил словечко паки “опять-таки”, которое явно отсылает к чему-то, что уже встречалось раньше, а полъноціе “север” появилось в первый раз, так что к этому слову паки не относится. Поскольку בָּבֶל никак не может означать “север”

(“скрывающая свет местность”, “север” – это צָפֹן), допустимо с уверенностью предположить, что путаница идет не от Феодорита и не от невнимательности переводчика, а от переписчиков. Следовательно, нужна еще одна конъектура: **на полъдень**.

Как следует из предшествующего изложения, Иезекииль действительно настойчиво (трижды) указывает на юг, но интерпретаторы и переводчики, не видя оснований, обычно не отваживались точно локализовать (лесистую, способную возгореться) территорию, которую он мог иметь в виду⁴⁴.

А Феодорит, напротив, судит совсем определенно:

διὰ πάντων δε τούτων τὴν Ἱεροσολὴμ ἠνίξατο.

сим же всѣ(м) иер(с)лима нариче(т).

Следовательно, во всех трех случаях, по мнению толкователя, имеется в виду Иерусалим⁴⁵.

Сделав опережающий вывод, Феодорит затем приводит аргументы. Их всего три.

Первый состоит в том, что комментатор учитывает местонахождение Иезекииля на момент пророчества. Будучи уведен в плен вместе с царем Иоахимом (יְהוֹאָחִיזִכִּי), то есть до взятия и разрушения Иерусалима, Иезекииль пророчествовал о предстоящей гибели святого града⁴⁶, уже находясь в Вавилоне. Приняв это во внимание, Феодорит пишет:

κατὰ νότον γὰρ, καὶ μεσημβρίαν, καὶ λίβα

на югъ бѡ и на пла(д)не ·

τῆς Βαβυλῶνος ἔχει τὴν θέσιν ἢ Ἱερουσαλὴμ

ѡ вавѡлона лежить ·

καὶ ἐπειδὴ οὐ κατ' εὐθεΐαν μεσημβρίαν κεῖται,

и не сѣло же прамъ на пладне

ἀλλὰ βραχὺ τι πρὸς δύσιν ἀποκλίνει.

но малы на западъ.

Ориентация, вообще говоря, правильная⁴⁷.

Второй аргумент покоится на символической интерпретации упоминаний: δρυμός, **дѡбрава**. Δρυμός производно от δρῦς “дуб”, так что греч. слово и его слав. соответствие не полностью соответствуют ивр. רַעַי “труднопроходимая местность”, “лес” (естественно, без упоминания о превалирующей породе деревьев в мотивировке слова).

(Отсюда в новейших переводах мы имеем просто “лес”, а не “дубрава”.) Предпринятая толковниками в переводе конкретизация понятия оказалась Феодориту на руку, – дуб не приносит плодов в пищу человеку, и комментатор сыграл на этом:

**ПАКЪ ЖЕ ДЪБРАВЕНЪ (...) НАРЕЧЕ ІЕР(С)ЛИМЪ ·
НЕПЛОЖ(Д)ЕНІА ДЪЛА · КОИ БО ПЛОДЪ ВЪ ДЪБРАВѢ.**

Вопрос, конечно, риторический⁴⁸. По Феодориту, стало быть, *tertium comparationis* между дубравой и Иерусалимом – бесплодность развратившегося города непосредственно перед падением. Конечно, сам пророк ориентировался, вероятно, на иное фоновое знание: упоминание о лесе на знойном юге (т.е. фактически о сухостое⁴⁹, готовом возгореться) понадобилось ему ради пророчества о негасимом пожаре.

Наконец, третий аргумент учитывает семантику (как мы видели, ошибочно переведенного) слова **старѣишина**. Это слово могло стать камнем преткновения, поскольку оно совершенно выпадает из общего “географико-ботанического” контекста. Феодорит, однако, нашелся: Иерусалим – это, как известно, древнейший и главнейший город (“пуп”) земли, отсюда, по Феодориту, и речение пророка:

ПАКЪ ЖЕ (...) И СТАРѢИШИНЪ НАРЕЧЕ ІЕР(С)ЛИМЪ.

Таким образом, хотя Феодорит комментировал неисправный перевод Септуагинты, тем не менее он, обнаружив большую зоркость и изобретательность, сумел увязать концы с концами. *Вчитав в текст* свои собственные интенции, он на самом деле разъяснил то, что иначе осталось бы непонятным нагромождением слов.

Что испортили переводчики, епископ Кира смог удовлетворительно – весьма остроумно! – осмыслить.

Подтверждение своей догадке, что в стихах Иез 20:45-48 речь идет не о реальном сухостойном лесе, в котором разгорится настоящее пламя, а о Иерусалиме, который будет охвачен символическим пламенем войны, Феодорит усматривает в стихе 20:47.

Его аргументов два.

Первый состоит в том, что хотя в новом стихе употреблены новые речения, предмет суждений остался тот же:

**ЕДИНА (здесь: то же самое) ЧЕТѢМЪ ЖЕ ПРЕМЪНЕНІЕМЪ СЛѢСНЫ(М)
· ІЕР(С)ЛИМА НАРЧЕТЬ.**

Второй довод – это обнаружение комментатором аллегии, того приема выразительности, к которому пророки, вообще говоря, прибегали на каждом шагу. Феодорит пишет:

(δρυμόν) τὴν Ἱερουσαλήμ ἐκάλεσεν,

иер(с)лима наричетъ ·

καὶ πῦρ ὀνομάζει τῶν πολεμίων τὴν στρατείαν,

а ѡгнемъ ратники ·

καὶ ξύλα καιόμενα τοὺς ὑπὸ τούτων ἀναιρουμένους,

а древо горющее оубиваемыя.

Наконец, последнее подтверждение своей локализации предстоящих событий Феодорит находит в стихе 21:1. Экзегет настойчиво возвращается к образу дубравы и снова дважды упоминает о юге как местоположении (по отношению к Вавилону) Иерусалима. Присоединяясь в данном пункте к пророку, интерпретатор отказывается видеть в картине негасимого пожара всего лишь простую “притчу”, то есть иносказание. Феодорит рассуждает:

Ѣлма же оубо притчу ·

а не истинѣ мнѣтъ сѣцю глное ·

оужажи имъ гаснѣе ·

ὅτι δρυμὸς ὁ Ναγέβ,

яко дѣбрава нагевъ ·

τούτέστιν, ὁ μεσεμβρινὸς

се же рече пла(д)неныи ·

καὶ ὁ νότιος, αὕτη ἐστὶν ἡ Ἱερουσαλήμ.

и юженъ тѣ̇ есть иерѣсалимъ.

Чувствуете торжествующую интонацию? Quod erat demonstrandum!

Во всяком случае, для самого Феодорита и для его славянского переводчика...

II

Иерусалим как овощное хранилище в интерпретации Феодорита (псалтырный стих 78:1)

В древнейшей славянской глаголической псалтыри – Синайской (XI в.; сокращенно: *Син.*)⁵⁰ – интересующий нас стих⁵¹ читается так:

Бже прѣдъ ѡзъщи въ достоѣнїе твое⁵².

вскврѣншиа црѣковь стѣжѣ твоѣж.

Положиши ꙗѣма ꙗко овошѣное хранилище.

Нас будет интересовать словосочетание, выделенное курсивом. Оно примерно так же представлено, например, в Киевской псалтыри (1397 г.) или в Лобковской псалтыри (XIV в.), тогда как в Погодинской псалтыри (XII в.) и в Болонской псалтыри (XIII в.) на месте адъективного словосочетания представлено сочетание существительного с существительным: ...ѡко *овоцоу* хранилице; ...ѡко *овоциню* хранилице⁵³.

Псалом 78-й представляет собой народный плач после войны, закончившейся поражением; обычно полагают, что речь идет о разрушении Иерусалима в 587 г. до н.э. (о котором говорится в 4-й книге Царств 25:1-10). Если продолжить цитирование, то дальше нарисована ужасающая картина (Син., 78:2-4):

Проложиши троупѣ рабѣ⁵⁴ твоѣхъ. брашно ꙗѣтицамъ небѣнѣимъ ꙗѣти прѣподобнѣихъ твоѣхъ звѣремъ земнѣимъ.

Пролиши крѣви ихъ ꙗко вода окрѣстѣ ꙗѣлїма
и не бѣ пограбаѣи.

Бѣхомъ поношенїю сѣѣдомъ нашѣмъ.

Подрѣжанїе и порѣганїе сѣштїмъ окрѣстѣ насъ...

В данном контексте упоминание об *овощном хранилище* и возвышение его до символа Иерусалима – вызывает вопросы.

Действительно, конечно, странно звучит сравнение Иерусалима с *овощехранилищем* для современного уха. Сам апеллятив ничуть не устарел и имеется во всех словарях современного русского языка⁵⁵. Впрочем, интерпретация словосочетания *овощное хранилище* вызывает затруднения и у специалистов – “древников”.

В ССС показано, что прилагательное *овощнѣ* встретилось в старославянских источниках всего один раз, причем помечено: *pop nisi in iunctione овощное хранилище* (т.е. только в данном словосочетании). Семантизация составителей словаря, которая последовательно даѣтся на русском и на чешском языках, такова: *сарай в саду*, *bouda v zahradě*. Русская семантизация не соответствует чешской: *bouda* – *лачуга, сторожка* (т.е. жилое помещение), а не *сарай* (нежилое помещение); *zahrada* – это не только (фруктовый) *сад*, но и

огород (в котором выращиваются овощи), а также *цветник* (мотивация лексемы *zahrada* от *zahraditi* “заградить, огородить”, т.е. *zahrada* – это огороженное место, где что-либо [цветы, овощи, фрукты] выращивается под наблюдением специально приставленного человека⁵⁶). Если принять версию “сарай в саду”, то **овощные хранилище** – это место, куда сносят фрукты ради их сохранения. Если же принять версию “*bouda v zahradě*”, то **овощные хранилище** – это легкое строение (в цветнике, огороде или саду), в котором (обычно в период созревания плодов и сбора урожая) живут сторожа⁵⁷. Иными словами, что имеется в виду, – остаётся неясным.

Особенно непонятно, почему **овощные хранилище** является олицетворением, символом опустошения, причем именно Иерусалима. Пример Псалтыри не является единичным. Действительно, в книге пророка Исайи, когда опять-таки описываются страдания Иерусалима, а именно в стихе 1:8⁵⁸, – он вошел в паремейные чтения, так что возможно сослаться на древнейший список славянского Паремейника (Григоровичев, или Хилендарский; конца XII – начала XIII вв.), – говорится: **ѣко ѡвощное хранилище въ вѣртоградѣ**. Правда, в более поздних паремейниках – Захариинском (1271 г.) и Лобковском (конца XIII – начала XIV вв.) – на этом месте читается: **ѡгодахранилище**. В Острожской библии видим еще один вариант: **ѣко стрá(ж)ба во ѡвощи**. А современная синодальная слав. версия⁵⁹ этого стиха, между прочим, согласуется, как бы замыкая круг, именно с текстом Григоровичева паремейника: **...ѣкѡ ѡвощное хранилище въ вѣртоградѣ**.

Словосочетание **овощные хранилище** – это, несомненно, двусловная калька греч. композита *ὀπωροφυλάκιον*. Действительно, в пс 78:1 читаем: *ἔθεντο Ἱερουσαλήμ ὡς ὀπωροφυλάκιον*; точно так же и в Ис 1:8: *ἐγκαταλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιών ... ὡς ὀπωροφυλάκιον ἐν σικυηράτῳ*.

Собственно, *ὀπωροφυλάκιον* легко раскладывается на составные части: *ὀπώρα* – “конец лета, начало осени”⁶⁰, отсюда “время сбора плодов”, затем сами “плоды”; *φυλάκιον*, или *φυλακεῖον*, – “сторожевой пост”, “караульная команда”, отсюда “укрытие для команды”, “сторожка”. Иными словами, под *ὀπωροφυλάκιον* имеется в виду домик (или шалаш) для караульщика (или караульщиков) урожая, т.е. *сторожка*. Это вполне согласуется с контекстом: *ὡς ὀπωροφυλάκιον*

ἐν σικκηράτῳ = sicut tugiurium in cucumerario = wie eine Nachthütte im Gurkenfeld⁶¹ = как шалаш в огороде⁶².

И точно так комментирует номинативное словосочетание **ОВОЦЬНОЕ ХРАНИЛИЩЕ** бл.Феодорит Кирский: **Тако бо впоустишиж тако бꙋгги скжци. стрѣгшицѣмоу воцине** (цитируем по [Болонски Псалтир 1968]⁶³). Ср. современный (к сожалению, не точный) русский перевод: “До основания разорив весь город, соделали его неотличным от кущи, назначенной для хранения овощей” [Псалтирь Феодорита 1906: 380]⁶⁴. Ср., наконец, вариант той же предикации в новейшей сводной Толковой псалтыри: **Тáкw разорѣнъ бѣше іерꙋсалѣмъ, ꙗкw за хꙋдꙋ кꙋщꙋ вѣнѣшесѧ, въ нѣйже стрегꙋтъ ѿвощей въ садꙋ** [Толковая Псалтирь 1994].

Подобная же точка зрения воспринята и в Толковой псалтыри Евфимия Зигабѣна, как бы подводящей итог святоотеческой традиции: “Под *овощным хранилищем* разумеется какой-нибудь шалаш, в котором сторожа сохраняли от воров созревшие плоды. Сделали из самого Иерусалима как бы какую развалину или кучу камней, только по внешнему виду похожим на город, как шалаш имеет только вид человеческого жилища” [Ириней (Орда) 1883, ч.2: 16]. О живучести данной интерпретации свидетельствует Толковая псалтырь архиеп. Иринея, который, толкуя интересующий нас стих, замечает, что “престольный град Иерусалим [был] так опустошен, что стал подобен быть пустому *шалашу*, каковы бывают те, которые устроятся для хранения плодов в садах или в виноградниках” [Ириней (Клементьевский) 1903, ч. 2: 28].

Между тем в масоретской версии Псалтыри нет никакого упоминания о шалаше, сторожке или каком-либо другом строении в саду или огороде. Ниже мы ее приводим, построчно присовокупив перевод Септуагинты:

אלהים באו גוים בנחלתך
 Ὁ Θεὸς, ἦλθοσαν ἔθνη εἰς τὴν κληρονομίαν σου,
 טמאו את־היכל קדשך
 ἐμίαναν τὸν ναὸν τὸν ἅγιόν σου,
 שמו את־ירושלם לעיים [תורה 1983].
 ἔθεντο Ἱερουσαλήμ ὡς *ὄπωροφυλάκιον* [Septuaginta 1971]⁶⁵.

Помеченные курсивом и подчеркиванием слова не являются

семантическими соответствиями: רִי (м.р., мн. ч. רִיִּים [или также רִיִּי]) – это ‘груда развалин, руины’ [Шапиро 1963], rudera, ruinae, acervus ruderum [Leopold s.a.], etwas in abnorme Lage Gebrachtes, speziell Ruine [König]. Соответственно и в синодальном переводе Псалтыри на русский язык, – а перевод выполнялся непосредственно по масоретскому тексту, – читается: “Осквернили святы́й храм Твой, Иерусалим превратили в *развалины*” [Православное Священное Писание 1995]. Так же, конечно, и в зависящих от Танаха западноевропейских переводах; ср., например, немецкий: sie haben deinen heiligen Tempel entweiht und Jerusalem in Trümmer gelegt [Einheitsübersetzung 1990].

Что же, в Септуагинте ошибка? Случайность? – Нет. О случайности не приходится говорить, потому что когда в других местах в масоретской версии мы снова встречаем רִיִּים, то Септуагинта снова ставит им в соответствие ὀπωροφυλάκιον. Судя по конкордансу [Hatch, Redpath 1897], такое имеет место два раза у пророка Михея (1:6 и 3:12) и один раз (правда, только по версии греч. Codex’a Alexandrinus) у пророка Иеремии (33:18). И действительно, в синодальной слав. Библии, в полном согласии с греч. оригиналом, два раза читаются пророчества с привычным слав. соответствием⁶⁶: один раз пророчество обращено к Самарии (И **положѹ самаріно во ѿвѣщное хранилице сѣльное**), второй – к Иерусалиму (И **іерѹсалімъ ѿкв ѿвѣщное хранилице бѹдетъ**)⁶⁷. (В русском синодальном переводе, конечно, иначе⁶⁸.) Что же касается Иер 33:18, то синодальная слав. Библия предпочитает вариант Codex’a Vaticanus и Codex’a Sinaiticus, хотя, например, в Острожской библии дана именно александрийская версия⁶⁹.

Если возможность случайной ошибки практически исключена, то остаётся думать, что перед создателями Септуагинты в четырех случаях (Пс 78:1; Иер 33:18, Мих 1:6 и 3:12) на месте масоретского варианта רִיִּים ‘руины’ была некая иная лексема, давшая повод для перевода ὀπωροφυλάκιον. В том, что Септуагинта переводилась с версии Танаха, отличной от масоретской, даже при поправках на возможный парафрастический перевод, нет никакого сомнения. Кроме того, весьма вероятно, что и бл. Феодорит пользовался ивритским текстом семидесяти толковников⁷⁰, – как мы упоминали, он знал иврит, был

внимателен к Свящ. Писанию на языке оригинала, вообще занимался текстологическими разысканиями (в частности, учитывал, наряду с LXX, другие переводы на греческий); следовательно, комментируя Псалтырь или пророка Михея⁷¹, он обратил бы внимание (как это сделал, предположим, архиеп. Иринея [Клементьевский]), на расхождение между оригиналом на иврите и греч. переводом. Косвенным аргументом в пользу гадательного утверждения, что на месте ׀׀׀ могло стоять другое слово, служит *parallelismus membrorum*: члены параллелизма (ср. особенно Мих 1:6 и 3:12) состоят из метафор-сравнений, так что прямая номинация ׀׀׀ нарушает гомогенность ряда. Наконец, надо обратить внимание на то, что ׀׀׀ стоит во множественном числе, тогда как ὁ πωροφυλάκιον в Септуагинте – в единственном; между тем толковники были весьма внимательны к деталям подобного рода.

Как бы то ни было, совершенно ясно: и в масоретском Танахе разрушение Иерусалима и вообще всевозможное запустение также уподобляется хижине сторожа сада или огорода, т.е. будке-сторожке. Согласно конкордансу [Hatch, Redpath 1897], лексеме ὁ πωροφυλάκιον в двух случаях соответствует не ׀׀׀, а מַלְחָנָה “Nachthütte” (König), ‘сторожка, конура’ [Шапиро 1963]⁷² (оба случая у пророка Исаяи).

Первый стих (Ис 1:8) по-гречески и по-славянски читается⁷³:

ἐγκатаλειφθήσεται ἡ θυγάτηρ Σιών	ѡста́вится дщѣрь сіѡнна,
ὡς σκηνὴ ἐν ἀμπελῶνι καὶ	ѡкъ кѣща въ вѣноградѣ,
ὡς ὀπωροφυλάκιον ἐν σικυηράτῳ,	и ѡкъ ѡвѡчное хранилище въ вертоградѣ,
ὡς πόλις πολιορκουμένη.	ѡкъ градъ воюемый ⁷⁴ .

Второй стих (Ис 24:20) имеет следующий вид:

ἔκλινεν καὶ σεισθήσεται	преклоніѣ и потрясѣѣ
ὡς ὀπωροφυλάκιον ἢ γῆ	земля ѡкъ ѡвѡчное хранилище,
ὡς ὁ μεθύων καὶ κραিপάλων	и ѡкъ пѡанъ и шѣ менъ
καὶ πεσεῖται καὶ οὐ μὴ δύνηται ἀναστῆναι.	падѣтъ, и не возмѡжетъ востати ⁷⁵ .

На месте набранных курсивом лексем в обоих случаях стоит מַלְחָנָה. Не станем гадать, не была ли именно эта лексема на месте ׀׀׀ в версии Танаха, которой пользовались переводчики на греческий. Зададимся вопросом, почему ѡвѡчное хранилище в принципе может быть уподоблено разрушению Иерусалима.

Чтобы приступить к поиску ответа на вопрос, необходимо выявить, какие представления ответственны за механизм метафоризации. Нынешнее сознание, конечно, отнюдь не совпадает с архаичным:

никому не придет в голову сопоставлять крушение огромного города, центра Вселенной, с шалашом, конурой, будкой, палаткой, сторожкой (на огуречном поле), местом ночлега, постоянным двором и т.п.

Видимо, бл. Феодорит предполагал, что его читатели вполне знали, в чем именно состоит *tertium comparationis*, способный объединить Иерусалим и шалаш в огороде. Он написал всего лишь: **Тако во упоустнишж тако възти скжци. стрѣгжцишмоу овоцие.** Для него самого и для его потенциальной аудитории основанием для сопоставления сторожки и разрушенного Иерусалима была *пустота, оставленность*. Но разве “куща стерегущего овощи” обязательно вызывает представления о пустоте?

Ни один из комментариев на европейских языках, побывавший в наших руках, не даёт вразумительного ответа⁷⁶.

Между тем одно традиционное иудаистическое толкование, основанное, в частности, на комментариях Раши, привлекло к себе наше внимание: в нем отчетливо, подробно, наглядно и убедительно разъясняется, почему разрушенный *Иерусалим* – это и есть *овощехранилище*.

Речь идет об издании 2-й четверти XIX в. [1883 **ישעיה**]⁷⁷, в котором, как было принято, толкуются не просто стихи книги пророка Исаии один за другим, а – двух-, трехсловные фрагменты каждого стиха. Страница организована следующим образом: три или четыре строки крупного шрифта воспроизводят саму книгу Исаии; затем следуют комментарии на “халдейском” (арамейском); после этого примерно треть объема занимает убористый текст на языке, который на титульном языке книги обозначен как *иври-дайч* (**עברי דייטש**).

Этот язык имеет и еще ряд названий: **יהודית-אשכנזית, יודיש-דייטש**, **ווייב-ער-טייטש** и, что особенно примечательно, - **וומש-טייטש**, т.е. “язык Хумаша (=Пятикнижия)” или, переносно, “язык толкования Свящ. Писания”. Подробнее об этом языке (и библиографию вопроса по состоянию на начало века) см. [Борохов б.г.]. Из новейших исследований можно сослаться на сборник статей [Weinreich 1954], краткую, но емкую справку [Фалькович 1984: 666-667] и особенно на большой словарь [1961-1966 **גרויסער ווערטערבוך**], в который отчасти вошла и лексика иври-дайч.

Книга [1883 **ישעיה**], безусловно, заслуживает внимания сама по себе, но мы приводим пространную выписку из нее лишь ради

содержания комментария. В трех фрагментах комментатор обращается к фоновым ассоциациям⁷⁸ построек, употребляемых лишь временно, а затем покидаемых, так что их постигает запустение.

Ниже, в воспроизведении стиха Ис 1:8 и комментария к нему, подчеркиванием показывается неогласованный текст Исайи на иврите (в оригинале – мелким шрифтом). Затем следует текст на иври-дайч, причем мы воспроизводим его во всем согласно с оригиналом. Это значит, что непоследовательности в орфографии – сохраняются. В переводе на русский язык мы, ради точной передачи мысли комментатора, иногда прибегаем к буквализмам. В квадратные скобки заключены контекстные дополнения. Ключевое слово комментария לַיִדִּיג (орфографический вариант: לַיִדְעַג) встретилось семь раз, и мы постоянно передаем его эквивалентом пуст(ой).

וְנֹתְרָה בַת־צִיּוֹן אִין דִּיא שְׁטאַט צִיּוֹן וועט אַיבער בלייבען לַיִדִּיג
 פֿון אַידע זיצער וואַרום זײַא וועלען פֿאַר טריבען
 ווערען פֿון איר כסוכה בכרם
 אזויא וויא דאס ביידיל וואס אין וויין גאדטין איז וואס
 דער היטער זיצט דדינען און אז מען שנייט אָפּ דעם וויין גאדטין
 אזויא גייט דער היטער ארום פֿון דעם ביידעל און דאס ביידעל
 בלייבט לַיִדִּיג אזויא וועט דיא שְׁטאַט צִיּוֹן אַיבער בלייבען לַיִדִּיג
 פֿון אַידע זיצער כמלונה במקשה און אזויא וויא דאס אַיבער
 וואס אין דעם פֿעלד פֿון פֿלוצעדען אז וואס דער היטער
 נעכטיגונג
 טאכט עס צוא אבער נעכטיגין אין דעם און אז מען קלייבט אָפּ
 דיא פֿלוצעדין אזויא לאזט ער דאס אבער נעכטיגונג לַיִדִּיג
 און גייט אַוועק דער פֿון אזויא וועט דיא שְׁטאַט צִיּוֹן אויך בלייבן
 לַיִדִּיג און דרום ווערט דאס ביידעל פֿון דעם היטער וואס אין
 וויין גאדטען איז אָן גירופין סופה ווייל דער היטער זיצט דדינען
 טאג און נאכט בייא טאג היט ער פֿאַר עופות און בייא נאכט פֿאַר גנבים
 אַבער דאס ביידעל פֿון דעם היטער וואס אין דיא פֿלוצעדען ווערט
 אָן גירופען מלונה דאס איז טייטש איין אבער נעכטיגונג ווייל דער
 היטער נִיכטיגט נאָר אַבער אין דעם בייא נאכט כעיר נצורה און
 אזויא אויא איין באלענדעטע שְׁטאַט וואס היל באלענדעט זיא
 און מאכען ביידלעך ארום דאס זיא זאלען דדינען זיצען און דאס
 היל גייט אַוויק פֿון דער שְׁטאַט בלייבען דיא ביידליך לַיִדְעַג
 אזויא וויט דיא שְׁטאַט צִיּוֹן בלייבען לַיִדְעַג :

Перевод

1) *И осталась дочь Сиона...*

И град Сион будет покинут (букв.: оставлен пуст) своими насельниками, поскольку они будут изгнаны из него.

2) *...как шатер в винограднике...*

Подобно будке, находящейся в винограднике, в которой сидит сторож. Когда срезают [весь] виноград (букв.: виноградник), тогда выходит из будки сторож, и будка оставляется пуста. Так покинут (букв.: пуст) останется и град Сион от своих насельников.

3) *...как шалаш в огороде...*

И подобно ночевке, [совершаемой] на огражденном поле. Сторож закрывает [ограду] и ночует за ней, а когда открывают ограду, то [сторож] покидает (букв.: оставляет пустым) свой ночной лагерь и уходит оттуда. Так пуст останется и град Сион. Потому-то и называется будка сторожа, которая в винограднике, – *суккой* [=кушей, шалашом], поскольку сторож сидит в ней днем и ночью. Днем он охраняет [виноградник] от птиц, а ночью от воров. Но будка сторожа, которая в ограде, называется также *м'лонá*, что значит (букв.: что есть по-немецки⁷⁹) ночевка, потому что сторож только ночует в ней ночью.

4) *...как осажденный город.*

И подобно осажденному городу, осаждаемому войском. И они [воины] делают будки вокруг себя, чтобы сидеть в них, а [когда] войско отходит от города, будки остаются пустыми. Так и град Сион останется пуст.

Таким образом, в комментарии к Ис 1:8 на иври-дайч выпукло и многомерно выявлена фоновая семантическая доля, которая образовала *tertium comparationis* для уподобления разрушенного Иерусалима временному жилищу (будке сторожа, месту ночевки, будкам осаждающей армии). *Оставленность устроенного места, в котором некогда обитали люди*⁸⁰. Оставленность, опустошенность, покинутость, безлюдность, брошенность... Что может быть безотраднее вида *запустевшего жилища*?

Эта семантическая доля живо воспринималась писателем Псалтыри и автором книги Исаии. Ее, надо думать, вполне сознавал и предполагал

у своих читателей бл. Феодорит: чтобы передать смысл, ему достаточно было выбрать глагол для фразы (Тако во впоустнишж тако вѣгги скѣци. стрѣгѣцишмоу ввоцине). Чтобы, однако, ее выявить ныне, потребовались разыскания и подсказка позднейшего комментатора.

Псалтырный стих Положиша їлема ѣво овошгъное хранилиштѣ (Син.) фактически означает: как *заброшенное* и *запустевшее* “овощное хранилище”.

Примечания

¹ Ср.: [Верещагин 1993а, 1993б, 1996а, 1996б: 32-35, 1997: 57-76, 1998а, 1998б]. Здесь и далее, ссылаясь на литературу, пользуемся техникой, принятой в ж-ле “Вопросы языкознания” (Москва). После двоеточия указываются страницы. Если литература, посвященная влиянию иврита на библейский, в том числе новозаветный, греческий весьма велика (ср., например, [Корсунский 1897, Thumb 1901, Barr 1961, Lamsa 1963, Hill 1967, Kedar B. 1981, Boman 1983, Stern 1996] и др.), то исследование церковнославянского под указанным углом зрения всё еще заставляет себя ждать. Тем не менее см., например [Lunt, Taube 1988, Алексеев А.А. 1993, Топоров 1995] и др.

² Литература вопроса необозрима. См., например, одну из последних по времени обобщающих публикаций [Алексеев, 1993].

³ Чтобы сэкономить место, используем ряд очевидных сокращений часто употребляемых слов, – например, *слав.* – “славянский”, *греч.* – “греческий” и т.д. Общепринятыми являются также сокращения, называющие книги Свящ. Писания.

⁴ Даже с точным указанием даты завершения переписки - 26 октября. Трогательная выходящая запись на последнем листе (294^в) состоит из двух строк, одной кинноварной (отчасти исполненной вязью) и другой чернильной (мелким полууставом с каллиграфическими росчерками):

трѣпѣніе швѣе съ вѣгом гѣмъ нашимъ їѣ хомъ сконча сѣ ами(н).

ѣ лѣто цѣг. гервасіе іеромѣна(х) испіса сѣл кнѣгн м(с)ца ш(к) кѣ.

Подробнее и всестороннее описание сборника Шук-507 содержится в кн.: [Златанова 1988: 80-110].

⁵ В старопечатных святцах об Иезекииле сказано: **Иезекииль вѣ ѿ колѣна левїнна. пре(д)варі же рж(с)твѣ хр(с)тѣво лѣ(т) за үзї (417).**

⁶ Иногда встречается написание: *Кирский*. Мы последовательно придерживаемся орфограммы с одним *р*, в том числе в выписках из других авторов и в сносках на литературу вопроса.

⁷ Лицевая сторона листа рукописи помечается литерой ¹ (recto [folio]), а оборотная – литерой ^v (verso [folio]). Поскольку на странице всегда бывает две колонки (в среднем от 42 до 45 строк в каждой), первая колонка помечается римской цифрой I, а вторая – цифрой II.

⁸ Комментарий на Иезекииля вошел в 81-й том Греческой серии Патрологии Миня и занимает в ней (естественно, с переводом на латынь) много места (колл. 807-1253).

⁹ Деления Танаха на главы и стихodelения внутри глав в эпоху Феодорита, конечно, не существовало, так что соответствие лишь примерное.

¹⁰ Кир – городок близ Антиохии. Феодорит был избран во епископы Кира в 423 г. Жизнеописание Феодорита (ок. 393 – ок. 466) хорошо изложено в кн.: [Vardenhewer 1901: 326-327]. Более подробно о личности и богословствовании Феодорита Кирского на русском языке см.: [Филарет 1859, III: 116-131, Глубоковский 1890, 1911, Флоровский 1993: 3-23, Сидоров 1996: 3-136, И.В.Кривушин 1998: 175-197].

¹¹ Объясняя, почему он, несмотря на желание, промедлил с истолкованием Псалтыри, бл. Феодорит писал: “Но желание сие привести в исполнение не дозволили нам требовавшие у нас изъяснения других божественных Писаний. Ибо одни желали объяснения Песни Песней, а другим желательно было узнать пророчество мужа желаний (т.е. пророка Даниила [ср. Дан 9:23, 10:11, 19]– *Е.В.*), иные же требовали, чтобы сделаны были для них ясными и понятными сокровенные по своей неясности предречения или двенадцати пророков, или божественного Иезекииля” [Псалтирь Феодорита 1906: 3-4]. Здесь же Феодорит свидетельствует, что он выполнил все перечисленные начинания и может теперь приступить к Псалтыри.

¹² Творения бл. Феодорита, еп. Кирского, чч. I-VII. М., 1855-1861. Интересующее нас в первом разделе статьи Феодоритова “Толкование на пророчество божественного Иезекииля” помещено в ч. VI (М., 1859).

¹³ Впрочем, Феодорит упоминается среди *блаженных* отцов Халкидонского собора. Иными словами, на практике его можно числить в лике блаженных, что и сбылось на протяжении всей церковной традиции Руси.

¹⁴ Пятый Вселенский (Константинопольский Второй) собор высказался вполне определенно: “Если кто защищает нечестивые сочинения Феодорита, которые он написал против истинной веры и против Первого Ефесского святого собора и святого Кирилла и двенадцати его глав, и все, что написал он в защиту нечестивых Феодора и Нестория и в защиту других, которые мудрствовали одинаково с вышесказанными Феодоритом и Несторием, защищая их и их нечестие, и по причине этого называя нечестивыми учителей Церкви, которые исповедуют ипостасное соединение Бога Слова (с плотью), а не анафематствуют упомянутые нечестивые сочинения и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно им, и всех, которые писали против правой веры и святого Кирилла и двенадцати его глав, и умерли в таком нечестии: тот да будет анафема” (см. [Деяния III: 473; см. также сс. 550, 562]). Впрочем, в послании папы Пелагия II, которое входит в деяния того же Собора, говорится и другое: “Мы осуждаем не все сочинения Феодорита, а только те, которые, как известно, он некогда написал против двенадцати глав Кирилла, только те, которые он написал против правой веры; впрочем, известно, что и сам он осудил их, потому что на святом Халкидонском соборе он оказывается исповедавшим истину. (...) Если же мы личность его принимаем, а те дурные сочинения, которые прежде тайлись, отвергаем, то этим ничуть не отступаем от деяний святого собора: потому что мы, отвергая только его еретические сочинения, и доселе вместе с собором преследуем Нестория, и вместе с собором чтим Феодорита, право исповедавшего. Другие же его сочинения мы не только принимаем, но и пользуемся ими против противников” (там же, сс. 508-510).

¹⁵ О. Барденхевевер (см. [Patrologie: 328]) отметил: “Феодорет во многих отношениях считается величайшим экзегетом греческой древности. И действительно, его комментарии богаты и точны по содержанию, а с точки зрения формы, благодаря отчетливой краткости и прозрачной ясности, они почти что являются образцовыми”. О герменевтической практике бл. Феодорита см.: [Ashby 1972, 1984].

¹⁶ Критикуя своих предшественников в деле истолкования Псалтыри, бл. Феодорит излагает свои собственные экзегетические принципы: “Прочитав разные толкования и нашедши, что одни с великою неумеренностию вдавались в иносказание, а другие прилагали пророчества к каким-либо прежним событиям, почему толкование их выгодно более для иудеев, нежели для питомцев веры, полезным признал я избежать крайностей тех и других, и что приличествует древним событиям, то и ныне к ним применять, проречения же о Владыке Христе, о церкви из язычников, о евангельском житии, о проповеди апостольской не прилагать к каким-либо другим событиям, как угодно делать сие иудеям [...]. Постараемся

также, сколько можем, избегать многословия, излагать же кратко для желающих полезного.”
[[Псалтирь Феодорита 1906: 4-5]]

¹⁷ В традиции славянской (и соответственно русской) Библии, зависящей от Вульгаты, пятерица стихов разнесена по двум главам, как указано в основном тексте статьи: в Танах, Септуагинте и в протестантской Библии ее присчитали к началу главы 21-й (т.е. они составили фрагмент Иез 21:1-5).

¹⁸ Уточним терминологию. Язык христианских книг, принесенных на Русь по крещении (988), обычно имеет двусоставное наименование – по функции (*церковный*) и по этнической принадлежности (*славянский*), то есть *церковнославянский*. В научных и преподавательских кругах его называют по другому основанию, как бы оглядываясь на него из нашего времени и поэтому выделяя его древность, – *старославянский*, *древнеславянский*. Ныне, к счастью, отпали идеологические причины для затушевывания в названии сферы применения этого языка. Кроме того, указания на древность обычно применяются только к мертвым языкам, а язык, о котором говорим, всё еще находится в церковном употреблении, и применительно к его истории (протяженностью в 11 столетий) необходима временная периодизация и локализация в пространстве. Соответственно лучше удержать термин *церковнославянский*, – в том числе и потому, что он своей мотивацией не исключает, скажем, нужное для периодизации термина *новоцерковнославянский*. Язык ВМЧ можно обозначить как *среднецерковнославянский*. Что же касается локализации, то язык, бытовавший на территории восточного славянства и вобравший в себя соответствующие (=русские) черты, по традиции называется *славяно-русским*. Ср., например, использование именно данного термина в [Сводный каталог]. Подробнее наша точка зрения на взаимоотношение церковнославянского и русского литературного языков (и на соответствующую терминологию) изложена в кн.: [Верещагин 1997: 296-313].

¹⁹ Так, например, в широко известном учебном издании: [Библия 1973: 1231].

²⁰ Так, например, в авторитетной (протестантской) [Stuttgarter Erklärungs-bibel 1992: 1016-1017].

²¹ Так, например, в издании: [Good News Bible 1990: 819].

²² Императорская Археографическая Комиссия, до Октябрьского переворота издававшая ВМЧ, вынужденно оборвала свои труды на текстах под 25-м ноября. Сейчас публикация ВМЧ, с участием германских ученых, возобновлена (по отношению к мартовскому тому).

²³ В “Каталоге собственных еврейских, греческих и несобственных без перевода во всей Библии оставленных имен, по алфавиту собранных и истолкованных”, прибавленном к [Елисаветинская библия 1802], лексема *дарѡмъ* у Иезекииля толкуется вполне согласно с Феодоритом и, вероятно, под его влиянием: *пѡдѣнь, сѣсть Іер(с)лімъ, ѡже въ разсѣдѣнїи равѣльна на пѡдѣнь бѣ*.

²⁴ В синодальной версии Свщ. Писания, которая очень близка к тексту *Нм*, здесь лексический вариант: *зелѣное*.

²⁵ В синодальной версии: *ѡ полѣднѣ*.

²⁶ В синодальной версии: *н не оуѣаснетъ*.

²⁷ В синодальной версии: *воззри*.

²⁸ В упомянутом выше “Каталоге” Елисаветинской библии лексема *нагѣвъ* истолкована как: *пѡдѣнь*.

²⁹ Под словом условно понимается последовательность литер между пробелами справа и слева.

³⁰ То есть в согласии с орфографией иврита союзы и предлоги причисляются к лексеме.

³¹ Танах цитируем по известному Штуттгартскому изданию [1983 תנ"ך].

³² Септуагинта цитируется не по известному научному изданию под ред. А.Ральфса, а так,

как она представлена в издании Миня. Отличие, впрочем, распространилось только на употребление прописных букв и на постановку ударений в заимствованиях из иврита (Ральфс такие лексемы оставляет безударными). Гебраизмы выделены у Миня курсивом.

³³ В аппарате у Миня указано и разночтение – ארצוֹם.

³⁴ Для суждений о семантике и особенно о развитии семантики ивритских слов в библейском языке пользуемся надежным словарем [König 1931]. Если ивр. лексема (или непредикативное словосочетание) употребляется внеконтекстно, то при первом употреблении даём огласовку и ставим дагеш. При дальнейших употреблениях пунктирование опускается.

³⁵ См., впрочем: [П.А.Юнгеров: 1911].

³⁶ Формы *агевъ*, *агевомъ*, *агеговъ* представляют собой, скорее всего, результат бытования (=многократного переписывания) произведения книжности (в ходе которого непривычные лексемы как правило искажаются); форму *нагевъ*, впрочем, см. в публикуемом фрагменте на строке 308^r, 1, 2.

³⁷ Вульгата, как известно, при подготовке Геннадиевского библейского свода – использовалась, и обращение спрашников к ней – было регулярным.

³⁸ Анализ семантики и деривации слова см. [König 1931: 485].

³⁹ Ср. последнюю версию: *сыне человекъ, оутврди лице твоё на югъ, и воззри на дарума, и пророчи на дѣрѣвѣ старѣшиннѣ нагева*. “Географический фрагмент” даёт еще один, и очень сильный, аргумент в поддержку (в общем еще “дореволюционной”) мысли о необходимости исправления славянской Библии РПЦ.

⁴⁰ “И было ко мне слово Господне: сын человеческий! обрати лице твоё на путь к полудню, и произнеси слово на полдень, и изреки пророчество на лес южного поля”. Как маргинальный образчик отсебятины приведем версию т.н. “современного перевода”: “Сын человеческий, посмотри в сторону Нигева, южной части Иудеи, и скажи слово против лесов Нигева” (Библия. Современный перевод библейских текстов. М., Всемирный [межконфессиональный] Библейский Переводческий Центр, 1993, с. 780).

⁴¹ Личностные переводы, правда, обычно скорее похожи на парафраз, чем на перевод в собственном смысле слова. Ср., например, версию М.Бубера: *Menschensohn, / richte dein Antlitz des Weges nach Süden / und laß fließen das Wort gegen Mittag, künde gegen den Wald des Gefilds im Dürrgau, / sprich zum Walde des Dürrgaus*. Понятно, что великий переводчик желает расцветить свой текст, но всё же какие основания для лексемы *Dürrgau*?

⁴² См.: [МИКРАЕ КОДЕШ 1849: 160]. В моем распоряжении находится экземпляр (под № 11) из библиотеки Вульфа Барона. Перевод выполнен А. Бенишем. Язык перевода, однако, отличается от “чисто-немецкого”. Было бы интересно в дальнейшем его исследовать. Речь идет о книге, представляющей собой один из результатов инициативы известного просветителя Моисея Мендельсона (1729 -1786) и деятельности его “беуристов” (или “биуристов”). Об этих последних см.: [Еврейская энциклопедия: 603-604].

⁴³ Феодорит должен был хорошо знать это слово, поскольку оно встречается в Новом Завете (Деян 27,12; здесь, правда, можно предположить значение “юго-восток”). Кроме того, оно встречается в Септуагинте (Быт 13,14, 20,1, 24,62, 28,14 и т.д. много), где всегда означает “юг” и имеет ивритскими соответствиями все три слова, вошедшие в “Географический фрагмент” (נָגַב, הַרְרֹק, תִּימָנ), но чаще – נָגַב.

⁴⁴ Хотя, вообще говоря, специализация наименования части света не только возможна, но и реально наблюдается: ср. תִּימָנ (и сопряж. יָמִינ) и (страна) *Йемен*, נָגַב (и пустыня) *Негев*.

⁴⁵ В поддержку своего мнения он ссылается на перевод Симмаха (этот кусок толкования при переводе на славянский выпущен), но в нем всё-таки нет упоминания об Иерусалиме.

⁴⁶ Эти пророчества составили содержание его книги до главы 24-ой включительно. Следовательно, главы 20 или 21, которые комментируются Феодоритом, входят в часть

Книги Иезекииля, отражающей события, когда Иерусалим еще продолжал свое бытие как столица государства.

⁴⁷ В греч. тексте она еще продолжается: ἀναγκαίως καὶ τὸν λίβρα προστέθεικε, τοιαύτην ἔχοντα τὴν θέσιν.

⁴⁸ В греч. тексте, однако, нет вопроса: τοιοῦτος γὰρ ὁ δρυμός. Зато далее Феодорит развивает тему неплодонося дубравы и эксплицитно относит ее к Иерусалиму: Ταῦτα δὲ ἅπαντα τῆνικαῦτα εὔρειεν ἄν τις ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ. Слав. переводчик, к сожалению, эти рассуждения выпустил.

⁴⁹ Сухостой (дрѣво соухо) эксплицитно упоминается в пророчестве (Иез 20, 47).

⁵⁰ Пользуемся изданием [Северьянов 1922]. Краткое описание источника см. [ССС: 18]. Публикацию новонайденной второй части рукописи см.: [Psalteri Sinaitici pars nova 1997].

⁵¹ Нумерация псалмов даётся по Септуагинте. Соответственно надо делать поправку на счет псалмов в Танахе.

⁵² **Достоѣние твое** - κληρονομία σου - תְּרֻמָּה: “имущество, собственность, наследие” в сочетании с притяжательным местоимением – это парафрастическое наименование земли и народа Божия, т.е. Израиля (Исх 43:9, Втор 32:9, Пс 67:10, Иер 10:16).

⁵³ В подлиннике на переходе со строки на строку – диттография: **швоци|щню**.

⁵⁴ В подлиннике – диттография: **ра|равъ**.

⁵⁵ Он немедленно вызывает в сознании человека, студенческие годы которого пришлось на застойное время, представление о *плодоовощной базе*, на которой студентам (впрочем, также молодым преподавателям вузов и академическим научным сотрудникам) осенью приходилось “отрабатывать” несколько дней “на общественных началах” – конечно, изпод палки.

⁵⁶ Ср.: zahradničit “заниматься цветоводством (огородничеством, садовничеством)”, zahradiník “цветочник, огородник, садовод”.

⁵⁷ Эта вторая версия характерна для полного пражского “Словаря старославянского языка” [SJS], на базе которого готовился краткий “Старославянский словарь” [ССС]. В пражском словаре эксплицитно читаем: chatrē pro hlidace ovose, сторожка в саду, Hütte des Gartenwächters. Однако, латинские соответствия, приводимые в словаре, – из Италии: pomorum custodia, custodiarium in cucumerario; из Вульгаты: tugurium in cucumerario, – допускают амбивалентное понимание: если custodiarium – это только “караульное помещение, сторожка” и если tugurium – это только “хижина, шалаш” и даже “собачья конура”, то под custodia может пониматься как “несение стражи”, так и защищенное место, в котором что-либо сохраняется (например, “склад”, “убежище”, “тюрьма”). Кроме того, если roma – это “плоды” (преимущественно древесные: яблоки, вишни, финики, орехи и т.д.), то cucumerario (от “огурец”) – это исключительно “огуречное поле”.

⁵⁸ Здесь Иерусалим назван парафрастически как **дѣи сиона**. Поскольку на иврите имена местностей и городов – женского рода, דְּיִרְמְיָהוּ (по версии Септуагинты ἡ θουάτηρ Σιών – это “град Иерусалим”, или (точнее) “жители Иерусалима” (поскольку община собиралась в Храме на горе Сион).

⁵⁹ Восходящая к Елисаветинской библии.

⁶⁰ Третье из семи времен года античного греч. календаря (от восхождения Сириуса до восхождения Арктура = конец июля, август, начало сентября).

⁶¹ Перевод по источнику: [Stuttgarter Erklärungsibibel 1992].

⁶² Синодальная версия. См.: [Православное Священное Писание 1995].

⁶³ Этот стих с толкованием бл. Феодорита представлен и в древнейшей Толковой Псалтыри (“Чудовской”). См.: [Погорелов 1910а]; см. также: [Погорелов 1910б] и [Погорелов 1910в].

⁶⁴ Перевод неточен; следовало сказать: “...от кущи, назначенной для *сторожа* овощей”.

⁶⁵ По традиции православных исследователей, мы, в отличие от издателей [Septuaginta 1971], снабжаем имена собственные диакритикой.

⁶⁶ Из числа тех, которые принадлежат к жанру *Drohreden*.

⁶⁷ Примечательно, что в древнейшей слав. цитате Мих 3:12 читается иначе: и ѿрмъ акъи кѣща пѣдъча бѣдетъ (пѣдъць - 'садовый сторож': см. [Будилович 1875]). Примечательно также, что и в Острожской библии вместо семантического двузначного именованія сѣвѣцнѣе хранилице употреблены недвусмысленные номинации: и положѣ самарію въ стра(ж)бѣ ѿвоцѣхъ полскомѣ: и іер(с)лимъ іако стража вѣ(д)ческа бѣдетъ.

⁶⁸ "За то сделаю Самарію грудю развалин в поле" (Мих 1:6); "и Иерусалим сделається грудю развалин" (Мих 3:12).

⁶⁹ и іер(с)лимъ іако кѣща пѣдъска бѣде(т). Срезневский приводит и еще один вариант той же цитаты из Иеремии (под словом *пѣдъчьскын*).

⁷⁰ Конечно, мы говорим условно. Предание, связанное с именем Птоломея Филадельфа (285-246 до н.э.), имеет в виду только перевод Пятикнижия. Завершение перевода книг, составивших Септуагинту, несомненно, имело место уже в христианскую эпоху.

⁷¹ Его комментарий на Михея см. [Златанова 1988: 191 и сл.].

⁷² Слово мотивировано представлением о возможности *переночевать под крышей*: ср. מלון 'ночлег, постоялый двор' (Быт 42:27 и др.), 'укрытие, пристанище' (4 Цар 19:23), совр. מלון בית 'гостиница' (букв. 'дом ночлега').

⁷³ По синодальному изданию.

⁷⁴ Ниже следует для сравнения синодальный перевод на русский язык: И осталась дщерь Сиона, / как шатер в винограднике, / как *шалаш* в огороде, / как осажденный город.

⁷⁵ Синодальный русский перевод (непонятно, почему) далеко ушел от оригинала: Шатается земля, как пьяный, и качается, как колыбель, [...] она упадет, и уже не встанет.

⁷⁶ Например, в основательной [Stuttgarter Erklärungs-bibel 1992: 835-836] даны нижеследующие перевод и истолкование Ис 1,8: Übriggeblieben ist die Tochter Zion / wie ein Häuslein im Weinberg, / wie eine Nachthütte im Gurkenfeld, / wie eine belagerte Stadt. "... bei Häuslein und Nachthütte ist an provisorische Schutzdächer zu denken, wie sie von den Wächtern zur Zeit der Reife und Ernte in Weinbergen und auf Feldern errichtet wurden". Примем к сведению, что *домик* и *ночная хижина на огуречном поле* – это временные укрытия, но всё-таки какое отношение они имеют к разрушению Иерусалима?

⁷⁷ Экземпляр, которым мы пользовались, имеет владельческие печати: (первоначальную) Давида Моисеевича Лаковского (с гербом) и (последующие) Х.Славина и Моисея Борисовича Шапиро (г. Самарканд). Имеется также неполностью читаемая печать (с воспроизведением медалей в поле) некоей "гарантированной" фабрики "Прогресс" (sic!).

⁷⁸ О понятии лексического фона см.: [Верещагин, Костомаров 1980: 20-157].

⁷⁹ Язык טייטש считался понятным (в том числе женщинам). Отсюда: по-немецки = на понятном языке.

⁸⁰ В том же источнике в комментарии к Ис 24:20 приводится и вторая фоновая семантическая доля сторожевой будки: земля закачается, подобно пьяному; станет раскачиваться, словно будка сторожа (פון דיא היטירס בייידל), причем далее поставлен знак равенства между מלונה и *сторожкой*.

Список литературы

Алексеев А.А. 1993 – Русско-еврейские литературные связи до 15 века. IN: Jews and Slavs. Ed. by W.Moskovich, Sh. Shvarzband, A.Alekseev. Jerusalem, St.Petersburg, 1993.

- Библия 1973 – Библия. Книги Свящ.Писания Ветхого и Нового Завета. Брюссель, “Жизнь с Богом”, 1973.
- Библия 1993 – Библия. Современный перевод библейских текстов. М., Всемирный Библейский Переводческий Центр, 1993.
- Болонски Псалтир 1968 – Болонски Псалтир. Български книжовен паметник от XIII век. Фототипно издание с увод и бележки от Иван Дуйчев. София, 1968.
- Борохов Б. б.г. - Язык разговорно-еврейский, или жаргон. IN: Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Т. 16. СПб., б.г.
- Будилович А.С.1875 - XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе по рукописи Имп. Публичной библиотеки XI в. СПб., 1875.
- Верещагин Е.М. 1993а – Языкотворческая деятельность первоучителей славян Кирилла и Мефодия: к уточнению вклада древнееврейского языка. IN: Славянское языкознание. XI Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1993.
- Верещагин Е.М. 1993б – К истолкованию имени Епифания Премудрого (в связи с истоками стиля “плетения словес”) IN: Российская академия наук. Известия. Серия литературы и языка, 52, 2, 1993.
- Верещагин Е.М. 1996а – Случай специализации семантики прилагательного: что значит атрибут-прозвище в имени Епифания Премудрого // *Das Adjektiv im Russischen. Geschichte, Strukturen, Funktionen.* Hrsg. H.Jelitte, E.Balalykina. Frankfurt/M etc., 1996.
- Верещагин Е.М. 1996б – Христианская книжность Древней Руси. М., 1996.
- Верещагин Е.М. 1997 – История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М., 1997.
- Верещагин Е.М. 1998а – Гебраизмы, опосредованные греческим языком, в переводах первоучителей славян Кирилла и Мефодия. IN: Славянское языкознание. XII Международный съезд славистов. Доклады российской делегации. М., 1998.
- Верещагин Е.М. 1998б – Два исследовательских инструмента в проложении к концепции русской Библии митр. Филарета (Дроздова). Опыт рецензии в сочетании с исследованием. IN: Вопросы языкознания, 1998, 5.
- Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. 1980 - Лингвострановедческая теория слова. М., 1980.
- Глубоковский Н.Н. 1890 – Бл.Феодорит, еп. Кирский. Его жизнь и литературная деятельность. 2 тт. М., 1890.
- Глубоковский Н.Н. 1911 – Историческое значение личности Феодорита, еп. Кирского. СПб., 1911.

- Деяния III 1996 - Деяния вселенских соборов. Т. III. СПб., 1996 (допечатка Казанского издания 1908 г.).
- Еврейская энциклопедия б.г. - Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Т. 4. СПб., б.г.
- Елисаветинская библия 1802 - Библия сиречь Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1802.
- Златанова Р. 1988 - Книга на дванадесетте пророци с тълкования. Т. I. София, 1988.
- Ириней (Орда) 1883- Толковая псалтырь Евфимия Зигабэна (греческого философа и монаха), изъясненна по святоотеческим толкованиям. Перевод с греческого [архиеп. Ириней (Орда)]. Чч.1-2. Киев, 1883 (допечатка: М., 1993).
- Ириней (Клементьевский) 1903 - Толкование на Псалтырь, по тексту еврейскому и греческому, истолкованное тщанием и трудами [...] архиеп. Ириней (Клементьевского). Чч. 1-2. Изд. 9-е. М., 1903.
- Корсунский И. 1897 - Перевод LXX. Его значение в истории греческого языка и словесности. Сергиев Посад, 1897.
- Кривушин И.В. 1998 - Ранневизантийская церковная историография. СПб., 1998 (глава "Церковно-историческая концепция Феодорита Кирского").
- МИКРАЕ КОДЕШ, т.е. Священное Писание с чисто-немецким переводом и Комментариями Раше и Беур. Вильно, 1849, с.160.
- מקראי קדש: תורה נביאים וכתובים: ספר יחזקאל**
- Погорелов В.[А.] 1910а - Чудовская псалтырь XI в. Отрывок толкования Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. IN: Памятники старославянского языка, т. III, вып. 1. СПб., 1910.
- Погорелов В.[А.] 1910б - Толкования Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Рассмотрение списков и исследование особенностей псалтырного текста. Варшава, 1910.
- Погорелов В.[А.] 1910в - Словарь к толкованиям Феодорита Кирского на Псалтырь в древнеболгарском переводе. Варшава, 1910.
- Православное Священное Писание 1995 - Православное Священное Писание Ветхого и Нового Заветов. По тексту Православной русской Библии 1876 г. Патриаршее издание. М.-СПб., 1995.
- Псалтырь Феодорита 1906 - Псалтырь с объяснением значения каждого стиха бл. Феодорита, еп. Кирского. Сергиев Посад, 1906 (допечатка: М., 1997).
- Сводный каталог 1984 - Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI-XIII вв. М., 1984.
- Северьянов С.[Н.] 1922 - Синайская псалтырь. Глаголический памятник XI в. Приготовил к печати С.[Н.]Северьянов. Пг., 1922.
- Сидоров А.И. 1996 - Бл. Феодорит Кирский - архипастырь, монах, богослов.

- Его значение в истории древнехристианской Церкви и православного богословия. IN: Бл. Феодорит Кирский. История боголюбцев. М., 1996.
- ССС - Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков). Под редакцией Р.М.Цейтлин, Р.Вечерки и Э.Благовой. М., 1994.
- Толковая Псалтирь 1994 - Толковая Псалтирь. Коломна, Свято-Троицкий Голутвин монастырь, 1994.
- Топоров В.Н. 1995 - К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (XI-XVI вв.). IN: Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Фалькович Э.М. 1984 - О языке идиш. IN: Русско-еврейский (идиш) словарь. Под ред. М.А.Шапира, И.Г.Спивака и М.Я.Шульмана. М., 1984.
- Филарет 1859 - Историческое учение об отцах Церкви Филарета (Гумилевского), архиеп. Черниговского и Нежинского. Тт. I-III. СПб., 1859.
- Флоровский Г.В. 1993 - Блаженный Феодорит. В кн.: Феодорит, еп. Кирский. Церковная история. М., 1993.
- Шапира Ф.Л. 1963 - Иврит-русский словарь. Составил Ф.Л.Шапира. М., 1963.
- Штейнберг О.Н. 1878 - Еврейский и халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета. Составил О.Н.Штейнберг. Т. I. Еврейско-русский. Вильна, 1878.
- Юнгеров П.А. 1911 - Книга пророка Иезекииля в русском переводе с греческого текста LXX. Казань, 1911.
- Юнгеров П.[А.] 1915 - Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX. Казань, 1915 (допечатка: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996).
- Ashby G. 1972 - Theodoret of Cyrrhus as Exegete of the Old Testament. Grahamstown, 1972.
- Ashby G.1984 - The Hermeneutic Approach of Theodoret of Cyrrhos to the Old Testament. In: Studia Patristica, vol XV, 1984.
- Bardenhewer O. 1901 - Patrologie. Freiburg i. Br., 1901
- Barr J. 1961 - The Semantics of Biblical Language. Oxford, 1961.
- Boman T. 1983 - Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen, 1983.
- Einheitsübersetzung 1990 - Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Stuttgart, Klosterneuburg, 1990.
- Good News Bible 1990 - Good News Bible. Today's English Version. Glasgow, 1990.
- Hatch, Redpath 1897 - A Concordance to the Septuagint [...] by E.Hatch and H.A.Redpath. Vols. I-II. Oxford, 1897.
- Hill D. 1967 - Greek Words and Hebrew Meanings. Studies in the Semantics of Soteriological Terms. Cambridge, 1967.

- Jenni 1984 - Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Zwei Bände. Herausgegeben von Ernst Jenni unter Mitarbeit von C. Westermann. München, Zürich, 1984.
- Kedar B. 1981 - Biblische Semantik. Eine Einführung. Stuttgart u.a., 1981.
- König E. - Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament [...]. Leipzig, 1931.
- La Sainte Bible 1899 - La Sainte Bible. Version d'Ostervald. Bruxelles, Paris, 1899.
- Lamsa G.M. 1963 - Die Evangelien in aramäischer Sicht. Bern, 1963.
- Leopold s.a. - Lexicon hebraicum et chaldaicum in libros Veteris Testamenti [...] edidit E.F.Leopold. Roma, s.a.
- Lunt H. and M.Taube 1988 - Early East Slavic Translations from Hebrew? IN: Russian Linguistics, vol. 12, No 2, 1988.
- Psalteri Sinaitici pars nova 1997 - Psalteri Sinaitici pars nova (monasterii s. Catharinae codex slav. 2/N). Sub redactione F.V.Mareš. Wien, 1997.
- Schäublin Ch. 1974 - Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese. Köln-Bonn, 1974.
- Septuaginta 1971 - Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, edidit A. Rahlfs. Vol. II. Stuttgart, 1971.
- SJS - Slovník jazyka staroslověnského. Praha, 1958-1997.
- Stern D.H. 1996 - Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament. B-de 1-3. Neuhausen-Stuttgart, 1996.
- Stuttgarter Erklärungsbibel 1992 - Stuttgarter Erklärungsbibel. Die Heilige Schrift nach der Übersetzung Martin Luthers. Stuttgart, 1992.
- The Holy Bible 1988 - The Holy Bible. Revised Standard Version. Nashville, 1988.
- Theologisches Begriffslexikon - Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Herausgegeben von L.Coenen, E. Beyreuther u. H.Bietenhard. S.I., R.Brockhaus Verlag, 1993.
- Thumb A. 1901 - Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus. Straßburg, 1901.
- Weinreich U. 1954 - The Field of Yiddish. Ed. U.Weinreich. Den Haag, 1954.
- רעד: י: א: יפע און י: מארק:
פון יידישער שפראך גרויסער ווערטערבוך דער
- Vols. I-II. NY, 1961-1966.
- ספר תהלים:
- Псалмы. С дословным русским переводом О.Н.Штейнберга. Б.м. и г., (допечатка "Геулим").
- ישעיה 1883 - עשרים וארבעה ישעיה עם [...] פירש עברי דייטש:
- Эсрим ве-арба. Исаия. Варшава, 1883.
- ירמיה 1883 - עשרים וארבעה ירמיה עם [...] פירש עברי דייטש:

Эсрим ве-арба. Иеремия. Варшава, 1883.

תורה 1983-תורה נביאים וכתובים:

Biblia Hebraica Stuttgartensia, quae [...] ediderat R.Kittel. [...] Editio secunda emendata opera W.Rudolph et H.P.Rüger. Stuttgart, 1983.

Jerusalem and the World of Southern Slavs and Jews

Rabbi Israel Isserlein, His Circle and Thoughts on the Holy Land

In the history of the Jews who lived in Alpine foothills, the fifteenth century did not resemble its predecessor. Almost everything had been changed in the flourishing cities of Styria, Carinthia and Carniola.¹ The economic growth of 1320-1370 which influenced the life of Jewish communities was a thing of the past, the influx of Jews from German lands diminished, princes were no longer benevolent and forgot the wise attitude of Albrecht second Habsburg, who defended his Jews even during the years of the Black Death of 1348-49 and subsequent pogroms. Instead, there came vicious sermons by the Franciscans, the pressure by the anti-Jewish burgher competitors and mass executions. Everybody remembered the Viennese *Gezerah* of March 1421, when more than 200 Jews – men, women and children – were burned in a meadow at the outskirts of Vienna.

Historians know about these sad changes in sufficient detail, since they have vast documentary materials from the archives of Vienna, Graz, Klagenfurt, Ljubljana and Maribor. For a century and a half, these data have been actively studied, and the studies became especially intensive in recent years.

In the last two decades, Slovenian historians have produced many publications of the results of their archival² and topical studies.³ The research work of their Austrian colleagues have become known even earlier, but it manifested itself especially clearly at an international symposium in Maribor in October 1997.⁴

All these intensive studies in the history of the Jews in Alpine foothills make it possible to discern yet another group of sources without which the

past of that Jewry would be incomplete and insufficiently clear. I mean the letters by learned rabbis sent in answer to inquiries from various localities, termed *responsa* in special literature.

A spreading branch of historical research is devoted to the *responsa*, is especially vast with regard to the material provided by the authors who lived in the Ottoman Empire.⁵ It was they who created a corpus of *Sheelot u-Tshuvot* that formed a basis for a separate branch of historiography.

Naturally, the attention of their authors was focused on the Jewish life not only in the vast European diaspora, but also in North Africa, the Middle East, on islands, etc. Only some of the *responsa* concern Balkan communities, even the ancient of them, the letters of Mizrahi Re'em were created in the late 15th century, at the earliest.⁶ There are no earlier *responsa*, and a researcher who wishes to use earlier data should turn to other names and other geographical areas. One of such names is the name of rabbi Israel ben Pethahiah who lived and wrote in the Hapsburg lands of which we spoke in the beginning, as well as the names of the peoples from his circle.

The work of this learned man is of special interest to me. The reason is that it, at least partially, is related to those Slavonic lands that were the subject of my special research, Styria, Carniola, Carinthia and Gorizia. The *responsa* of r. Isserlein and his circle make it possible for one to glimpse the life of the Jewish communities located in these lands, the scope of their inner relations, their relations with their environment and the authorities, their picture of the world, as well as of the Holy Land. The latter issue, namely, the wish to depict the strivings of a Jew intending to go to Palestine and Jerusalem – either as a pilgrim, or a future settler – is one of the goals of the present paper.

The city of Maribor where Rabbi Isserlein spent a considerable part of his life is of foremost interest to those who study his life and work. Even this fact calls for at least a brief outline of the city in the 4th-15th centuries.

Maribor arose on the upper Drava, on a crossroads of ancient ways from Middle and Eastern Europe to the Pannonia lowland and the Mediterranean. The first settlement there dates back to the tenth century. In the 11th, the Spanheims, a knightly clan built a stronghold on a steep hill that dominates the city, for defense against the Hungarians' incursions. The locals call it "the Pyramid." In 1164 it was first mentioned as Marchburch. Since then, for centuries, it had been called Markburg (or Marburg). The Slavonized name

Maribor formed after the Brandenburg-Branibor pattern began to appear in literature from 1836. In 1209 Marburg was mentioned in the sources as a marketplace; in 1254 it was called Civitas; the first city's seal is dated 1271.

In 1305, Maribor was surrounded by a moat. In 1352 a two kilometer long fortress wall was built, within which there was the city area of about 15 hectares. In 1450 there were 187 houses within the city walls in which about 1,000 inhabitants lived and its suburbs had another 55 houses with 226 inhabitants.

Historians, restorers and ordinary inhabitants of the modern Maribor know very well where the Jews lived for centuries. This site in the south-eastern corner of the city is still usually called the "Jewish ghetto." One of the streets there was mentioned under 1353 as Judengaz (the Jewish lane), in 1357 there was Judentor (the Jewish gate) near the cemetery. All these objects, including the site of the former cemetery have been preserved, and anybody can see them.

Not only the street and the former cemetery have survived – the whole compound of buildings and fortifications which was allocated to the Jews in the 14th-15th centuries to be owned by the *kehilla* in the system of the city fortifications has been preserved. It includes a water-drawing tower far advanced into the Drava and which also served as a *mikveh*, the wall that connected the first tower with the second, three-story one, which later housed a Talmud Torah and finally, the synagogue, the most spectacular of them.⁷

That was how the city looked, where r. Isserlein spent the most fruitful years of his life and wrote his numerous *responsa*.

Rabbi Isserlein (ca. 1390-1460) holds a prominent position in the history of medieval Jewish culture. His teaching activity of many years had gained him fame as one of the most talented teacher at yeshivas that attracted young people from German and Hungarian lands. His numerous *responsa* made him a prominent authority among the Jewish communities of Central Europe. No wonder that the interest in his work had aroused long ago. Already Graetz studied his legacy,⁸ *Evreiskaia entsiklopediia* [Jewish encyclopedia, St.Petersburg] and *Encyclopedia Judaica* published rather long articles on him,⁹ in the 1920s, *The Jewish Almanac* in the pre-war Yugoslavia published a series of research papers on his *responsa*.¹⁰ Finally, more than thirty years ago, his work was thoroughly analyzed in American literature.¹¹ To turn to Rabbi Isserlein's work in the present time is justified not

only because of the above noted “source-research boom” around his *responsa*, but also because the *responsa* written by Isserlein (or by the members of his circle) help us to recreate a picture of everyday life of a Jew, private lives of ordinary people which in our day have become the subject of numerous research.¹² I would like to add that researchers engaged in the study of private lives are interested not only (and not so much) in concrete, tangible manifestations of everyday life, but mostly in how it was reflected in people’s consciousness. It is in this reflection, in this spiritual world that a place will be found for the stand taken by the medieval Jews on such a subject as the pilgrimage to, or even settlement in, Palestine.

Israel Isserlein was born in Regensburg, to a family which was famous for its education. His uncle and mentor (Israel’s father died when he was a child), Aaron Plumel (Blumlein) whose work he would repeatedly cite, was a rabbi in Vienna and Wiener Neustadt. His second teacher, Nathan of Eger, a city in Hungary, later settled in Palestine and died there. This fact could not but influence Isserlein. He had a very hard time when both Plumel and his sister who refused to be baptized were burned during the above mentioned Viennese *Gezerah*.

In his youth, Isserlein apparently lived in Krems and Vienna — later he would often tell his listeners about the customs of the Jewish communities there. According to some data, he also visited Eger and Italy. After having lost his close relatives in 1421, he moved to Marburg (now Maribor)¹³ where he later gained fame as one of the brightest representatives of Jewish learning in German-speaking lands. Since then, r. Isserlein’s name would forever be linked with that city.

However, he would not stay for ever in Marburg — ca. 1445 he left it and settled in Wiener Neustadt, closer to Vienna, since the authorities there somewhat relaxed their previous policy of harsh anti-Jewish persecution.

From that time the rabbi had been called “of Neustadt” like he previously had been called “of Marburg.” There he not only taught, maintained vast correspondence, served as the spiritual leader of the community, but would later be elected judge and his vast legal experience which he would generously share with his correspondents would be an outcome of his legal practice of many years.¹⁴ Such is a brief outline of his course of life.

Isserlein’s personality left its mark on the memory of his contemporaries. This could be concluded, first of all, from the book by his pupil, r. Josef

bar Moses, in which he attempted to perpetuate also the human image of the beloved teacher. Many were impressed by his readiness to personally answer all the inquiries received, his sincere amiability which was not always understood. In one of his letters, he bitterly wrote: "I will no more be engaged in petty arguments of others...I am putting all my efforts to restore peace, while they are continuing their quarrel."¹⁵

At the same time, he did not hesitate to come out against the rabbis of neighboring communities who were known for their authoritative bent (for instance, those from Nuremberg, Prague, etc.). A certain mildness is characteristic of his statements. For instance, when considering cases of *agunot* (women left without husbands), he spared no efforts to open for them an opportunity to marry again. Finally, those who knew him personally noted his asceticism in everyday life. As concerns his method of research, it was characteristic of Isserlein to revive the interest in studies of the Talmud and rabbinical literature. And he always encouraged turning to them, often in conflict with rabbis of the older generation.

Rabbi Israel's scholarly legacy is represented, first of all, by his *responsa* which he collected into one volume and prepared for publication. This is *Terumat ha-Deshen*, a collection of 354 *responsa* published in Venice in 1519, his "chief book," according to bar Moses.¹⁶ Long ago, an opinion had been existing in literature that while compiling this book, the scholar wrote also the questions to his answers. An analysis by an American scholar, Shlomo Eidelberg, definitively rejected that opinion.

The second book by Rabbi Israel, *Pesakim u-Ketabim* containing 267 *responsa* was published simultaneously with the first one. Its authorship, however, is more problematic. Part of the answers there belong not to Isserlein, but to his teacher, Rabbi Shalom of Wiener Neustadt, while the other part, to his older contemporary, Jacob Weil. It is known that other *responsa* by Isserlein also existed, but they have not yet been found.

Yet another book written by the above-mentioned Rabbi Josef bar Moses who spent with his teacher the last twelve years of the latter's life (1448-1460) remained unpublished for many years. This is *Leket Yosher*, which was published only in 1903-1904. The content of this book is very important to our purpose. It reflects everyday Jewish life of that time and personal traits of Rabbi Isserlein himself to a far greater degree than it has been done in Rabbi Israel's books. It is usually considered together with the

responsa by r. Isserlein. Due to this, while describing everyday life, we should keep in mind that our description would be based not only on Isserlein's work but on that of his older and younger contemporaries. This fact gives a considerably more general character to the evidence we have to use. What remains, is to add that Isserlein's work was highly appreciated by such authorities as Yosef Caro, Shmuel de Medina and Yosef Taitatsak.

What sides of Jewish life found their reflection in the work of the scholars of the Isserlein circle?

It is completely natural that their attention focused on the problem of the community, its structure, functions, prevailing customs and inter-communal relationships. Though *responsa* provide us with no new data as compared to other sources, the recurrence of certain themes is sufficiently significant in itself. For instance, much attention is given to the focus of the communal life, the synagogue. Specific stipulations concern the ordering of the synagogue, the existence of a women's room, the *weibstuhl*, the necessity of two exits, to the east and to the west, the requirement of a room for winter gatherings, etc.

Among the persons who fulfilled communal duties, one meets the elders, *parnasim*, sextons, the hazzan who among his duties had to announce a *herem*, and the shoikhet. What should be the place of the rabbi in the communal structure? This question repeatedly appears on the pages of *responsa*. In most cases, he did not receive a salary, receiving fees for marriages, divorces, etc. Rabbis also had the obligation to maintain relations with other communities, which more often than not were complicated. Often communities formed a kind of a union (in the Hapsburg lands a union existed until the March 1421 *Gezerah*). This did not exclude enmity between communities. For instance, Isserlein's grandfather, when he was appointed the head rabbi, *Hohmeister*, met with open resistance by other rabbis: they refused to obey him. Isserlein himself recalled how, in his youth, his colleagues disregarded curses by rabbis from other cities.

The practice of taxation was one of the main issues, both in life and in the texts of *responsa*, which conflicts and discords. That was the occupation of *parnasim* who were usually elected at Passovers or Succoths and who collected not only state taxes, but the communal sums designated for the support of the poor, maintenance of schools, for charity and aid to Jews in other communities who suffered from persecution. That was one of the

most painful subjects of Jewish life – not without a reason it made Isserlein bitterly lament: "...How many times they demanded [money] of us, [how many times] they burdened us with tributes!..."¹⁷

The *responsa* inform us on Jewish occupations in sufficient detail. It is known that the Jews were not much attracted by agricultural work, except driving sheep to mountains and making cheese on summer pastures. The cheese (kosher, of course) was packed into special bags and sent to various communities. More widespread were silversmithing, seal engraving, making fringes for tallits (usually, a women's job) and the cutting of inscriptions on tombstones. The scribe's profession was especially respected. But money-lending was, of course, the most widespread occupation. Not without reason, the very same Isserlein wrote:

"Life of our people depends mainly on money-lending...It gives even learned people a good opportunity to earn their living."¹⁸

Social issues are rarely touched upon by our *responsa*.

Yet, when taxes were being assigned, a question arose: how to assign taxes: per head, or according to one's property? The well-off Jews, of course, supported the former principle, and on this issue were joined by Isserlein. Finally, the *responsa* also mention the theme of relations with the environment, which was of serious interest both to the community elite and the ordinary commoners. All were very well aware that good relations had to be maintained with both the powerful of the world and the humble neighbours, so no wonder that there appears an advice to placate them with gifts. It is curious, however, that the authorities, too, often tried to maintain these good relations, especially when they needed money. Having invited a Jew to their place, a non-Jew would show him his respect and some Christian potentates even temporarily removed the cross from their clothes in order not to annoy the visitor, or gave gifts to the Jew.¹⁹

From the *responsa*, we know that on holidays and days off, Jewish young people often spent time with their Christian friends, singing and dancing together. This also deserved the attention of the jurist: "Could it be allowed?" or "Should one extinguish a fire that started on Sabbath?" "Yes, but only in the case when it threatens human life."²⁰

Now, having gathered some data on the scope of life topics and situations which were of interest to the Jews of that time, we will return to the question with which we have started: what place in the Jews' collective

consciousness occupied the idea of traveling to the Holy Land, no matter whether to make a pilgrimage, or to settle there for good?

In the 13th century, under the influence of the Third Crusade, the Jewish wise men supported the opinion of Rabbi Chaim Cohen that it was not worthwhile to settle in Palestine. However, two centuries later, the rabbis in German lands renounced this prejudice. And Isserlein and his adherents witnessed even a trend among the German Jews to visit the Holy Land and settle there. One of the proofs for this is the well-known letter by Rabbi Itzhak Zarfati.

Little is known about him. According to one of his letters, Rabbi Itzhak was born in France, according to another, in Germany and was a student of German learned men. There is no doubt that he was well-acquainted with the Ashkenazi education: later he served in Austria, worked in Marburg and he recalled Styria as a land well-known to him. In the early 15th century (we do not know the exact date), he addressed a letter to a number of German communities, which later gained wide circulation. It was eagerly read, copied and spread. We know several versions of this letter – apparently it was perceived by ear and changed when the notes were taken down. Below are some characteristic excerpts from this letter.

“...Let the exiles from Germany and France go to genuflect before the Lord at the Holy Mountain in Jerusalem...since the Most High remembers His people and has offered them another route, through Turkey, the safe route over the dry land, which is easy for reaching the Holy Land...”²¹ Obviously, we have here simply a digest of a number of statements. The second excerpt is longer and provides a more elaborate description of life in Palestine. “I announce to you that Turkey is a land that lacks nothing.... The way to the Holy Land is open to you through Turkey [one should recall here that Palestine would be conquered by the Turks only in 1516-1517]... There everybody would enjoy peace under his own vines and figs..., and you would be allowed to wear the most expensive garments....”²²

The third excerpt is a story with several characters. Rabbi Zarfati allegedly was visited by two rabbis, Zalman and Cohen, who came to tell him about all trials and tribulations suffered by the German Jews and who went to Turkey after that. “...[In Turkey] they saw peace, calm and abundance...they saw that the distance between Turkey and Jerusalem is a short one and could be traveled by land. Then they became overjoyed and they said: no doubt, if the Jews who live in Germany knew about it, they would not be stopped neither by snow or

rain, nor by day or night...Both rabbis asked me to write to the Jews in German communities who live in the cities of Germany, Rhineland, Styria, Moravia and Hungaria about the attractiveness of that land.” This version contains actual witnesses who visited Palestine (another question, whether in reality or as literary characters) and the idea of a safe land route, not the dangerous sea travel. And, finally, we quote yet another version which narrates about...a completely different country. “Listen, o brothers, my advice which I will give you... I arrived to the Turkish land blessed by Lord and filled with all kinds of goods. There I found rest and happiness...There, in the land of Turks we could not complain of anything. We are very lucky: a lot of gold and silver is in our hands. We are not burdened with heavy taxes, our trade is free and unhindered, and the fruits of earth are rich. All is inexpensive, everyone of us lives in peace and freedom. Here the Jews are not forced to wear a yellow hat as a band of shame...Arise ye brothers, girdle your loins, gather your strength and come to us!”²³

Suddenly, we face another Zarfati. His calls to go to Eretz Israel have been forgotten and he writes this letter from Turkey and describes happy life there. We even know where he wrote: Zarfati settled in Adrianople and spent the rest of his life there. One has only to add that our comparison of the texts carried out above forces us to conclude that one can no more speak and write about one letter written by Rabbi Itzhak Zarfati. There were two of them (maybe, even more) and their contents demonstrate at least two facts. First, the attractiveness of Palestine as a place to settle was considerable not in itself, but in comparison with the tribulations suffered by the Jews in Europe. Second, the Holy Land could be reached by land, not only by sea.

By the way, the dangers and troubles that lay in wait for pilgrims were very real ones. For instance, the father of Bar Moses, Isserlein’s pupil, died during his travel.²⁴ In order to somehow alleviate the forebodings of evil felt by those going to travel so far, one of the wise men of that time proposed that a man who died during his travel, or even turned back in the middle, deserve the same rewards and honors as one who completed his travel.

One should not think that only German pilgrims strove to go to Palestine, in particular, to be interred in its earth. For instance, Rabbi Dossa, a Sephardic rabbi, who visited Austrian lands in the first half of the 15th century, testified:

“There is a custom among both Ashkenazim and Sephardim that when they grew old, they go to the Land of Israel, settle there and are interred so that it serves as an absolution of their sins.”²⁵

However, there were those among the German Jews who traveled to the Holy Land for purely commercial purposes. The sources inform on some pilgrims who bought vineyards and orange groves in Gaza for clearly commercial purposes. The competition between old and new settlers, like, for instance when Italian Jews did not hesitate to denounce the new-coming German Jews to the authorities, looked even less attractive. In this respect, the testimony of Rabbi Isserlein himself is very significant. It is contained in his letter to one of his pupils, Joshua Turku [Durku?]. This excerpt deserves to be quoted in full.

“With regard to...you question concerning the ascent to the Holy Land and the Holy City, whether is it laudable for learned men to do so, since, regrettably, young people are not doing this...

You should know that, of course, it is laudable to live in the Land of Israel and especially in the Holy City...But we heard several times that Jews from the West already live there, who are considered to be wild and evil. They have the reputation of informers and persecute the German Jews who are renowned for their piety. More than that. It is difficult to earn one’s living there, and great is the wildness of the Ismaelites. Therefore, anyone [intending to go to Palestine] should weigh his physical state and financial means and to choose the best route for himself...”²⁶

The cited text is impressive in its clarity and concrete character of the bearings given. It strikes one’s eyes that among the young people the idea of pilgrimage was not so popular as would have suited Rabbi Isserlein. Later, it becomes clear that the leitmotif of the letter is not the choice of a route to Palestine, like it was in Zarfati’s case, but life itself in that land. And the main threat to those who had settled there was not from the Moslems and Christians but from the Jews themselves. Those “evil” and “wild” of them who had gained firm positions in Palestine by the 15th century, were precisely the Italian Jews who arrived there several centuries before.

The threat from the “Ismaelites” is completely understandable. It is also understandable that not many among the young scholars were willing to start a long and dangerous journey. The most striking in the letter is the awareness of the Europeans about the difficulties that awaited the future

immigrants. This could be explained by the connections by correspondence of r. Isserlein and his circle and by the fact that in the early 15th century (regrettably, we do not know the exact date), traveling to Palestine had become a topic of the day. In any case, it is obvious that the idea of pilgrimage to Palestine during the period under consideration long ago had ceased to be an abstract concept and transformed into a feasible enterprise.

Obviously, we do not have sufficient data for a definite judgment about the concepts of Palestine and the ways to visit it, which had been formed in Jewish minds. Therefore, it is tempting to pose the question: what was life in Palestine like from the “other end,” in the opinion of the Jews who already arrived there and even had lived for a period of time. Fortunately, we have such an opportunity — memoirs of an Italian Jew who settled in Eretz Israel in the last quarter of the 17th century and lived there for twenty-five years (1677-1702) are available to researchers. A Raphael Angelo who in Israel called himself Refael Mordekhai Malki left a considerable literary legacy. In recent years it became the subject of an extensive and brilliant monograph by Minna Rozen who was first to appreciate Malki’s role in the history of Jewish culture.²⁷

M. Rozen has written a multifacetous work. It gives one an opportunity to get acquainted with economic and political conditions of life in Jerusalem, where Malki settled, with chaos and anarchy that reigned in that society, with the relations between the Jewish community in the city, the Moslem circles and the Ottoman authorities, with the organizational and financial structures of the community and with its property and social hierarchies. The abundance of material makes these chapters an excellent illustration of the Jewish society in Palestine at the end of the 17th century.

No less interesting is the analysis of life of Malki himself, his relations with the environment, his medical activities and collisions in his life.

And, of course, the most impressive section of Rozen’s book is that devoted to her analysis of Malki’s spiritual world. He was of the most educated people of his time (he was fluent in Hebrew, Latin, Italian, Spanish and Portuguese), a physician, geographer and astronomer. The analysis is very expressive. The corresponding chapter of Rozen’s book is entitled “Seeds of the West in Soil of the East.” It portrays difficulties met by Mordekhai Malki in Jerusalem. One of them was of deeply inner character: Malki was an *anus*, “new Christian,” Marrano, and his former Christian convictions

co-existed in his soul with the religious outlook accepted and grown up in Israel. In order to characterize this co-existence, Rozen gives in the final part of her book an imaginative comparison. She recalls to the reader an illustration to the Bible by Gustav Dore on a biblical story of Jacob's wrestling with an angel. As is known, the struggle was won by Jacob who from that time became Israel. This victory makes it possible for Rozen to conclude her narrative on Malki as follows:

"Malki's battle lasted a lifetime. Every day, and each night, his name, his image and identity were the object of renewed struggle."²⁸ It is difficult to renounce the thought that not only Mordekhai Malki was fated to have such a destiny.

Notes

¹ At present, I do not attempt to discuss ethnic differences of peoples living in these lands, to demarcate the borderline between the stream of German colonists who moved from the north to the principalities in the Alpine foothills and the stream of Slavic population. For the latest research on this topic, see B. Grafenauer. *Oblikovanje severne slovenske narodnostne meje*. Ljubljana, 1994.

² The most exhaustive publication on this subject is *Gradivo za zgodovino Maribora*, (ed. J. Mlinarič). Vol I-X. Maribor, 1975-1984. See also J. Mlinarič. *Zbirka listin 1246-1865*. Maribor, 1987; B. Otorepec. *Gradivo za slovensko zgodovino v arhivah in bibliotekah Vidma (Udine) 1270-1405*. Ljubljana, 1995.

³ J. Mlinarič. "Mariborski mestni sodniki." IN: *Časopis za zgodovino in narodopisje*. Letnik 54. Nova vrsta 19. Maribor, 1983, I-II, s. 29-54; J. Mlinarič. *Mariborski zidje v zadnjih desetletjih pred izgonom iz mesta, njihov izgon in sledovi*. Maribor, 1996; V. Valencič. *Židje v preteklosti Ljubljane*. Ljubljana, 1992.

⁴ *Medieval Jewish Communities in Central Europe and Their Cultural Heritage*. Maribor, 16-19 Oct. 1997. The symposium saw a number of brilliant presentations, see W. Brunner. "Geschichte der Juden auf dem Gebiet des heutigen Bundeslandes Steiermark im Mittelalter; W. Wadl. *Geschichte der Juden in Kärnten im Mittelalter*, etc.

⁵ M.D. Angel. "The Responsa Literature in the Ottoman Empire as a Source for the Study of Ottoman Jewry." IN: *The Jews of the Ottoman Empire* (ed. A. Levy). Princeton, Washington, 1994, pp. 669-686.

⁶ A. Shmuelevitz. *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries*. Leiden, 1984, p. 188.

⁷ Maribor. In *Encyclopedija Slovenije*. sv. 4, pp. 400-401; J. Mlinarič. "Maribor od zacetkov do sredine 18. stoletja." IN: *Maribor skozi stoletja. Razprave*. I. Maribor, 1991, pp. 147-177.

⁸ H. Graetz. *History of the Jews*. Philadelphia, 1956, vol. IV, pp. 302-303.

⁹ *Evreiskaia entsiklopediia*. St. Petersburg, vol. 8. cols. 432-434; *Encyclopedia Judaica*, vol. 9, cols. 1079-1081.

¹⁰ H. Schulsinger. "O pravnom i gospodarskom zhivotu Jevreja u Staierskoj, Koruskoj i Kranskoj, god. 1371-1496." IN: *Jevrejski Almanah*. Vrhac, II, 1925-1926, pp. 106-117; IV, 1928, pp. 128-137; V, pp. 87-110. Regretfully, Schulsinger's paper which was published in Serbo-Croatian language by

a provincial publisher remained forgotten for many years. Sh. Eidelberg who wrote a work on r. Isserlein also was unaware of it.

¹¹ Sh. Eidelberg. *Jewish Life in Austria in the XVth Century as Reflected in the Legal Writings of Rabbi Israel Isserlein and His Contemporaries*. Philadelphia, 1962.

¹² For recent literature, see Iu. L. Bessmertnyi (ed.). *Chelovek v krugu sem'i. Ocherki po istorii chastnoi zhizni v Evrope do nachala Novogo vremeni*. Moscow, 1996.

¹³ *Encyclopedia Judaica*, vol. 9, col. 1080.

¹⁴ Sh. Eidelberg. *Jewish Life*, passim.

¹⁵ *Evreiskia entsiklopediia*, vol. 8. col. 433.

¹⁶ According to the 15th century German commentators, the term *Terumat ha-Deshen* is derived from the procedure of the collection of ashes left after a ritual sacrifice. See *Entsiklopedia Havai vemasoret beyahadut*, vol. 2, Tel Aviv, 1970, p. 852. I would like to thank G. Zhakov for this explanation.

¹⁷ Sh. Eidelberg. *Jewish Life*, p. 77, note 107.

¹⁸ Idem, p. 109.

¹⁹ H. Schulsinger. "O zhivotu Jevreja." IN: *Jevrejski Almanah*, god. V. Vrhac, 1928, pp. 99-100.

²⁰ Sh. Eidelberg. *Jewish Life*, pp. 35-36.

²¹ E. Benbassa, A. Rodrigue. *The Jews of the Balkans. The Judeo-Spanish Community 15th to 20th Centuries*. Oxford, Cambridge, 1995, p. 4.

²² St.J. Shaw. *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*. New York, 1991, pp. 31-32.

²³ Ibidem, p. 32. Citing these texts, Shaw failed to notice that there were **two** letters. He only remarked that the "last excerpt is more emotional in tone."

²⁴ Sh. Eidelberg. *Jewish Life*, p. 102.

²⁵ Ibidem, p. 104.

²⁶ Ibidem.

²⁷ M. Rozen. *Jewish Identity and Society in the Seventeenth Century: Reflections on the Life and Work of Rafael Mordekhai Malki*. Tübingen, 1992.

²⁸ Ibidem, p. 155.

Four Treatises on Jews in Carniola and in Ljubljana in the 19th Century

For this short presentation of the philosophy of the Carniolian and above all the Ljubljana merchants in the 19th century, and other individuals who were convinced they had something new to say, I chose - at least by my opinion - the most neutral texts. Articles in daily newspapers published in Carniola regardless of what political cast they were, deserve separate treatment, although I doubt the picture of the Carniolians would for that reason be any different.

The relation towards Jews and other foreigners in Slovene literature is partly presented in an article by Igor Grdina, *The Image of a Jew in Kronika, Magazine for Local History*, No. 27 from 1989.¹

Four treatises presented here are chiefly about economic circumstances. The reaction of Slovenes, in particular Carniolians, to the economic challenges which the second half of the 19th century brought and which they mainly could not handle (it would suit them if they could put the blame for their misery on anyone else) is indirectly presented.

Contributions that were published up to World War I repeat in 20-year periods and were written by very different people. Some of the authors had academic education, one was a lawyer and amateur historian, another a historian, the next an office clerk and the fourth a lawyer with interest in economic history.

By Maximilian's Edict Jews were to leave Carniola and Ljubljana. That did not mean they stopped trading in the area. It is true Jews were no longer allowed to live permanently in Carniola and in Ljubljana. They resided in the Goriško region (Gorizia) and in Triest. In Carniola and in Ljubljana

Jews had their representatives. They were allowed to be present on bigger markets, which usually took place twice in a year. Selling goods from door to door was forbidden to them.² All the time, to the beginning of the 19th century, Jews appeared in Carniola and in Ljubljana chiefly as merchants, although they dealt with money-matters as well.

In some periods Jews stayed in Carniola for several months. Particularly after 1781 (16th May) when by Order of the Emperor Joseph II restrictions considering economic and political activities of the Jews were abolished. Yet they were not allowed to settle permanently. Despite the liberalisation of conditions the Emperor did not allow Jews to interfere in trade which was the monopoly of the state. Thus he for example did not allow Jews to trade with salt. The same prohibition repeated in the 19th century. The Emperor's Order brought confusion into the Ljubljana municipal council. The governor had to affirm that the intention of the Order was not to settle Jews in town or in the province but only to improve their situation where they were permanently settled. This explanation was then truly followed in Carniola.³

Napoleon's wars and the formation of Illyrian Provinces brought novelities to our country. Abraham Heimann with his nephew Simon came to Ljubljana in 1809 as a supplier of the Great army. After a few months Abraham's Brother Moses joined them. They were the first Jews who after a few years settled permanently in Ljubljana.

The decline of Illyrian Provinces and the Austrian restoration gave the municipal council in Ljubljana the courage to make an attempt of trying to get rid of the Heimann family. But that was a hard nut to crack. The family defended themselves with all legal means and remained in the town. The municipal council achieved with the conflicts and complaints about the Heimann family to higher authorities only that settling other Jewish merchants in town was hindered. In that they were quite successful.⁴ The "Dawn of Nations", that is the 1848 revolution, did not bring to Carniola and into the municipal council of Ljubljana any mildness in the relation towards Jews. Of the whole Carniola Jews were most numerous in Ljubljana. Some statistics: in 1880 there were 26.284 inhabitants in Ljubljana, 74 of them were Jews while in Carniola there were 481.243 inhabitants and 96 of them were Jews. In 1910 Ljubljana had 46.630 inhabitants, 116 of them were Jews and Carniola had at that time 525.925 inhabitants, of those 146 Jews.⁵

It was only in the second half of the 19th century when writing about Jews became more frequent. The majority of authors researched above all the events up to the expulsion of Jews from the province.

In 1866 Avgust Dimitz published in *Laibacher Zeitung* a treatise *Die Juden in Krain* (Jews in Carniola). Dimitz (1827-1886) was by education a lawyer. He was employed at the financial direction in Ljubljana. He was active in the Historical society of Carniola. He published numerous articles on political, cultural, church and local history. His most extensive text is his work *Geschichte Krains von der ältesten Zeit auf das Jahr 1813* (The History of Carniola from Antiquity to the Year 1813). For his research he used archival sources which until then were never so thoroughly examined. From those sources he took material for his dissertation *Die Juden in Krain* (Jews in Carniola) which he published in three parts. As he was editor of the *Laibacher Zeitung*, which was a semi-official newspaper and was issued between 1783 and 1918 he could afford to do so. In his dissertation Dimitz tried to be as objective as possible and not be imposed upon different opinions and prejudices. In the first part Dimitz gave a condensed presentation of the Jewish history and Jewish settlement in Europe. In the second one he focused chiefly on the events in the Middle Ages and on the fate of Jews in Carniola in that time. As a source he cited the work of Janez Vajkard Valvasor *Slava vojvodine Kranjske* but he was very critical towards the author and his conclusions. In the third part he dealt with the time from the end of the 18th century to his contemporary days. That part is mainly about the fate of the Heimann family who came to Ljubljana during the Illyrian Provinces. Dimitz described all the trouble and obstacles against which the family successfully fought. The basis for the third part was a family diary. In Valenčič's opinion, this treatise was an answer to the stubbornness of the municipal council in 1895 in forbidding the Jews to settle in Ljubljana.⁶

In 1885 Dr. Josip Vošnjak (born in 1834 in Šoštanj, died in 1911 in Visole near Slovenska Bistrica) published in *Letopis Matice slovenske* (The Chronicle of The Slovene Literary Society) an extensive treatise on social problems. Dr. Vošnjak was by formal education a physician and otherwise a politician and writer. As a politician he was interested in economic problems. Thus he published in 1885 a dissertation "Social Problematic and the Peasantry". In it Vošnjak reflected on the causes for social injustice which the workers and peasants experienced. As he focused on Slovene circum-

stances it is understandable that he dealt above all with the problem of failing of the peasantry on Slovene territory. In his 93 pages long, fairly objective dissertation that is not lacking naive elements, Vošnjak tried to explain the universal economic events. As one of fundamental reasons for all evil he considered the Jewish capital which to his opinion reached into all pores of living, from economic activities to media and culture. By Valenčič's opinion Vošnjak caught this anti-Jewish disposition during his study in Vienna as Jews were at that time on the territory of Slovenia so few he could hardly have had chances to meet or even know any.⁷

The next year, in 1886, Josip Apih (born in 1853 in Zapuže near Radovljica, died in 1911 in Klagenfurt) decided to research the Jewish problem. Apih was a historian. He studied in Vienna where he had Knafelj's scholarship. He got his first job in Moravia, after that at the Teacher's College in Klagenfurt in 1892. Apih published works and treatises mainly dealing with Slovenes and their history in the 19th century. The Chronicle of the Slovene Literary Society published in 1886 his 60 pages long treatise *Jewry*. The Slovene Literary Society was founded in 1864. It was a Slovene publishing, scientific and cultural society. Apih plotted his article very ambitiously. In it he tried to present Jewry in the frame of European events and to answer the question what antisemitism was. In doing so he digressed to a very slippery ground which he did not master. The introduction and the first chapter in which the author explained Jewry from a historical and religious regard are from the 19th century point-of-view fairly objective. The picture is more complicated in the chapter "The Physics of Jewry", which is one of the longest. There he fully went into antisemitism; today we could say racism. Various combinations of statistical data and the results of the then anthropological science were a marvellous mixture that formed the mentioned chapter and out of which all the evil could later originate. At the same time that chapter is an interesting picture of nations amidst which Jews settled. Not being aware, the author gave a rather unpleasant image of Jews. But the conclusion was "those others are to blame for everything". From the chapter "The Reproduction of Jews" we can sense fear before numerical superiority of the Jewish people.⁸

For a contemporary reader the dissertation is interesting above all because of its contradictions combined with straightforward anti-Semitism. On the one hand the author described the abilities of Jews for some profes-

sions, praised their family life and thriftiness, and on the other he reproached them for all the mentioned. He also reproached Jews for not being concerned with agriculture and various trades and at the same time forgot Jews were forbidden such activities. The article was, as already mentioned, conceived too ambitiously. Numerous data do not contribute to its credibility.

After 20 years, in 1906, another treatise on Jews was published in the "Anthology of the Slovene Literary Society". Janko Kessler-Podgorjanski (1874-1926), a clerk at the municipal council in Ljubljana, translator and writer, published his treatise *Jews in Carniola* (a cultural-historical study). In his own way he tried to present Jewry to the readers. In the introduction Kessler-Podgorjanski wrote about the Jewish history, then he focused onto circumstances in Carniola. In describing medieval conditions the author rather uncritically relied on Valvasor. Thus, for that period Dimitz's text is definitely better. The majority of this treatise is devoted to the 19th century. Kessler-Podgorjanski too mentioned the Heimann family and their problems. He described their problematic and the reaction of the merchants in Ljubljana and of the municipal council of Ljubljana on the basis of particulars he took from the official papers of the municipal council. That part of his work is a welcome supplement to Dimitz's one.

In 1814 the municipal council of Ljubljana received a letter from the superintendent for Carniola in which he asked for an explanation on the situation concerning Jews in Ljubljana and in Carniola. To answer his question was easy as there were at that time in Ljubljana only three Jews permanently settled, two of the Heimann family who owned a bank and a store, and Samuel Kunz, professor of mathematics at the Lyceum.

The district office ordered the Heimann brothers to leave Carniola by September 1814. With that order the conflict between the Heimann family and the municipal council began. The two brothers first achieved an extension of the deadline for their removal. Then they made a complaint to a Higher court. As they did not receive an answer, Abraham and Moses left Carniola. Their nephew Simon who managed the company "Heimann Brothers" stayed in Ljubljana. In 1817 it was decided by the Highest decree that the Heimann family could stay in Carniola, that is in Ljubljana. The municipal council of Ljubljana was stricken by the decision and tried all possible ways to get rid of the family. When Simon Heimann wanted to set up in business they would cause him trouble. In 1821 the congress of the Holy

Alliance took place in Ljubljana. The Heimann family performed important transactions for the illustrious persons who gathered in Ljubljana at the occasion. During the congress the Jews from Italy (Triest) and other European countries came to Ljubljana. That did not bother the merchants in Ljubljana. When the town calmed down after the congress the provocation continued. Thus when founding the Society of Merchants of Ljubljana they ignored the Heimann family. But Heimann did not allow to be bullied and he succeeded to be accepted as a member. The Heimann family extensively financially supported the newly projected railway Vienna - Triest. Only in 1842 Simon Heimann received a decree from Vienna with which he was allowed to dwell with his legal descendants in Ljubljana. The next year he was given a commercial license.

In 1848 there were three Jewish families in Ljubljana, the family of Moses Heimann, the family of his son Frederic and the family of Simon Heimann. In 1849 the municipal council passed a decision that Jews in Ljubljana were not allowed to buy property and to settle in the Ljubljana community.

During Bach's absolutism the municipal council of Ljubljana had to answer the question on the presence of Jews in town. The answer was that at the beginning of the fifties of the 19th century there were no Jews permanently settled in Ljubljana. When Simon Heimann's daughter died he moved to Vienna; Friderik Heimann already lived there and the family of Moses Heimann have moved earlier. The head of the "Heimann" store and bank had himself baptised, other Heimann's employees did the same. The municipal council still defended the opinion that Jews should not be allowed to settle in Ljubljana. In their arguments they stressed the difference between the Christian and the Jewish religions.

Jewish merchants otherwise were coming to Ljubljana in connection with their business, sometimes stayed for a while. The town always achieved their removal. In 1860 a Jew from Zagreb Josip Schwarz tried to settle in Ljubljana. He arrived there with his family; he was a tailor and taught cutting female dresses. The tailors from Ljubljana made a complaint to the municipal council, as Schwarz did not report his profession and because he was a Jew. The municipal council thus sent Schwarz at the end of 1860 a letter in which they forbade him to work and to settle in town because of his Jewish origin. Again an administrative fight for rights began. The Triest

authorities annulled the decision of the Ljubljana municipal council; the State minister explained in a circular the civil and political rights of members of the recognised religions. The Triest authorities granted Schwarz's complaint and allowed him to live in Ljubljana. The municipal council made another complaint. In the end Schwarz would be given trade permission but in 1861 he decided to return to Zagreb.

The municipal council of Ljubljana persisted and in 1865 brought a decision that Jews were not permitted to settle in town. Only in 1867 when equality of nations and religions was guaranteed by a State Law No. 142, the municipal council of Ljubljana had to cancel all regulations and privileges that restrained the settlement of Jews in town. According to Kessler there were in 1906 twelve Jewish families living in Ljubljana.⁹

In 1992 Dr. Vlado Valenčič (born in 1903 in Trnovo near Ilirska Bistrica) published a book "Jews in the Past of Ljubljana". Valenčič is by formal education a lawyer and an economist. He dealt with the economic history of the territory of Slovenia and with the history of Ljubljana. In his latest book *Jews in the Past of Ljubljana* Valenčič described the period from the first settlement of Jews in Ljubljana to 1941. The book is written on the basis of sources which he knows well as he was for many years employed in the Historical Archives of Ljubljana. His study also comprises all the above mentioned works and other literature.

The first chapter is about the settlement of Jews in Ljubljana, about their life until the exile in 1515. In the second chapter the author described the time from the exile to the beginning of the 19th century. The third chapter is about the mentioned settlement to the year 1867, in the fourth he presented the conditions from 1867 to the beginning of World War II on the territory of the then Yugoslavia. The fifth chapter deals with the most delicate question - the relation of Slovenes towards Jews and antisemitism. In that chapter Valenčič succeeded to describe the state of spirit in Carniola and in Ljubljana in the time from the Middle Ages to 1941. It is interesting that the persecution of Jews from Carniola and Ljubljana was not demanded for religious reasons (as common in other countries). To the Carniolians and merchants in Ljubljana competition on the economic field seemed much more dangerous. After their exile from Carniola they still traded with the Jews and at the same time demanded that Jews should not permanently settle in the country and thus take away their bread. To be better in trade

business themselves never occurred to the Carniolians. The Emperor's Rule from 1781 thus caused panic which cooled fairly soon. But the Ljubljana municipal council was constantly alerted and prohibited any settlement of Jews.

The March Revolution with all its ideas, of which the Carniolians accepted the ones which suited them, coincided with the leaving of the last representative of Jews, the Heimann family from Ljubljana. The municipal council put great effort into preventing any new Jewish family to come to Ljubljana. Fear of competition was more and more obvious, excuses about the religion and race stronger. Valenčič shows clearly that in the negative relation towards Jews all Slovene newspapers were equal, regardless of their political orientation. The negative attitude towards Jews was connected among Slovenes with the fact that they perceived the Jews as associated with the Germans and German-oriented Slovenes. That resistance which underlined the connection between Jews and Germans or the German-oriented elements, was growing stronger from 1867 to the beginning of World War I. Such anti-Jewish attitude continued in the Kingdom of SHS (Serbia, Croatia and Slovenia) and in the Kingdom of Yugoslavia.

By Valenčič's opinion the number of Jews in Carniola and in Ljubljana is not comparable with the opposition they caused. According to the author the reason for such opposition may have its cause in imitating other factors, above all events in Vienna which is partly confirmed in the works of some authors (for example Vošnjak). All Slovene writers dealing with the Jewish problem "caught" antisemitism in Vienna and then forced it into domestic circumstances.¹⁰ It is interesting that the inhabitants of Goriško and Triest were not so negative towards Jews although there were many more Jews there.

Bibliography

¹ Igor Grdina, *Podoba Žida v slovenski literaturi* (The Image of a Jew in Slovene Literature). IN: *Kronika* 37, Ljubljana 1989, str. (pp.) 267-277.

² Vlado Valenčič, *Zidje v preteklosti Ljubljane* (The Jews in the Past of Ljubljana). Ljubljana 1992, str. (pp.) 24-35.

³ *Ibidem*, pp. 40-42.

⁴ *Ibidem*, pp. 43-50.

⁵ *Ibidem*, pp. 50-65; *Special Orts-Repertorium von Krain*. Wien 1884, 1; *Specialortsrepertorium von Krain*. Wien 1919, 1.

⁶ *Slovenski biografski leksikon* 1 (Slovene Biographical Lexicon, Vol. 1), Ljubljana 1925-32, pp. 135/136; August Dimitz, *Die Juden in Krain* (The Jews in Carniola), *Laibacher Zeitung* No. 51, 3rd March 1866; No. 52, 5th March 1866; No. 54, 7th March 1866.

⁷ Slovenski biografski leksikon 14 (Slovene Biographical Lexicon Vol. 14), Ljubljana 1986, pp. 584-587; Josip Vošnjak, Socialni problemi in kmetijski stan (Social Problematic and the Peasantry). IN: Letopis Matice Slovenske (The Chronicle of the Slovene Literary Society), Ljubljana, 1885, pp. 1-92.

⁸ Slovenski biografski leksikon 1 (Slovene Biographical Lexicon Vol. 1), Ljubljana 1925-32, pp. 13-14; Josip Apih, Židovstvo (Jewry). IN: Letopis Matice Slovenske (Chronicle of the Slovene Literary Society), Ljubljana 1886, pp. 1-61.

⁹ Particulars on Janko Kessler-Podgorjanski are available from the card-file at the Slovene Biographical Lexicon. J.K. Podgorjanski, Judje na Kranjskem (Jews in Carniola). IN: Chronicle of the Slovene Literary Society. Ljubljana 1906, pp. 9-149.

¹⁰ Slovenski biografski leksikon 13 (Slovene Biographical Lexicon, Vol. 13). Ljubljana 1982, pp. 324; Vlado Valenčič, Židje v preteklosti Ljubljane (Jews in the Past of Ljubljana). Ljubljana 1992, 110 P.

Имя Само в свете словенских народных песен

Память о купце Само, который, объединив словенцев, мораван, чехов и лужичан в могучий союз славянских племен, сверг аварское иго, сохранилась прежде всего в Хронике франкского автора Фредегара, написанной непосредственно после смерти Само в 658 году. Согласно Фредегару Само происходил из франкского города Сенонаго, не будучи ни франком ни христианином. Когда в 623 году приехал торговать к славянам, сразу же примкнул к ним в борьбе против авар, показав при этом исключительную смелость. Из-за этого славяне выбрали его своим правителем. В 631 году славяне перебили нескольких подозрительных франкских купцов, и когда Сихарий, посланник франкского короля Дагоберта, из-за этого требовал удовлетворения и uznания погчинения франкскому королю, Само предложил только заключение дружбы. Сихарий тогда ответил, что христиане не могут заключать дружбу с языческими собаками.¹

Ругание Сихарием некрещеных славян и их правителя Само наводит на мысль, что за сокращенным именем Само кроется полное имя еврейского купца Самуила.² Судя по записи Янса Эненкеля, появившейся шестьсот лет спустя, не исключено, что Само правил из Вены, ведь в записи приводится сведение, что на месте первого венского храма, посвященного святому Руперту, раньше, стоял гворец языческого основателя Вены.³

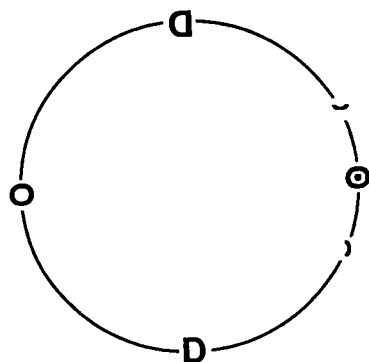
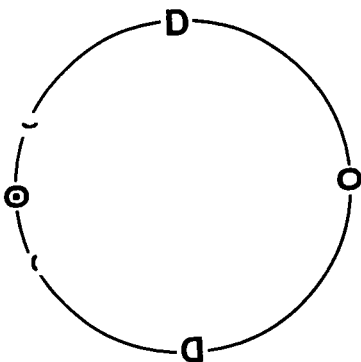
Заслуживает внимания также размещение княжеского камня у Карнского замка и судебного гвухтрона на Госпосветском поле в

Каринтии. Дело в том, что, если смотреть от княжеского камня, этот гвухтрон находится на 12 градусов севернее пункта восхода равноденственного солнца.⁴ Одинаковое отклонение от оси восток-запад имеет также старохристианский храм в Самагере под Пулой в Истрии, что не соответствует положению солнца в 12. 7., в день аквилейского святого Хермагора, как принято считать.⁵ Указанное каринтийско-истрийское отклонение гораздо более соответствует положению солнца в 1. 9., а как раз 1. 9. 623 г., когда начался 14-й год 230-ого девятнадцатилетия еврейского летоисчисления,⁶ якобы и начался переворот Само. В пользу этой даты начала переворота говорит также сплетение словенских народных песней с весенней и осенней, купальской и рождественской основой. Весеннюю основу имеет в соответствии с небесным противопоставлением равноденственного солнца равноденственному полнолунию 623 года в первую очередь песня Иисус размещает апостолов (Jezus razpostavi jogre - SLP 118):

Jezus jogre je postavil
 Na vse štiri te strani
 Svetga Petra je postavil
 Na lepo ravno polje,
 Svetga Janža je postavil
 Na vinograde lepe,
 Svetga Andraža je postavil
 Gor na visoke gore,
 Svetga Miklavža je postavil
 Dol na globoko morje,
 Svetga Tomaža je postavil
 Pa v deželo Indijo.
 Svet Tomaž tako se veri
 Proti svojmu Jezusu:
 “Kaj si mene let postavil,
 Kjer ni videt romarja?”
 “Tiho, tiho, joger ljubi,
 Joger ljubi, svet Tomaž!
 Na svet lepši ni dežele
 Ko dežela Indija:

V Indiji toča ne bije,
 Pšenico dvakrat žanjejo.
 V Indiji ga ni človeka,
 Da b bil hudobnega serca.”

Песня состоит из двух частей. В первой части Иисус размещает всего пять апостолов таким образом, что средний Петр противопоставляется все еще среднему Иоанну, а высокий Андрей низкому Николаю, далекий же Фома на этот раз противопоставлен самому Иисусу, о чем можно судить на основании обширного диалога во второй части. Не лишено значения и то, что святой Николай, который даже не был апостолом, своим словенским именем Миклавж напоминает давнюю богиню Мокошь, которая еще в 980 году в языческом Киеве противопоставлялась богу Перуну.⁷ В свете этого противопоставление между Иисусом и Фомой раскрывается как давнее противопоставление между Хорсом с видом весеннего солнца и Семарглом с видом весеннего полнолуния. Соответственно противопоставление между серпом Петра и чашей Иоанна раскрывается как давнее противопоставление между Стрибогом с видом стоящей убывающей луны и Дажбогом с видом лежащей новой луны, в то время как противопоставление между горой Андрея и морем Николая раскрывается как давнее противопоставление между Перуном с видом высокой первой четверти и Мокошью с видом низкой последней четверти, как показывает левый рисунок:⁸



Пол года спустя рисунок поворачивается направо, когда Сварог с видом осеннего солнца, следящий Перуну с видом высокой последней четверти, схватывается с Мокошью с видом низкой первой четверти за первый грош. Такому Перуну, такому Сварогу и такой Мокоши как раз соответствуют Бог, купец и судья Фома и смерть в песни Посаженная в бочку смерть (*Zaperta smert* - SLP 47):

Tomaž nabija sodec nov
 V ti deželi Indiji.
 Peršla je h njemu bela smert:
 “Tomaž, al daš kaj vinca pit?”
 “Kdor hoče sladko vince pit,
 Mora petice bele štet.”
 “Belih petic ne znam jaz štet,
 Pa vendar hočem vince pit.”
 Tomaž nato se razjezi
 Pa Božjo deklo v sod zmaši.
 Bila je notri leta tri,
 Oj leta tri in mesce tri.
 Bog je Tomažu pošto dal
 “Kam si pa moja deklo djal?”
 Po celem svetu ne zvoni,
 Obene duše v svet raj ni!”

Если смотреть от Шмохора в сторону верховьев реки Зили, можно увидеть, как Фома закупоривает новую бочку в тирольском Иннихене, лежащем 12 градусов севернее пункта захода равноденственного солнца. Ожиданию же считания белых грошей соответствует более чем двухлетняя последовательность белых новолуний до рождественского считания ночных часов 625 года в Долине св. Вида. Дело в том, что рождественское новолуние в этой долине, лежащей к юго-востоку от Иннихена, светит в девять часов над первой, в десять часов над второй, в одиннадцать часов над третьей, в полночь над четвертой, в час над пятой скалистой горой.⁹

Представленное весенне-осеннее противопоставление отражает столкновение календарной традиции, которую славяне получили от

языческих алан, с еврейским счислением девятнадцатилетий. Это счисление составляет последовательность 11 простых лет, имеющих по 12-и лунных месяцев, переплетенная с 7-ю беременными годами, имеющими по 13-и лунных месяцев, а именно с 3-им, 6-ым, 8-ым, 11-ым, 14-ым, 17-ым и 19-ым беременным годом.¹⁰ В рамках 230-го девятнадцатилетия, таким образом, 14-й беременный тринадцатимесячный год начался осенью 623-го года и продолжался до осени 624 года. Хотя славяне Само добавляли еще один лунный месяц не в начале, а в конце весны, как показывает последовательность еще двух купальских песней. Первая песня купальской последовательности - песня Рожденный второй раз апостол (Joger drugič rojen - SLP 49):

Kristus je svoje jogre zbral,
Da jim oznani sveti post.
Potlej jogri rajžajo
Čez en vinograd jagodnat.
Kamer predaleč pridejo
Na eno lepo tratico,
Kristus vzame rutico
Pa jo pogerne na zemljo
“Pljujte ven sline tešče,
Če ste moji jogri še!”
Pervi je pljunil svet Tomaž,
Pljunil je ven slino teščo.
Drugi je pljunil sveti Janž,
Pljunil je ven slino teščo.
Tretji je pljunil svet Andraž,
Pljunil je ven tri jagode.
“Zdaj pa moj joger pred ne boš,
Da ti še drugič rojen boš.”
Andraž se je od njih pobral,
Slovo je žalosten jemal.
Pobral se je na gmajnico,
Nanosil je germadico,
Na štirih voglih jo zažgal,
Sam se v sredo je podal.

Germadica gori svetlo,
 Angelci gor lepo pojo.
 Ko jogri mimo pridejo
 Germadico zagledajo:
 Zagledajo sežgan telo,
 Samo oserčje je celo.
 Oserčje v ruto denejo
 In z sabo ga vzamejo.
 Ko noč perhajati začne,
 Perrajžajo do birtinje.
 Potlej v hišo pridejo
 In malo povečerjajo;
 Kadar pa doli ležejo,
 Oserčja ne odnesejo.
 Hči pa zderžati ni mogla,
 Da bi ga ne pokusila.
 Berž ko ga je pokusila,
 Andraža je začutila.
 Drug dan gor jogri vstanejo,
 Na rajžo se odpravljajo,
 Ruto raz mizo vzamejo,
 Da prazna je, opazijo.
 Kristusa jogri prašajo,
 Kam da je to oserčje šlo.
 Kristus pa reče jim tako:
 "Prepustimo to skerb Bogu,
 Bog že ve, kako stori,
 Da spet Andraža obudi!"

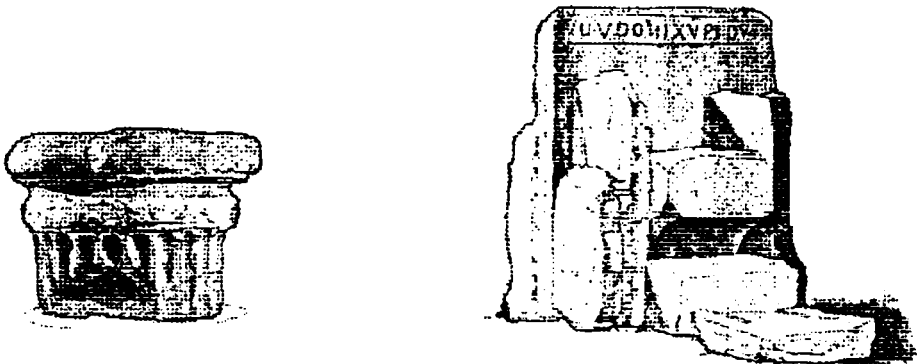
В противовес пяти апостолам в первой весенней и всего одному апостолу во второй осенней песне, в данной купальской песне выступают три апостола. Самосожжению апостола Андрея на этот раз соответствует высокое новолуние над Крестом Андрея (созвездием Ориона), так что сердцевина Андрея в дальнейшем соответствует соседнему созвездию Близнецов. И так как повторное зачатие Андрея явно намекает на повторное зачатие древнего Загрея,¹¹ можно между

Андреем и Загреем предполагать давнего Самогора с видом упомянутых двух купальских новолуний. В пользу такому объяснению говорит песня Молодая Вида и змея (Mlada Vida s kačo - SLP 27) как еще одна песня купальской последовательности:

Mlada Vida proso plela
Jako rano pred zorjami.
Kak od konca plela proso,
Je stepeno našla roso:
“Da bi, Bog daj, moje bilo,
Kar nocoj je tod hodilo!”
H drugem koncu je perplela,
Tam je našla velko kačo.
Tam je našla grozno kačo,
Grozno kačo Zaglavačo:
Kača mela devet repov,
Vsak rep devetero ključov.
Mimo legla gladka steza,
Po njej jezdi mlad študentič:
“Hala, hala, mlada Vida,
Vtergaj ti si drobno šibo,
Vtergaj ti si takšno šibo,
Ki za leto dni je zrasla.”
Mlada Vida vterga šibo,
Ki za leto dni je zrasla,
Ino z šiboj udri kačo,
Grozno kačo Zaglavačo.
Kak lahko jo je udrila,
Z repa ključe ji je zbila.
Ino kača se zllilila,
Se v kraljiča spremenila:
“Hala, hala, mlada Vida,
Kar želela, si dobila.
Bila prosta si devica,
Zdaj pa svetla boš kraljica.”

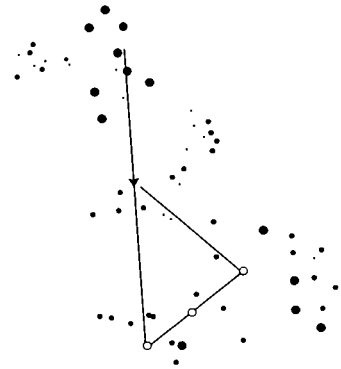
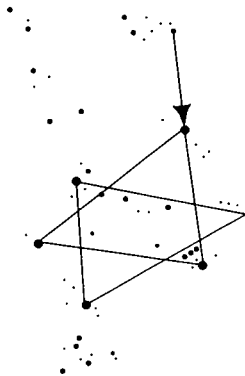
Имя молодой Виды, выступающей в этой песне, является типично южнославянским, так как его западнославянское соответствие звучит как Вита.¹² Западнославянское соответствие же наводит на мысль, что за молодой (=ярой) Видой кроется давняя Яровита,¹³ точно так же, как за качей (=змеей) Заглавачей кроется давний змий Мотовий.¹⁴ Преобразованию же обоих в короля с королевой соответствовала бы давняя пара вия (= витязя, воеводы) Самовия и вилы Самовилы как еще один отзвук имени судьи Самуила.¹⁵ Этому преобразованию как раз соответствует купальское новолуние в созвездии Скорпиона под созвездием Змееносца с разрезанной пополам змеей, на пути от самосожжения Андрея до его повторного зачатия в виде частичного затмения купальского солнца в 24. 6. 624 г.

Этим небесные соответствия не кончаются, так как на положение высокого новолуния над Крестом Андрея указывал хвост Малой Медведицы через шестиконечную печать Саломона с Капеллой наверху и Сирием внизу, с горящим путем купальского солнца, между Альдебараном и Ригелом на правой и Полуксом и Прокионом на левой стороне. И так как Полярная звезда на хвосту Малой Медведицы фактически правила всему небу, левый княжеский камень у Карнского замка являлся аналогией этого правления.¹⁶



Хвост Большой Медведицы же через голову Змееносца шел вслед по низкому пути купальского полнолуния в смысле спасительной Яровиты или же вилы Самовилы, поэтому судебный двухтрон с правой стороны также является аналогией Малой и Большой Медведицы или

соответственно трона на небе, ибо этот двухтрон стоит так, что западный трон обращен в направлении самого северного пункта заката купальского солнца, восточный же трон обращен в направлении самого южного пункта восхода купальского полнолуния, в соответствии с последовательностью указанных двух купальских песен.



Библиография

- ¹ Kurent T. Hipoteza: ali je bil kralj Samo Jud? IN: 2000 (1997)/ 99-100-101. S. 280 и 281.
- ² Habjan V. Mejniki slovenske zgodovine. Ljubljana, 1997. S. 17.
- ³ Dunaj in njegovi Slovenci. Turistični priručnik. Dunaj - Celovec, 1978. S. 12.
- ⁴ Pleterški A. Mitska stvarnost koroških knežjih kamnov. Ljubljana, 1997. S. 4 и 18.
- ⁵ Bratož R. Krščanstvo v Ogleju in na vzhodnem vplivnem območju oglejske Cerkve od začetkov do nastopa verske svobode. IN: Acta ecclesiastica Sloveniae 8. Ljubljana, 1986. S. 60.
- ⁶ Климишин И. с. Календарь и хронология. Москва, 1985. С. 174.
- ⁷ Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого. Том 1. Москва, 1995. С. 209.
- ⁸ Nartnik V. Pogansko bogovje slovanskega vzhoda in zahoda v luči slovenskih ljudski h pesmi. IN: Studia mythologica Slavica 1. Ljubljana - Pisa, 1998. S. 64.
- ⁹ Kralj D. Do zadnjih kozolcev 9. IN: Delo XXXVII (1995)/201. S. 5.
- ¹⁰ Климишин И. А. Указ. соч. С. 171 и 172.
- ¹¹ Matičetov M. Sežgani in prerajeni človek. Ljubljana, 1961. S. 129.
- ¹² Keber J. Leksikon imen. Celje, 1996. S. 484 и 485.
- ¹³ Казанский Н. Н. К этимологии теонима ГЕРА. IN: Палеобалканистика и античность. Москва, 1989. С. 56 и 58.
- ¹⁴ Nartnik V. Zvalno-nezvalna dinamika imen v Brižinskih besedilih. IN: Zbornik Brižinski spomeniki. Ljubljana, 1996. S. 226.
- ¹⁵ Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika III. Zagreb, 1973. S. 593.
- ¹⁶ Nartnik V. Smisel napisov na koroškem Vojvodskem prestolu. IN: Nova Atlantida 1996/III. S. 135 - 136.

Croatian Names of Hebrew Origin

Croatian anthroponymy, like the anthroponymies of most European nations, abounds in antroponyms of Hebrew origin. Most of these names have entered the Croatian anthroponymic system from the Bible, i.e. through the influence of Christianity. The mediating language was mainly Latin and occasionally Greek, which is reflected in the phonemic realization of these names, as the mediating languages first adapted Hebrew names to their respective phonemic systems.

Certain Hebrew names entered the Croatian name fund owing to the contacts between the Jewish communities in Croatia and their non-Jewish neighbours. Some of the recorded names could be ascribed to trends in fashion, because they were given to children after the names of some characters from novels or films, or after some famous actors, singers, sportsmen, etc.

Some of the Hebrew names commonly used by the Croats are very frequent and are still very frequently given to babies (e.g., *Baltazar, Danijel, Emanuel, Gabrijel, Ilija, Ivan, Jakov, Josip, Matej, Matija, Mihael, Paskal, Rafael, Šimun, Tadija; Ana, Dalila, Dalida, Debora, Elizabeta, Estera, Eva, Judita, Magdalena, Marija, Rebeka, Ruta, Sara, Suzana, Tamara*).

These names owe their frequency to the fact that they were originally names of some prominent people from the period of the creation of Christianity. There are no data as to the frequency of a name in a particular language, nation or state, so that their frequency can be taken just as a relative and estimated value. However, it can rightly be ascer-

tained that in Croatian some names are very frequent: *Ilija, Ivan, Jakov, Josip, Mihovil; Ana Magdalena, Marija*, while others are less so: *Gabrijel, Baltazar, Danijel, Matej, Paskal, Rafael, Šimun, Tadija; Elizabeta, Eva, Judita, Ruta, Suzana*, and some are downright rare. There are differences in frequency between languages and nations as well: *Eva, Judita* and *Suzana* are much less frequent among the Croats than among the Czech, where they are quite common feminine names. The causes of such occurrences are various and should be investigated separately.

The majority of the names originating from the Hebrew name fund are old, dating from the first centuries of the existence of this people. Their origin, formation and motivation generally reflect the customs of these times and areas, as can be observed in other nations as well. They were single words, syntagms or clauses through which parents expressed their wish for their child to be what the name suggested. The number of people that need to be given a name in order to be identified in a community has always exceeded the number of names available. To remain without a name, i.e. nameless, equalled being nobody and nothing. A name not only identified a person, but also legalized them, signalled to the other the person's existence.

The anthroponymy of European nations lists some 150 personal names of Hebraic origin. The number of derivatives is much higher. The same applies to the Croatian antroponymy.

What is the formative structure of Hebrew names? What were they motivated by at the time of their creation? To what extent are the bearers of these names conscious of that motivation?

According to their motivation, Hebrew names can be classified into several groups.

Most Croatian names of Hebrew origin derive mainly from clauses that were already in Hebrew condensed into motivationally non-transparent forms, some derive from syntagms, and only a few from monolexemes. According to the origin from which they were taken first into Greek or Latin, and subsequently into Croatian, most of them are theonyms, or onyms that have a name of a god in their basis, expressed directly or with a figurative meaning.

Names in the Croatian antroponymic system are mostly theonyms from the Old and the New Testament; names from other sources are

relatively scarce. Most of these theonyms have a god's name in their basis: some of them have the general god's name (*El*) in their structure: *Arijel, Astrijel, Danijel, Eleazar, Elizabeta, Elizej, Emanuel, Ezekijel, Gabrijel, Ilija, Izmael, Izrael, Joel, Jonel, Lazar, Mihael, Misael, Natanael, Rafael, Samuel*. In most of them the name-forming component *-el-* has remained phonetically unchanged, apart from the regular shortening of the phoneme /e/, in 15 names it appears at the end, and in 5 at the beginning. In the name *Lazar* the initial phoneme /e/ has been dropped, while in *Ilija* it was substituted by the phoneme /i/ already in Greek, the mediating language. From the 20 names listed all are men's names except *Elizabeta*. Some of these are fairly frequent and popular among people because of the importance and popularity they have in the Christian world (e.g. *Danijel, Emanuel, Gabrijel, Ilija, Lazar, Mihael, Rafael*). Some of them served as motivation for the corresponding women's names (e.g. *Danijel* → *Danijela, Emanuel* → *Emanuela, Gabrijel* → *Gabrijela, Ilija* → *Ilijana, Mihael* → *Mihaela, Rafael* → *Rafaela*). The remaining masculine names are seldom used for derivation of feminine names.

The names belonging to the second group contain the name of *Jehovah*, literally 'the god above all gods, the god of gods', in their basis. The name *Jehovah* generally occurs in its shortened and altered forms in Hebrew names (*Yah, Yahu, Yoh, Yehoh, Yaha*): *Ananija, Ezra, Ezekijel, Ilija, Ivan, Izaija, Jakov, Jeremija, Jezus, Joakim, Joel, Jonatan, Josip, Jozua, Juda, Judita, Matej/Matija, Mihael, Zaharija*. All of these 20 names contain the name-forming component *Jehovah* in altered phonemic forms /ja/, /je/, /jo/ and /ju/, the origin of which has been established after their etymological analysis. Out of these, the following are frequent in the Croatian anthroponymy: *Ilija, Ivan, Jakov, Josip, Matej/Matija, Mihael*. Some are frequently motivation for derivation of corresponding feminine names: *Ilija* → *Ilijana, Ivan* → *Ivana, Josip* → *Josipa, Mihael* → *Mihaela*.

Some names contain both theological components (*El* and *Jehovah*), e.g.: *Ilija* (← *Eliyyahu*), *Joel* (← *Yehohel*), *Mihael* (← *Mikhayahel*).

The motivation of most Hebrew names can be expressed by a clause: *Arijel* → God is fire, *Danijel* → God is judge, *Eleazar* → God has helped, *Elizej* → God is with us, *Elizabeta* → God is oath, *Ezra* → God helps, *Ezekijel* → God strengthens, *Gabrijel* → God is strength, *Ilija* → God is

Jahve, *Ivan* → God is merciful, *Izmael* → God has conceded, *Josip* → God has multiplied, *Rafael* → God has cured. In a lesser number the motivation has been expressed by a syntagm: *Arijel* → God's flame, *Gabrijel* → God's man, *Izaija* → God's salvation, *Jakov* → God's trail, *Samuel* → God's name. The smallest group consists of names motivated by a monolexeme: *Debora* → bee, *Jona* → dove, *Lea* → cow, *Rahaela* → sheep, *Rebeka* → net, *Suzana* → lily, *Tamara* → palm. Rare are the names motivated by terms used for animals, plants or objects, as well as some other concepts that are too rare to be classified under a common heading: *Estera* → star, *Ezav* → hairy, *Hana* → merciful, *Karmela* → hill, *Mojsije* → child, *Naum* → comforter, *Noa* → rest, *Noema* → graciousness, *Ruta* → young woman, *Sara* → princess, *Saul* → asked for, *Simeon* → conceding, *Toma* → twin.

In most Hebrew names the basic word is Hebrew in origin, and only very few of them have elements borrowed from a neighbouring language (Aramaic, Phoenician, Assyrian, Babylonian). These names were probably created in the system of another language and were then borrowed by Hebrew and adapted to it at all levels (phonological, prosodic, morphological). These names are as follows: *Abdon*, *Amon*, *Aron*, *Baltazar*, *Barnaba*, *Bartolomej*, *David*, *Estera*, *Magdalena*, *Marija*, *Matija*, *Mirjana*, *Tadija*, *Toma*. The origin of these names is mostly Aramaean, a language with which Hebrew was in close contact. The names having the component *-bar-* originate from Aramaic, in which this word means son (*Barnaba*, *Bartolomej*), corresponding to the Hebrew *ben* (e.g.: *Benjamin*).

Ester is a Hebraic variant of the Persian name *Sitareh* (Pers. *sitareh* - star). *Baltazar* originates from Mesopotamia, most probably from the Babylonian language, it has the name of the god *Bal* in its basis. Literature also suggests Hittite origin: though possible, it is hard to prove due to the inadequate knowledge of the system of that language. The name *Mojsije* probably originates from the old Egyptian word *nesu* that meant 'child'.

There are no names of Arabic origin in the Hebrew anthroponymic system, because at the time when Hebrew names were formed, the Arabic language was not yet fully established - it gained importance only with the occurrence of Islam. On the other hand, there are some Hebrew names that have entered the Arabic anthroponymic system of Croatian Muslims either from Turkish or directly from the Koran: *Abdon* → *Abdulah*,

Abraham → *Ibrahim*, *Adam* → *Adem*, *Ana* → *Hana*, *David* → *Daut*, *Ilija* → *Alija*, *Izak* → *Isak*, *Izmael* → *Ismail*, *Jakov* → *Jakub*, *Josip* → *Jusuf*, *Mojsije* → *Musa*, *Ejub* → *Job*, *Eva* → *Hava*, *Salomon* → *Sulejman*.

Apart from a rare individual, today's bearers of these names are unaware of their motivation. Namely, only an occasional *Debora* will know that her name was motivated by the Hebrew word *deborah* meaning 'bee', or a *Tamara* that her name originates from *tamar* meaning 'palm', or else a *Rebeka* that her name was motivated by *ribhqah* meaning 'net'. This is even more true of the names that have a syntagm or a clause in their basis.

The Hebrew names currently existing in the Croatian anthroponymic system entered it a very long time ago, mainly through Latin and in some cases from Greek. These names have been incorporated into the Croatian linguistic system and have been well adapted to it at all linguistic levels, with occasional problems occurring at the prosodic or morphological levels only. A comparison of original Hebrew names and their derivations in Croatian reveals great differences at the phonological level, sometimes so big that it is hard to recognize the Hebrew phonemic basis in the latter. Since Hebrew and Croatian languages have never been in direct contact, there is no need to discuss the adaptation of Hebrew names at the phonological level. Some Hebrew names have undergone significant phonemic changes: *Eliyyahu* → *Ilija*, *Yehohanan* → *Ivan*, *Mikhayahel* → *Mihael*, *Šošanah* → *Suzana*, but in most of them the Hebrew phonemic construction is recognizable. The mediating language, Latin in this case, is accountable for this fact.

Had there been direct contacts between the two languages, the prosody of some names of Hebrew origin would no doubt be somewhat different. As a rule, Hebrew names are prosodically marked on the last syllable, the quantity and quality of which can vary: there are shifts and changes of the place and kind of stress. Standard Croatian does not accept length in the pre-stressed syllable (frequent in Hebrew) and tends to shorten it. In addition, as already mentioned, the prosody of Croatian names of Hebrew origin reflects the influence of the mediating language. As a result, there are prosodic variants of the same name: *Àrijel* and *Arijel*, *Àstrijel* and *Astrijel*, *Èmànuel* and *Emanüel*, *Ezèkijel* and *Ezekijel*, *Gàbrijel* and *Gabrijel*, *Izrael* and *Izràel*, *Ìsmael* and *Ismàel*, and so on. Some names

have paroxytone rather than proparoxytone realization: *Elizej* and *Èlizej*, *Izmàel* and *Ìzmael*, *Mihàel* and *Mihael*, *Misàel* and *Misael*, *Natanàel* and *Natànael*, *Rafàel* and *Ràfael*, with one exception: *Dànijel* and *Danijel*. All those name containing the name-forming component -el- could be prosodically standardized with the compulsory paroxytone short ascending accent, even in the case of *Danijel*. In feminine words motivated by such masculine names the paroxytone short ascending accent occurs as a rule, differing from the corresponding masculine form in its position: *Emanüel* → *Emanuèla*, *Gabrijel* → *Gabrijèla*, *Mihàel* → *Mihaèla*, *Rafàel* → *Rafaèla*, *Danijel* → *Danijèla*. The remaining names are prosodic variants as well: *Àbel* and *Ábel*, *Àbner* and *Ábner*, *Àksel* and *Áksel*, *Ámos* and *Âmos*, *Äna* and *Âna*, *Árön* and *Aron*, *Bàrnaba* and *Barnàba*, *Benjàmin* and *Bènjamin*, *Éden* and *Èden*, *Èleazār* and *Eleàzār*, *Elizabèta* and *Elizabēta*, *Èva* and *Ěva*, *Ìzak* and *Īzāk*, *Jàkov* and *Jäkōv*, *Joàkim* and *Jòakim*, *Judita* and *Jüdita*, *Magdaléna* and *Magdälēna*, *Mèlkior* and *Melkiōr*, *Müsa* and *Mûsa*, *Säva* and *Sáva*, *Seràfīm* and *Seràfim*, *Simeōn* and *Simèōn*, *Süzana* and *Suzàna*. It can be concluded that most Croatian names of Hebrew origin are prosodic variants.

The Croatian fund of official names contains very few names ending in the vowel-a. This ending lists them in the e-type declination that is typically feminine. The fact that a great part of the 150 Hebrew names end precisely in this vowel creates some misunderstandings in communication and identification of a person, because it is difficult to say whether *Màtija* is a male or a female: in Croatian this can be both a masculine and a feminine name. The same holds for the following names: *Ananija*, *Arimateja*, *Barnaba*, *Ezra*, *Ilija*, *Izaija*, *Jeremija*, *Jona*, *Jozua*, *Juda*, *Malahija*, *Manasija*, *Matija*, *Noa*, *Sava*, *Šemaja*, *Tadija*, *Tobija*, *Toma*, *Zaharija*. Other names have a distinct morphological sign for masculine or feminine form: *Danijel*, m. - *Danijela*, f., *Ivan*, m. - *Ivana*, f., *Josip*, m. - *Josipa*, f., etc.

Some Hebrew names are very rare in Croatian and consequently have few derivatives. The names that are highly frequent in the Croatian antroponymic system can have a variety of derivations owing to their long-term and frequent use, at times as many as a hundred. The following names belong to this group: *Ana*, *Baltazar*, *Bartolomej*, *Danijel*, *Gabrijel*, *Ilija*, *Ivan*, *Josip*, *Marija*, *Matija*, *Mihael*, *Šimun*, *Tadija*, *Toma*.

Shortening of these names are frequent, as well creation of new names through suffixation: for example, Ivan has given rise to: *Iva, Ivac, Ivač, Ivača, Ivačko, Ivad, Ivadija, Ivaja, Ivajda, Ivajko, Ivak, Ival, Ivalj, Ivanac, Ivanaga, Ivanaš, Ivanča, Ivančec, Ivanček, Ivančil, Ivančin, Ivančina, Ivančir, Ivančok, Ivančuk, Ivanda, Ivandija, Ivandža, Ivanec, Ivanek, Ivaneš, Ivaneša, Ivaneta, Ivaneža, Ivanic, Ivanica, Ivanina, Ivaniš, Ivaniša, Ivanko, Ivanoš, Ivanta, Ivanuš, Ivanuša, Ivanjča, Ivanja, Ivanjiš, Ivanjko, Ivas, Ivasko, Ivaš, Ivaško, Ivat, Ivaz, Ivčac, Ivčana, Ivče, Ivčec, Ivec, Ivček, Ivčeta, Ivčez, Ive, Ivec, Iveč, Ivek, Ivel, Ivelja, Iven, Iver, Ivesa, Iveš, Iveško, Iveta, Ivez, Iveža, Ivica, Ivič, Iviček, Ivinac, Ivina, Ivinjak, Ivir, Ivis, Iviša, Ivka, Ivkan, Ivkanac, Ivko, Ivkoš, Ivna, Ivo, Ivoje, Ivok, Ivos, Ivoš, Ivoško, Ivota, Ivrla, Ivša, Ivšac, Ivšak, Ivšan, Ivšek, Ivul, Ivur, Ivuša, Ivuško*. These are just some of the names that have been created by various shortenings and suffixations of the proper name Ivan. All of them served in turn as motivation for surnames as well.

In conclusion, numerous proper names and their even more numerous derivatives, both proper and family names, existing in the Croatian anthroponymic system have been confirmed to be of Hebrew origin.

Antisemitizem v drami »Herman Celjski« Antona Novačana

Na začetku je treba izpostaviti dve dejstvi, ki se neposredno dotikata obravnavane teme. Poglavje »Židovstvo in slovenska literatura« sodi med eno od najmanj obdelanih področij t.i. »kulturološke sfere«. Razlog seveda ni, kot bomo pokazali v nadaljevanju, samo v pretežno negativnem odnosu do Židov in židovstva, marveč tudi v širšem kontekstu slovenske ksenofobije, ki pa je posledica določenih »objektivnih« zgodovinskih dejstev in je nikakor ne moremo, po dolgem in počez, pripisati »karakterju narodne duše«. Povsem jasno je, da si, ne glede na izkušnje holokavsta iz druge svetovne vojne, noben moderna in civiliziran narod ne želi razpravljati o tako temnih plateg lastne zgodovine, kot je pretežno negativno razmerje do Židov in židovstva. Vendar je na dlani, da je treba vprašanje odpreti, preiskati in tudi ovrednotiti. Prikaz na primeru nekega - tipičnega - literarnega dela je zgolj poskus, da se debata odpre v širšem kontekstu.

Drugo je sama osebnost in delo dr. Antona Novačana, ki veljajo za eno bolj kontroverznih osebnosti slovenske sodobne literature. Da se zanimanje za literarni opus pesnika, pripovednika in dramatika Antona Novačana v zadnjem času znova povečuje, je povezano z več dejstvi, vendar je spet značilno, da se o njegovem antisemitizmu v glavnem molči.

Avtor, ki se je po vojni preko Trsta odselil v emigracijo (Argentina) je živel na robu SPE, v domovini po letu 1945 ni bil zaželen, posebej zaradi svojih specifičnih političnih idej, ki komunističnemu enoumju zagotovo niso bile ne blizu ne prijetne. Ko se je leta 1949 izselil v Argentino, je v domovini od tedaj postal »neoseba«, kar je bil vse do političnih sprememb konec osemdesetih let. Šele tedaj se je znova pojavil na horizontu sodobne slovenske

literature, vendar doslej o njegovih antisemitskih idejah ni bilo napisanega še nič relevantnega.

Hkrati se - spet po padcu enoumja in njegovih ideoloških zavor, povečuje zanimanje za slovensko literaturo iz dvajsetih let, ki jo je v tridesetih povsem zasenčila poetika socialnega realizma, forsirana, kot poetika socialističnega realizma, po koncu druge svetovne vojne, pa vse tja do leta 1952 ali celo 1955.

Tako smemo reči, da k Novačanu in njegovi literaturi prihajamo po dveh poteh.

Ker sodi predvsem dramski opus Antona Novačana v čas dvajsetih let, ga je seveda doletela podobna usoda kot druge avtorje iz tega časa, razen nekaterih redkih, ki so se ukvarjali prvenstveno s socialno tematiko. Pristal je na obrobju, to obrobje pa se je še bolj zagrnilo v mrak, ko se je Novačan po vojni odločil za »napačno stran«.

To pa seveda ne pomeni, da avtor ni bil prisoten v literarnih zgodovinah, da o njem nismo nič vedeli in da o njem ni bilo mogoče razpravljati.

In vendar se prav pri drami Herman Celjski (prvič objavljena v reviji *Ljubljanski zvon*, I., II. dejanje leta 1925, III. dejanje leta 1927, IV. in V. dejanje 1928; istega leta tudi celotna drama v knjigi), ki je prva v seriji načrtovanih in nikdar napisanih »kraljevskih kronik« o celjskih knezih na način, kot je take renesančne kraljevske kronike pisal Shakespeare, lahko opazi še nekaj. Slovenska literarna zgodovina in teatrologija sta skoraj povsem zamolčali izpostavljeno in vodilno antisemitsko ost tega dela, ki je utelešena v enem glavnih likov drame, židu Aronu Salobirju in njegovih tovariših.

Da ne bomo govorili na pamet, poskušajmo ta molk ilustrirati samo z nekaj primeri iz literarnih oz teatroloških monografskih pregledov.

Anton Slodnjak je v svojem *Pregledu slovenskega slovstva* (Ljubljana 1934), ki je bil napisal kmalu po revialni in knjižni objavi drame, namenil besedilo dobre pol strani, vendar Arona in judovstvo sploh ne omenja.

France Koblar je v svoji dvodelni *Slovenski dramatik* (Ljubljana 1973) v II. knjigi namenil Hermanu Celjskemu obsežno analizo (96-101), vendar židovski problem komajda omenja, le posredno se ga dotika, ko ugotavlja:

Kako je Novačan idejno pojmoval zgodovinsko ozadje, vidimo odtod, da je toliko vlogo dodelil židu Aronu in duhovščini. Aron skrivaj govori patru Melhijorju: »Ti in jaz sva si razdelila svet. Kdor je proti tebi in ni z menoj, mu ni obstanka.

Rim in Jeruzalem! Celjski so zadeli v moje mreže, gorje jim, ako izgube še tebe. Celje se pogrezne.«

Tako je pisatelj hotel dati svoji drami velik svetovni okvir ter pokazal, da zgodovine ne pojmuje samo kot zaporedje posameznih dejanj, tehtnih in odločilnih, temveč kot sklenjeno dogajanje, ki ga giblje duh notranjih skladnosti in nasprotij v človeku.

Lino Legiša, pisec VI. dela *Zgodovine slovenskega slovstva* (Ljubljana 1969), je problem Arona omenil samo mimogrede, namreč:

Vendar je Novačan zapletel v ta boj [med Hermanom in njegovim sinom Friderikom, op. D.P.] še Juda Arona, ki se v obrambo svojih rojakov spletkarsko veže na vse strani, na koncu še s predstavnikom cerkve. (278)

Franc Zadavec v *Zgodovini slovenskega slovstva*, 6. zvezek (Maribor 1972) nameni Novačanovi drami en odstavek, a v njem ni niti besede o Aronu; podobno ravna Anton Slodnjak v svoji obširni *Zgodovini slovenskega slovstva* (Ljubljana, Klagenfurt, 1968), kjer prav tako v edinem odstavku, namenjenemu drami, zaman iščemo kakšen namig na Arona in židovstvo, kaj šele, da bi opozoril na izrazito in izpostavljeno protisemitsko ost dela.

Ne splošne ne specialne preglednice slovenske dramatike niso o problemu Novačanovega antisemitizma izrekle ene same zaokrožene misli, kaj šele, da bi poskušale problem tematizirati.

Prvi, ki ta problem vsaj omenil, čeprav ga ni razvil, je bil Bruno Hartman, avtor disertacije *Celjski grofje v slovenski dramatiki*, ki v knjižni obliki izšla leta 1977 (Ljubljana). Avtor po motivnih sklopih podrobno analizira vsa besedila, povezana z zgodovino celjskih knezov; Hermanu Celjskemu je namenil strani od 86-96; vendar tudi on problem antisemitizma potiska na obrobje. Na prvem mestu poudari »antihabsburško, antiavstrijsko in antiklerikalno umerjenost« avtorja, problemu Arona pa nameni odstavek na strani 91, kjer avtor poudarja:

Glavno gibalno drame je Žid Aron Salobir, ki ga je Novačan najbrž delno posnel po Župančičevem struparskem Bonaventuri, v drugih delih o Celjskih intriganta Žida namreč ni. Lik Bonaventure pa ima zarodek v Shylocku iz Shakespearovega Beneškega trgovca, ki ga je bil Župančič maloprej (l. 1922) v drugo prelil v slovenščino.

Hartman ne razvija naprej problema Žida Arona, njegovega lika in njegovih karakternih lastnosti, marveč se zadovoljuje z nam že znano ugotovitvijo, da *židovstvo in katolicizem držita svet v rokah*; misel razvija

naprej, da je bil Novačan, ki je nekaj časa živel v Varšavi, prepričan o »mednarodni židovski zaroti«. Podobne misli avtor znova ponovi v spremni besedi k *Izbranemu delu* Antona Novačan, ki je izšlo 1993 v Mariboru.

Če preglednice slovenske dramatike, tudi tiste, ki se z besedili podrobneje ukvarjajo, izpuščajo problem Novačanovega antisemitizma, pa nas mora zanimati, zakaj se je temu problemu izognil Hartman, kot dober poznavalec dram o Celjskih knezih, kakor tudi poznavalec Novačanovega življenja in dela.

Komunistična doktrina o enakopravnosti in toleranci do vseh ljudi, ki se kot teorija lepo sliši, je v praksi seveda precej drugačna; in prav v socializmu so bili Judje - tudi zato, ker so poseljevali te dežele in pokrajine - neštetokrat tarča bolj ali manj odkritih pritiskov, kupčevanj z dušami, itd.

Vendar uradno Židi niso bili nezaželeni in antisemitizem je bil prepovedan; odpirati takšne teme ni bilo ravno priporočljivo, pa čeprav je šlo za delo, ki je nastalo v dvajsetih letih in avtorja, ki je postal z odhodom v politični eksil »neoseba«: Toda če to velja za omenjeno Hartmanovo disertacijo, ki je izšla leta 1977, pa nas bolj čudi, da se isti avtor ni lotil problema brez dlake na jeziku leta 1993, ko za kakršen koli strah ni bilo več nobenih pametnih razlogov in še manj samocenzurnih pomislekov.

Prvi, ki se je tematike lotil kolikor toliko celovito - in doslej je tudi edini kolikor toliko sistematični raziskovalec - je Igor Grdina z razpravo *Podoba Žida v slovenski literaturi*. Že v uvodu svoje razprave opozarja na dejstvo, da:

Naslov našega razpravljanja je zagotovo hudo ambiciozen, celo v tolikšni meri, da bi utegnil koga zavesti: nikakor nismo vzeli v pretres vse slovenske literature, temveč samo njen reprezentativnejši tok, ki smo ga razbrali na podlagi estetske vrednosti (Prešeren ipd.)

Tako Grdina obravnava po vrsti Prešernovo balado *Judovsko dekle*, Sketovo povest *Miklova Zala*, Cankarjev odnos do židovstva, obe drami o celjskih, Župančičevo tragedijo *Veronika Deseniška* in Novačanovega *Hermana Celjskega*. V vseh besedilih odkriva bolj ali manj izraženo protizidovsko ost in slikanje Židov kot grdih (telesno), spetkarskih, zavistnih, zarotniških, bogatih (in skopih oz. oderuških) ljudi, ki »našim ljudem« predvsem škodujejo. Zanimivo je, da podobne negativne odtenke odkrije tudi pri zapriseženem komunističnem pisatelju Mišku Kranjcu, diki povojnega socialističnega (včasih tudi samo socialnega) realizma, oz. v

njegovi povesti *Mladost v močvirju* (1962), napisani in objavljeni v času, ko je bilo treba ljubiti vse, bele in črne, rumene in rdeče, samo kapitalistov in informbirojevcev ne.

Značilno je tudi, da Grdina mimogrede omenja spomine politika in pisatelja Josipa Vošnjaka, ki je v svojih *Spominih* (1905/6) zapisal nekaj najbolj surovih antisemitskih izjav, npr.:*Židi imajo torej dve glavni sili v svojih rokah, kapital, ki si ga v neizmernih množinah kopičijo po izsesavanju ljudstva, in časnikarstvo, s katerim vplivajo sebi v prid na ljudsko, nerazsodno maso....*nato preide na osebne poglede na Žide, saj se je z njimi srečeval kot študent medicine. Opisuje jih tako, da se tega ne bi sramovalo nobeno nacistično pero: *Tisti židovski obrazi z nizkim čelom, zakrivljenim nosom in pohotno napetimi ustnicami, s krivim hrbtom in, kakor pri madžarskih huzarjih, zakrivljenimi nogami s ploščatimi stopali, z nekakšno posebno neprijetno vonjavo svojega izhlapevanja so nam krščanskim dijakom arijskega plemena bili tako zoprni, da še občevati z njimi nismo hoteli. (...) In njihov značaj? - Vsiljivost, vmes celo predrznost, brez vsakega čuta za čast. Čaščeni politik končuje svojo tirado z besedami: Tačas sem postal antisemit in ostal dosihmal, prepričan, da so semitje prava pokora za vse narode in vredni, da bi jih poslali nazaj v palestino. Ko sem se torej v državnem zboru seznanil z dr. Luegerjem, mi je postal najsimpatičnejši med vsemi poslanci.*

Da pa ne bi bili slovenskim pisateljem in pesnikom iz preteklih obdobij krivični in iskali samo bolj ali manj prikrite antisemite, je treba povedati, da je Grdina našel tudi take, ki z Židi, njihovo zgodovino in usodo simpatizirajo, recimo pesnik Anton Aškerc z balado *Judit* (in tematiko, vzeto iz Stare zaveze) in pred nedavnim umrla mariborska pisateljica Zlata Vokač z romanom *Marpurgi*; v opombi Grdina omenja še dva »filosemitska« slovenska pisatelja, Stanka Majcna (na katoliški) in Vladimirja Bartola (na liberalni) stari političnega horizonta.

Nedvomno bi lahko našli še precej besedil kjer so Židje omenjeni tako ali drugače, vendar bi se radi osredinili na besedilo, kjer je protizidovska ost nedvoumna, jasna in enako intenzivna skozi vso petdejansko dramo-

Zato bomo v pričujočem referatu poskušali Hartmanove nedvomno pravilne, a zgolj nakazane ocene o Aronu Salobirju kot *glavnem gibalni drame* razširiti in tematizirati z ustrežno dramaturško analizo, obenem pa pokazati, da je - če ne v celoti, pa vsaj na nekaterih mestih v drami - Novačanova tendenca prikazovanja jugoslovanske (in panslovanske ideje, skrite v

južnoslovanskem poslanstvu, ki je protiutež »severnoslovanskemu« z Rusijo na čelu) ideje v političnem ravnanju celjskih knezov preskočila v čisti propagandistični antisemitizem, ki se je hranil v znanih in neštetokrat ponovljenih geslih in frazah, uporabljenih širom po Evropi ob najrazličnejših časih in priložnostih, posebej še v času prve polovice tega stoletja.

Herman Celjski, *drama v petih dejanjih*, že s prvim (uvodnim) prizorom prvega dejanja nakazuje, da bo vse (mračno) dogajanje povezano s spletkami, ki jih vodi Jud Aron Salobir s svojo družčino. Njihov sestanek je namenjen *obnovitvi prisege maščevanja* Hermanu Celjskemu, ki jih je s svojo politiko preganja in mori; malodušju ostalih Judov, ki vidijo zase (in za svoj dobiček!!) v vzponu Celjskih vedno večjo nevarnost, zoperstavlja Aron pokvarjenost Celjskih: to bo njihova poguba in to je prostor, kjer bodo lahko uresničili svoje zlobno maščevanje. Tako nam (in svojim tovarišem) Aron naslika Friderikov umor prve žene in njegovo omamljenost z Veroniko z Desenic. Umor zahteva kazen in kralj Sigismund pošilja Friderika kot ujetnika očetu v Celje. Veronika se nekje skriva. A vse niti so v Aronovih rokah, za vse ve, sto oči ima in sto ušes in njegovi tovariši so prepredli pokrajine, ki jim vladajo celjski ali njihovi zavezniki. Temelj za »svetovno židovsko zaroto« je tako postavljen.

Tisti, ki je sokriv - edini kriv - za zločin in prešušno zvezo, je Aron. Tako se izpoveduje svojim sonarodnjakom:

Jaz sem pri vsem pomagal. Kakor Mardohej sem se zavlekel na dvor in jima služil, ko sta jedla prepoveani sad. Bil sem priča, ko sta se naskrivaj poročila. In sem zaslužil cekine - glejte!

Spletka ima svoj namen, ki posvečuje sredstva, namen se imenuje denar, dobiček, pohlep: »tipične« poteze, ki »krasijo« Žida. Židi torej vse svoje cilje podrejajo temu, da bi še bolj obogateli. In samo temu!

In dalje:

Moja glava je polna naklepov. Jaz pletem nove mreže.

Zvemo, da je Aron tisti, ki je Friderika pripravil do umora in ga pahnil v prešuštvo. A njegove spletke gredo dalje, če je njihovo prvo gibalo pohlep po denarju, je njihovo drugo gibalo maščevanje, ki ga vodita srd in gnus ob dejanjih »nevernikov«. Celjski izganjajo in pobijajo ter ropajo Žide. Ne gre samo za drobna maščevanja, slutimo lahko tako rekoč celovito zaroto, ki jo plete Aron, zaroto, ki bo pometla s Celjskimi. Nova poteza v skupinskem karakterju Židov: njihovo maščevanje ne pozna meja; ravna se po načelu »oko za oko, kri za kri«

Protiutež judovski zaroti je, po kratkem intermezu (2. prizor) s tlačani, tretji prizor, v katerem nastopita predstavnik druge »svetovne zarotniške skupine«, Pater Melhijor in Enej (Enea Silvio) Piccolomini (1405-1464), kasnejši papež Pij II. Za razliko od judovskih zarotnikov, ki so v Novačanovem prikazu neposrednejši, bolj grobi, sta predstavnik katoliške cerkve v svoji kritiki Celjskih - in zarotništvu, ki ga lahko slutimo za to kritiko - previdnejša, njune besede bolj izbrane, pomeni pa zakriti. Vendar je jasno, da se bosta obe zarotniški skupini nekako sporazumeli, saj imata isti (politični) cilj, uničenje moči Celjskih. Ta slutnja se v gledalcu utrdi v 5. prizoru, ki je nadaljevanje 3., še bolj pa v 7. prizoru, ko se pater Melhijor in Piccolomini srečata z Aronom in v 8. prizoru, ko se prvič soočita Aron in Herman. Aron predlaga kupčijo: Veroniko za tri ujete Jude. Najprej Herman noče nič slišati in se tudi noče pogajati, kot pravi s *Friderikovem židom, lažnivim židom*, a ko mu Aron pove, da ga Veronika ogroža, mu vseeno prisluhne. Celo več, Arona sprejme v svojo službo, Aron pa mu v zameno pove, da se Veronika, preoblečena kot dekla Marina, skriva na gradu. Pove mu - pravzaprav namigne, da ga bo preoblečena Veronika poskušala omrežiti in zastrupiti (Aron: *Ne zaupaj kaplji vode, ki jo piješ, ne skorji kruha, ki jo sneš.*) S tem si Hermana pridobi, da izpusti ujete Jude in da sprejme Arona v svojo službo. Na tem mestu se seveda samo od sebe zastavi vprašanje, ali ni tudi sam Herman po značaju podoben Aronu, saj mora vedeti, da je Jud verolomen; nekoč je služil Frideriku in Veroniki, pa ju je, ko sta padla v nemilost, takoj in brez najmanjših moralnih zadržkov, izdal in se vdinjal novemu, zdaj najmočnejšemu, gospodarju.

Aronov značaj se kaže v tem, da ga Herman provocira:

Herman: In ti, židek, mi vse to javljaš iz ljubezni - do mene?

Aron pa odgovarja, pač skladno z Novačanovo predstavo o verolomnem, lakomnem in spletkarskem Židu:

Da, tudi iz ljubezni...bolj iz hvaležnosti...se reče. Tile tvoji cekini imajo dvojno lice, jaz ga nimam in ne smem imeti. Ubog potepen žid je služil najprej Frideriku, zdaj hoče greti se na tvojem soncu. To je vse.

Če je v prvem dejanju Aron predvsem nosilec maščevanja, ki naj zadene starega Hermana, dušo in *spiritus movens* ideje o močni »jugo-slovanski« državi, katere žrtve so, med drugim tudi otroci Izraelovega ljudstva, potem je drugo dejanje indikativno za nove Aronove spletke. V 5. prizoru pijanemu patru Melhijorju prerokuje, kot glas, da si bosta razdelila svet; v 6. prizoru

zalezuje kraljico Barbaro, ki pohotno lovi v svoje ljubezenske mreže Piccolominija, v 8. prizoru pa se sreča s preoblečeno Veroniko.

Prizor je eden od ključnih ne le za dramsko zgradbo, saj odpira konflikt, v katerem naj bi Veronika iz ljubezni do Friderika poslušala Aronovo spletko in kasneje poskušala zastrepiti Hermana, marveč tudi za razumevanje Novačanovega razmerja do judovstva.

Prizor, ki je eden daljših v celotni dramski zgradbi, je razdeljen na posamezne pomenske sekvence. V prvi Veronika poskuša prepričati Arona, da je treba Friderika rešiti za vsako ceno, tudi nasilno. Ker zanj to ni rešitev, saj bi se mu podrle spletke, ki jih snuje, jo brzda. Zato ji (druga sekvenca) predlaga zastrepitev Hermana; Veronika nekaj sluti (Veronika: *O, zakaj sem ti verjela? Tu sem, kakor v pasti. Aron, Aron, srce mi neprestano pravi, da si me tudi ti izdal.*). To je edina rešitev, čeprav se Veronika podaja v veliko nevarnost, ko se bo, kot priležnica, ponujala Hermanovi pohoti. Zato še naprej omahuje, prepriča pa jo (tretja sekvenca) Aronova novica, da je tudi Friderik, iz ljubezni, ubil (zadavil) svojo ženo. Ta novica sledi njegovemu naštevanju vsega hudega, ki ga je doživela Veronikina družina (Aron: *Opomni se vsega, gospa, opomni. Spomni se požganih Desenic in svojega očeta. Braneč tvoj dom in tvojo srečo je z zevajočo rano na čelu obležal mrtev na domačem pragu. Spomni se sina svojega. Skrila si ga v leseni bajti kot ubogega rejenčka. IN tudi za njegovim sledom pošilja herman svoje črne hlapce.*) S temi argumenti jo prepričana in (četrt sekvenca) Veronika se naposled odloči, da bo pristala na njegov plan. Kronski argument, s katerim ji postreže Aron, naj bi bila Friderikova želja, da tako ravna. Čeprav Veronika še enkrat ponovi, da ni prepričana v njegove dobre namene (Veronika: *Da, Aron, dobri Aron, slutnja, da si me ti izdal, me noče zapustiti. A jaz že grem v usodo, jaz moram.*) Vrhunec Aronove pokvarjenosti je njegova prisega pri Bogu (le pri katerem??), da ni v njegovih besedah in dejanjih nikakršne prevare ali izdaje.

Aronova dejanja niso samo običajne spletke; v njih spet slutimo kali »svetovne židovske zarote«, tisto podtalno delovanje, ki naj bi prepredlo vsako poro življenja. Judje niso samo izvrševalci majhnih prestopniških dejanj, v njihovih zločinskih rokah počiva usoda sveta in zgodovine. Kar govori Aron, kaže na njegovo neprimerljivo pokvarjenost, ki se ne ustavlja niti pred krhkostjo Veronike, pred njeno žensko nemočjo, pred njeno izgubljenostjo v pokvarjenem svetu, ki ga predstavlja groba sila, s kakršno vlada Herman Celjski.

Zavest, da gledamo več kot samo drobno dvorsko spletko, nam potrdi prvi prizor tretjega dejanja. Dogaja se v *sobi pred Hermanovo spalnico*, v njem nastopata Aron in Enej Silvij Piccolomini. Aron spet nastopa oblastno, predvsem pa njegova moč izvira iz tistega kar ve. Piccolomini, ki je zavrnil ljubezenske ponudbe kraljice Barbare, je v nevarnosti. Aron ga navidez posvari, a obenem ga zaplete v svoje mreže, saj mu pove, da se Veronika skriva na dvoru. Mreže, ki jih plete, so vedno gostejše in usodnejše za tiste, ki so jim namenjene.

Tako v 5. prizoru tretjega dejanja pride do odločilnega obrata. V njem naj bi Veronika-Marina zastrepila Hermana. Vendar se on, ki ga je Jud Aron posvaril, z Veroniko igra kot mačka z mišjo. In tudi nadaljevanje dejanja je posvečeno tej igri, v katero Herman prisili tudi svojega sina Friderika. Aronova spletko je obrodila svoje sadove, lahko se razvija skozi vse ostale prizore tretjega dejanja brez njegove prisotnosti.

V četrtem dejanju Aron znova nastopi. Zaradi njegove preobleke - postrigel si je značilno judovsko pričesko in zamenjal obleko - ga tovarišizarotniki najprej hočejo kar kamenjati (!), kar je spet bodica zoper Žide: po Novačanovem mnenju so Židje takoj pripravljeni maščevati se nad lastnim človekom, če se jim zdi, da je odpadnik ali da jih je izdal. Aron jih umiri in jim kmalu razkrije svojo novo spletko, pravzaprav nadaljevanje tistega zarotniškega početja, ki ga že dobro poznamo: uničiti celjske kneze, njihovo politično moč in slavo. Ker je Veronika zaradi poskusa zastrupitve Hermana obsojena na grmado, hoče Aron ljudstvo (ki je v tistih časih zmeraj z veseljem opazovalo javne eksekucije) z denarjem ljudsko jezo obrniti proti Hermanu:

Aron: Na noge, bratje. Razsujte ta denar med ljudstvo in šepetajte mu, da je od nje. Razvnamajte mu strast z natolcevanjem, da je Veronika nedolžna in Herman kriv. Ko tolpa zagori v plamenu in v srdcu plane proti Hermanu - tedaj storimo, da bodo grla vpila: Proč s tiranijo. proč s tiranom! Naj živi nedolžna Veronika!

Nato jim še zaupa, da je bil v Ogleju in to skupaj s Piccolominijem (znova potrjena zveza svetovne zarote judovstvo in katolicizem!), kjer sta *najela pravoznanca, ki brani danes gospo Veroniko. Da potemnijo danes celjske zvezde!* Za svoje temne namene Židje, čeprav so drugače skopuški, takoj najdejo denar, s katerim si kupijo najboljše odvetnike! Aron pri tem ni nobena izjema, nasprotno, je kar najbolj tipična »podoba« svojega naroda!

Ker je na Novačana pojav celjskih knezov in njihova politika nekaj pozitivnega, saj se mu kaže kot prvi poskus združitve južno slovanskih

narodov v močno državno tvorbo, ki bi konkurirala in (verjetno) tudi premagala nemško-habsburški vpliv, je seveda Aronovo rovarjenje več kot negativno; hkrati dramatik dodaja spisku Judovih »grehov« še upor zoper legalno posvetno oblast in to s hujskanjem ljudstva.

Aronovo (in Piccolominijevo) spletkarjenje, pravzaprav že kar politična zarota uspe: sodniki Veroniko oprostijo, ljudstvo, nahujskano in podkupljeno z »judovskim« denarjem, uspešno asistira. Mimogrede: Novačan je imel tudi zelo negativno menje o »množici«; verjetno je bil zato neuspešen v politiki, saj se ni znal dobrikati ljudem, ki si jih je želel narediti za politične somšljenike.

Četrto dejanje drame je polno bliskovitih obratov, po svoji zgradbi najbolj dinamično. Aronova zarota le deloma uspe, saj zviti Herman resnicoljubno Veroniko prisili, da pred ljudstvom prizna svoj zločin; zato jo lahko da odpeljati v svoj grad Ostrovec, kjer naj bi bila zaprta. Kraljica Barbara, ki vidi v Veroniki tekmico in hkrati, podobno kot oče, nevarnost za prihodnost Celjskih, po Aronu sporoči Joštu Soteškemu, da morajo Veroniko skrivaj likvidirati; a ker Aronu, ki je prinašalec pisma, ne zaupa, zahteva, da zaprejo tudi njega. S tem se četrto dejanje konča in zdi se, da je Aron za svoja hudodelstva, podlosti in spletke prejel primerno plačilo.

Vendar ni čisto tako. To nam razjasni sklepno, peto dejanje drame. V 3. prizoru predposlednjič srečamo Arona. Tokrat mu dramatik, poleg vseh drugih grehov, ki jih že ima, doda še osebno demonijo. To je eden najstarejših predsodkov zoper Žide, saj sega v srednji vek: Židje naj bi na najbolj gnusne načine čarali in se v nevarnosti celo lahko naredili nevidne(!). Zaprtega v ječi naj bi Arona eden Hermanovih pribočnikov, vitez Herič, predal Hermanovim vojakom, ki bi ga ponoči brez prič likvidirali. Vendar Aron, ki zvito igra na struno Heričevega krščanskega usmiljenja in ga prepriča (čeprav to prepričevanje ni najboljše utemeljeno), da ga izpusti. Edini razlog lahko gledalec sluti prav v omenjeni Aronovi demoniji, v njegovi sposobnosti začaranja nedolžnega (prostodušnega) vojaka. Ne smemo pozabiti, da je Aron že v 1. prizoru IV. dejanja napovedal, da se bo vrnil in dopolnil svoje maščevanje (svetovno judovsko zaroto) in sicer z besedami:

Zvečer se snidemo pod hrastom in obnovimo svoj obred. Potem izginite za čas iz te dežele in vsepovsod oznanite občestvom Izraela, da smo opravili maščevanja in naloge svoje - prvi del.

Lahko sklepamo, da se Aron rešuje zato, ker se ima za poklicanega in izvoljenega, ki bo vodil tudi drugi del zarote; o tem govori tudi 9., sklepni

prizor petega dejanja (in drame), ko si (dramatikova opomba) *Enej Silvij in Aron Salobir podata roke čez Veronikino truplo*.

Židovska in katoliška zarota sta premagali Celjske in uničili idejo, za katero se je zavzemal Herman Celjski. Je mogoče Židom pripisati še kaj bolj podlega?

Če skušamo na koncu tega referata povzeti dramatikove nazore, povezane z antisemitizmom, ugotovimo dvoje. Novačan v svojem antisemitizmu ni izviren, marveč se drži klišejev; da bi bil bolj prepričljiv, jih prekomerno kopiči, tako, da je njihov učinek pravzaprav manjši od načrtovanega (želenega); Aron Salobir nima (razen v enem samem prizoru) tiste demonije, kot jo poznamo iz že omenjenega Shakespearovega Shylocka ali Marlowovega Malteškega Juda ali pa iz predstav v nekaterih drugih literarnih delih. Na določenih mestih se nam zazdi celo smešen, ker je (preveč) karikiran, dramatik pa neuspešen in neprepričljiv v svoji črno-beli razdelitvi oseb in njihovih ravnanj. Vendar pa je treba dramatiku Novačanu tudi priznati, da je skušal biti sistematičen in predvsem dosleden ko je želel »svetovno judovsko zaroto« prikazati kot nekakšno do skrajnosti racionalno, sistematično podjetje, ki je prav zaradi svoje premočrtnosti, a tudi zaradi sodelovanja z drugo »svetovno zaroto«, katolicizmom, toliko bolj nevarno in vredno obsodbe.

K tem »občim mestom«, iz katerih se je hranila med obema vojnama, a tudi po drugi svetovni vojni antisemitska propaganda, dodaja Novačan še misel, da je skupna zarota judovstva in katolicizma uničila prvo konkretizacijo ideje o združbi južno slovanskih narodov.

Seveda ni prepričljivo, da se Herman Celjski, po Novačanovem prepričanju ujet v svoje vizije panevropske in panslovanske politike, pusti zmesti in prevarati od nepomembnega judovskega trgovca; a prav dejstvo, da judovska zarota odločilno pripomore k propadu edine prave protiuteži habsburški (torej germanski) oblasti v tem delu Evrope, je Novačan ves čas izpostavljal kot vodilni motiv drame.

Naj za konec dodamo še zanimivo opombo. Novačan se je med vojno znašel - kot diplomat prve Jugoslavije - med drugimi postajami svoje emigracije tudi v Jeruzalemu, kjer se je vrnil v katolicizem; do smrti je naraščala njegova religioznost. Vprašanje pa je, kako se je, če se seveda je, spreminjal njegov antisemitizem. To je vprašanje, vredno samostojne obravnave.

Literatura:

- Igor Grdina, Podoba Žida v slovenski literaturi, IN: *Kronika*, 37, 1989, 267-277
- Bruno Hartman, *Celjski grofje v slovenski dramatiki*, Ljubljana 1977;
- Anton Novačan, *Celjska kronika - Dramski mozaik v treh delih*, prvi del: Herman Celjski, Ljubljana 1928;
- Anton Novačan, *Izbrano delo*, Maribor 1993;
- The Standard Jewish Encyclopedia, Jerusalem-Tel Aviv, 1958/59, geslo Antisemitism, 122-129.

Sloveno - Hebraica 1983 - 1998

Meſtu) tu je **Ierufalem**, ſakaj
ker ſe Boſhja beſſeda nar vezh
prediguje, tu ſe ner vezh ferachta.
Dalmatin, Biblia 1584, II, 123b
(Zeph, III, 1, marginal note)

A number of philological investigations in the field of the so-called *Sloveno-Hebraica* during the last fifteen years have attempted to penetrate into the early relationship between the Slovenian and the Hebrew word culture. During this period, I realised the importance of the original Hebrew culture in stimulating the early Slovenian Protestant translators in their work. My paper draws on a number of different sources and contributions as from the Hebrew as well the Slovenian documents. Some of them are indicated in the bibliographical register.

In general, the evidence suggests the close rapport between the two cultures and the universal influence, both spiritual and ethical, of the Old Testament on the genesis of original Slovenian written documents (BS II). The central focus of the investigations is Psalm 137 with its symbols of Jerusalem and the Jewish nation and its faithfulness to Jerusalem and the Temple which was translated into Slovenian by Primož Trubar (1508-1586). In addition to a complex textual interpretation, the research of *Sloveno-Hebraica* examines the particularities of the Hebrew words as integral semantic and morphological units as well as their Slovenian equivalents.

The paper also draws on secondary sources such as *The Roots of Slovenian Psalms* (Ljubljana 1992), a comparative and contrastive monographic re-

search study. The work points out the importance of the original spirit of the Hebrew culture in inspiring the Slovenian grammarian, Adam Bohorič, as well as Protestant writers and translators such as P. Trubar and Jurij Dalmatin (1547 - 1589), who translated the Bible into Slovenian, to return to the original Hebrew texts. The contrastive interpretation of the works of these translators shows how they attempted to preserve the original phraseology and atmosphere, the typical poeticisms and lexical components, not to mention the heart of the Hebrew spirituality found in translated texts. The current comparative study provides new philological and historical material to show how Trubar and Dalmatin could consult, directly or indirectly, the original Hebrew text.

In his first book *Catechismus* 1555, we read Trubar's prayer:

*"Lord, have mercy also on the poor Slovenian! We have more sinned against You than other people, therefore we also suffer justified under Gog und Magog, Turks and other servants of Antichrist."*¹

And one of the biggest sins were certainly the actions performed against the Jews by accomplishing Maximilian's edict in our land.

Transgressions may be, as Trubar says, on one hand reasons for all the plagues. We should not forget to mention the earthquake immediately after the expulsion of Jews from Ljubljana in the very beginning of the 16th century.²

On the other hand, the following punishment and suffering have a purifying effect. Trubar certainly also contributed to the repentance of his people that led the Slovenians to incredible literary fertility, productivity and richness in the 16th century.

Vision of Ljubljana in Jewish Written Documents and Images of Jerusalem in the Oldest Slovenian Biblical Translations

Looking for an organic investigation of the problem, this contribution opens some new linguistic and spiritual horizons. Complete treatment of the message requests two different aspects: elucidation of the early Hebrew documents, found in Slovenia on one side, and presentations of Jerusalem in the first Slovenian translations of the Bible, reflecting the Hebrew original on the other. They are complementary to one another. Both sides help to establish relationship with cultural and historical part of early Slovenian translations.

Our attention in this contribution is concentrated on Ljubljana and Jerusalem as two spiritual centres. It is looking for the truth: (אמונה) **העיר - אמונה והעיר - האמת**.

The truth has many contents and manifests itself through different forms. For philologists its substance is within the written letters. The truth wants to come out and little known and unknown documents must be revealed. My central concern is Slovenian spiritual culture (above all lexical corpus of Slovenian writers) of the 16th century. This period and the following one are the starting point and my central task to which I return all the time while considering also the diachronic aspect.

First of all, I must express my sincere gratitude to Angelo Vivian (1942-1991). Orientalist, professor of Biblical philology, Angelo Vivian, writer of several books.³

Exactly on his return from Jerusalem in 1977 he discovered in the Municipal and other archives and libraries of Maribor and Ljubljana some very important manuscripts of Hebrew provenience. His Italian written treatises about these disclosures are almost unknown in Slovenian non theologian circles. Biblical manuscripts (the first written in Ljubljana, have the date of the 13th century) bear witness of uninterrupted presence of Jewish population on our territories since the High Middle Ages (13th-19th century A. D.).⁴

Early Sixteenth Century

For our research of the Hebrew influence in Ljubljana in the early 16th century the discovery of a privy seal of this city is very important. It was destined for sealing private Jewish official documents. The seal was discovered by the acknowledged academician Božo Otorepec, specialist for medieval seals: size 2, 3 x 1,9 cm. We must emphasize its date 1400-1500, which obviously means the time preceding the birth of our writer Primož Trubar. The engraved inscription in Vivian's transcriptions and his proposed lost abbreviations run as follows:

- | | |
|----------------------|--|
| 1.1 <i>brwk (br)</i> | <i>Baruch, the son of rabbi</i> |
| 1.2 <i>mnhm ks</i> | <i>Menahem Katz (?)</i> |
| 1.3 <i>B M</i> | <i>B (aruch) M (enahem)</i> ⁵ |

From Palestine to Ljubljana

A round silver coin is the first Slovenian memorable exhibit, specimen coming from Jerusalem. Its date is between the 19th to 20th century. This Palestinian coin is kept in the Franciscan Library of Ljubljana together with some Hebrew manuscripts. Its diameter is 3,2 cm. On the upper side of the coin is the inscription *šql ysr'l* 'shekel from Jsrael', and on the reverse we can read *yrwšlym hqdwšh*, 'the Holy Jerusalem'. The first specimen of Jerusalem in our land bears witness of its most important characteristic, namely its holiness: 'The Holy City'.

Incidental Homonyms

We do not know the exact location of the medieval Jewish cemetery of Ljubljana; all the excavations made for this purpose proved ineffective. But there was certainly one. Vivian brings as a proof the Masseba.

He deciphered the abbreviation and acronyms. The last line deserves our particular attention: **אמונה**. We begin to read the lines and between the lines.

אמונה (= *Ljubljana*). The last but one runs as follows: "*He died, buried on Friday, the evening before the beginning of Saturday, the day 11 lyar of the year five hundred eighty five of the current millennium, which means that the deceased, named Hayyim Cohen, coming from Amelsdorf, died in Ljubljana in 1825*" And at the end we find the antique name of Ljubljana: **באמונה**, which by chance in Hebrew has - as appellative a different meaning: literary 'in the truth' 'faithfulness, faith, fidelity', which is an incredible coincidence. And the preposition **ב** 'in', connecting the two words, brings to effect an analogue semantic function. May such linguistic phenomenon really be considered as a pure coincidence or a play on words?

The inscription **באמונה** could also have the real meaning 'in the faith, in the fidelity' because, as we learn from the lines above, the deceased did his best to live 'in the truth' and faithfulness to the prescriptions of the Torah - the divine law.

And another purest coincidence: the inscription **באמונה** is obliterated or hidden to our eyes on the picture. The Jews of Ljubljana, as the documents witness, took big interest in kabbalah. That is why these observations

are very important. For kabbalah every letter is very important and has a special number. The total sum of the numbers is of course the same.⁶

To the name Emona for Ljubljana: at the beginning of the Christian era, at the left bank of the river [today Ljubljana] there was founded a Roman colony, called 'colonia Emona'. But the name is pre-Roman.⁷

The corresponding Biblical text to the inscription on the tombstone has to be worded as follows:

KJV 1Sa 25:29 but the soul of my lord shall be bound in the bundle of life with the Lord thy God;

RSV 1Sa 25:29 the life of my lord shall be bound in the bundle of the living in the care of the Lord your God.

In the Hebrew original we find in צְרוּרָה בְּצִרּוֹר an usual prepositional accusative connection of a figura etymologica. The etymological figure is in this case a sign of solemn style and implies that a verb is followed by an object noun of the same root.

BHS 1Sa 25:29 וְהִיָּתָה נַפְשׁ אֲדֹנָי צְרוּרָה בְּצִרּוֹר הַחַיִּים translated by Dalmatin in a very expressive way: taku bodé mojga Gošpuda Dušha s'vesana v'zulici téh shivih (DB I, 1584, 164b).

And in connection with this beautiful translation v'zulici 'in the bundle' I take the liberty of a mental excursion - to tell a beautiful historiette concerning Luther's translating procedure.

It is curious and meaningful.⁸

Philological Difficulties

Some philological difficulties or eloquent faults seem to be especially important. Rendered also into Slovenian they shed new light on the interpretation system. Luther's translation of Psalms is recognized as highly scientific and it was the first adopting example for Dalmatin's Bible. Within the large Biblical context Luther's errors are rare. But such designation of concrete *noun*, as the falsely quoted *bundle* or *basket*, employed in the context, can be very delicate. Particularly if it appears incorrect in the translation.

So we can mention Luther's following false interpretation of a concrete Hebrew word as follows.

By Amos 8,2 we read Luther's marginal remark: "Im Hebreischen lauten die zwei wort (Korbe und Ende) fast gleich / Kaitz vnd Ketz. Also komet er

von einem zum anderen /vnd spricht / *Der Korb / ja das Ende ist komen*” (LU II, 1605, 1606).

Very seldom Dalmatin adopted uncritically false Luther’s interpretation of a Hebrew word: *Lete dvej bešfede, Korba inu Konez, imajo v’Ebrejškim jeziki škoraj en glas, Kaiz inu kez, kakòr de bi rekrl korba, ja /konèz/ je prišhal* (DB 1584 II, 113a). The Hebrew כֶּלֶב, סֵל, has nothing, to do with קִיץ ‘Kaitz’, ‘summer’, ‘summer-fruit’ < (‘Sommer obst’, Gesenius II, 747) [with the exception of this metonymical allusion: synecdoche, substituting the contents and the container], neither with ‘Ketz’ ‘end’. Hebrew כֶּלֶב kelub ‘basket for fruit’ has its origin in the late Greek word klobós, klubós.⁹ We find in a Dalmatin’s marginal remark the description of the meaning of the word Korba in Deu 28:5; basket סֵל has here also a symbolic value:

Shegnana bo tvoja Korba, inu kar tu prebo (DB 1584 I, 114a). Korba) tu je, kar vprizho nuzajh inu kar šhranišh. This marginal remark gives very interesting meaning to the sintagma: *v’zulici téh shivih*, mentioned above (DB I, 1584, 164b).

KJV Deu 28:5 Blessed [shall be] thy basket and thy store.

RSV Deu 28:5 Blessed shall be your basket and your kneading-trough.

28:5 דַּ סְהַב בָּרוּךְ טַבָּאָה וּמִשְׂאֵרְתֶּיהָ:

Let us return to the word connecion בְּאֵמוּנָה. This syntagma is not unknown in the Hebrew Bible. And what are its Slovenian and English equivalents?

וְאֵרַשְׁתִּיךָ לִי בְּאֵמוּנָה וְיָרַעַת אֵת יְהוָה: BHS Hos 2:22

RSV Hos 2:20 I will betroth you to me in faithfulness; and you shall know the Lord.

VUL Hos 2:20 et sponsabo te mihi in fide et scies quia ego Dominus.

Ja, u’Veri še ješt hozhem tebi sarozhiti inu ti bošh GOŠPODA šposnala. (DB II, 104b).

In English there is seldom another equivalent for אֵמוּנָה but faithfulness, faith, as we shall see in the following case of Ps 119:86:

כָּל־מִצְוֹתֶיךָ אֵמוּנָה BHS Psa 119:86

RSV Psa 119:86 All thy commandments are sure!

But in Slovenian there are frequently two different translations of אֱמוּנָה 'resnica' ('truth') or 'zvestoba', as follows:

Trubar: Vše tuie Sapuuidi šo šueište.

Dalmatin: Tvoje Sapuvidi šo šgul Rišniza. In moderne Slovenian: Vse tvoje zapovedi so resnica.

As we see, Trubar translates אֱמוּנָה with an adjective šueište 'faithful' and Dalmatin with Rišniza. 'truth'. And let us pass from the town אֱמוּנָה, Ljubljana, taking liberty to call it *the city of the truth*, to the city of Jerusalem.

Jerusalem in Biblical Translations

Jerusalem appears in the Bible about 811 times. Such frequent occurrences show that it is a key-motif in the books of OT (Jos f. 14, Jdg f. 4, Sa f. 32, Ki f. more than 50 ...) and NT

(Mar f. 9, Luk f. 32, Joh f. 13...)¹⁰

Our research concentrates on some specific conceptions and images and functions (wisdoms, not dependent on time) it represents.

Therefore only some *timeless* passages will be chosen and the philological characteristics will be treated outside chronological and spacial frames and circumscriptions. Nevertheless *effective* time of occurrences is quoted (by stating datas of Biblical chapters, of course).¹¹

The two most important levels of research are: a) textological level and b) lexicological one.

a) Jerusalem is presented in the Biblical context with English, Latin and the first Slovenian translations. Quotations do not have a fixed pattern they follow a need of the contents. If the two quoted English versions coincide entirely, one of them is usually omitted.

What are the most significant Biblical circumlocutions representing the specific characteristics of Jerusalem? They appear depending on the context. Is Jerusalem in the Bible not called (אֱמוּנָה) הָעִיר הַחַיִּים the city of truth?

Jerusalem, Described with Paraphrases:

The Chosen City יְרוּשָׁלַם הָעִיר אֲשֶׁר בְּחַרְתִּי בָּהּ

RSV 1Ki 11:32 (but he shall have one tribe, for the sake of my servant David and for the sake of *Jerusalem*), *the city which I have chosen out of all the tribes of Israel*

וְהִשְׁבֵּט הָאֶחָד יְהוּדָה לֹא לְמַעַן עַבְדֵי יְהוָה וְלְמַעַן יְרוּשָׁלַם הָעִיר
 BHS 1Ki 11:32
 אֲשֶׁר בְּחָרְתִּי בָהּ מִכָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל:

Quotations of the Hebrew letters in a marginal remark prove that J. Dalmatin was also using the original text for his translation.

After another analogous location of 'the chosen city' (Zah 3:8, quoted below) in the Bible of Dalmatin 1584, we find a special quotation of the Hebrew word in the marginal remark: צִמַח 'plant', 'growth', which shows Dalmatin's lively interest in the Hebrew manner of expression. This plant bears witness how the truth grows from below upwards: from 'growth' to Messias.

In Luther's translation we do not find the original Hebrew letters, nor a corresponding marginal remark, but there is this Hebrew word *Zemah* (transliteration of צִמַח) inside the quotation without any explication. For Germans without the knowledge of Hebrew the sentence is ambiguous or even incomprehensible:

Zec 3:8 Jch wil meinen Knecht *Zemah* kommen lassen. (Lu, II, 1653)

Zakaj pole, ješt hozhem mojga Hlapza, ta "odrašjelk" puštiti priti. (DB 1584, II, 126b)

The Hebrew Bible knows the parallelism: פְּרִי הָאָרֶץ : סִמַח.

Luther should explain *Zemah*, 'Messias'. "Zec 3:2 wird der Messias geradezu סִמַח genannt."¹²

This fragment belonging to the passage five lines above, but quoted below, is very important. It elucidates on the field of the textual criticism the relationship of the Slovenian (DB) to the German (Lu.) translation. Simultaneously it draws our attention to understanding of the deep semantic field of the name Jerusalem. This is the highest level of communication because the Lord himself is the actor and speaker. As we see, JV and RSV versions are nearly identical with one another.

JV Zec 3:2 And the Lord said unto Satan, The Lord rebuke thee, O Satan; even the Lord that hath chosen Jerusalem rebuke thee.

RSV Zec 3:2 And the Lord said to Satan, "The Lord rebuke you, O Satan! The Lord who has chosen Jerusalem rebuke you!

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־הַשָּׁטָן יִגְעַר יְהוָה בְּךָ הַשָּׁטָן וַיִּגְעַר יְהוָה בְּךָ
BHS Zec 3:2

הַבְּחַר בִּירוּשָׁלַם :

VUL Zec 3:2 et dixit Dominus ad Satan increpet Dominus in te Satan et increpet Dominus in te qui elegit Hierusalem.

Inu GOSPVD je rekèl k'Satanu: GOSPVD tebe fvari Satan, Ia GOSPVD te fvari, kateri ie Ierusalem isvolil. (DB 1584, II, 126b)

Such ambiguity in consequence of an unexplained adopted Hebrew word is in Dalmatin's translation impossible to be found.¹³ Either in his Bible it appears in transcription or in original letters, necessarily Dalmatin goes into further details determining precisely the meaning of such foreign word.

Let us quote another example, also connected with *Jerusalem*. In his Introduction to the prophet Obadia, Dalmatin writes: fkusì *Zarpat*, Francio, inu fkusì *Sepharad*, I fspanio ... kir fo ty od *Ierusalem*a v'jezhy. (DB II, 113b)

And so we pass to Jerusalem, described with paraphrases: the city of truth, עִיר־הָאֱמֶת, the faithful city, of which the quotation treated above reminds us. Connected to Jerusalem mercy, truth, faithfulness, righteousness, they all can be understood as synonymous.

אַתֶּם וְשִׁכְנֹו בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם וְהוֹ־לִי לְעַם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָהֶם
וְהִבֵּאתִי BHS Zec 8:8

לְאַלְהִים בְּאֱמֶת וּבִצְדָה:

VUL Zec 8:8 et adducam eos et **habitabunt in medio Hierusalem** et erunt mihi in populum et ego ero eis in Deum in veritate et iustitia

In order to attain peace on earth, let us follow the advise of the psalm 85:10:

KJV Mercy and truth are met together; righteousness and peace have kissed [each other].

וְאֱמֶת חָסַד־וְשָׁלוֹם נִפְגְּשׁוּ צְדָקָה וְשָׁלוֹם נִשְׁקוּ: BHS Psa 85:11

The faithful city Jerusalem - enu Méjtu te Ri[nice (אמונה) עִיר־הָאֱמֶת

RSV Zec 8:3 Thus says the Lord: I will return to Zion, and will dwell in the midst of Jerusalem, and Jerusalem shall be called the faithful city, and the mountain of the Lord of hosts, the holy mountain.

כֹּה אָמַחַ יְהוָה שְׁבִתִי אֶל־צִיּוֹן וְשִׁכְתִּי בְּתוֹךְ יְרוּשָׁלַם וְנִקְרָאָה
 BHS Zec 8:3 יְרוּשָׁלַם עִיר־הָאֱמֶת וְהָר־יְהוָה צְבָאוֹת הָר־הַקֹּדֶשׁ

VUL Zec 8:3 haec dicit Dominus exercituum reversus sum ad Sion et habitabo in medio Hierusalem et vocabitur Hierusalem civitas veritatis et mons Domini exercituum mons sanctificatus

Ieſt ... ſe hozhem supet k'Zionu obèrniti, inu v'Ierusalemi prebivati, de bo Ierusalem enu Méſtu te Riſnice imenovanu (DB 1584, II, 127b)¹⁴

The Names of Jerusalem

Jebusi, which [is] Jerusalem: While adopting the original expression, *Jebusi* (Jos 18:28) causes to Dalmatin some difficulties of translation. Approaching his equivalent *Ievusiterji* to the original הַיְבוּסִי, this Slovenian translator employs the suffix *-iterji*, which usually denotes the inhabitants of a city. This unusual and irregular suffix on *-i* may be a consequence of his evaluation of the Hebrew name *Jebusi* as a plural form.

וְצִלַע הָאֶלְף וְהַיְבוּסִי הִיא יְרוּשָׁלַם גְּבַעַת קַרְיַת עָרִים
 BHS Jos 18:28

אַרְבַּע־עֶשְׂרֵה וַחֲצֵרֵיהֶן זֹאת נִחְלַת בְּנֵי־בְנִימִן לְמִשְׁפַּחְתָּם

VUL Jos 18:28 et Sela Eleph et Iebus quae est Hierusalem Gabaath et Cariath civitatesquattuordecim et villae earum haec est possessio filiorum Benjamin iuxta familias suas

Zela, Eleph, inu *Ievusiterji*, kateru ie Ierusalem (DB 1584, I, 129a)

In the following analogous passage Dalmatin adopts the expression adjusted to the original. Therefore the singular expression in contrast to the previous in plural is an exceptional one.

וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וַיָּבֹא עַד־נֹכַח יְבוּס הִיא יְרוּשָׁלַם
 BHS Jdg 19:10 וַיִּפְלְגֶשׁוּ עִמּוֹ : חֲמֹרִים חֲבוּשִׁים וּפִילִגְשׁוֹ עִמּוֹ

RSV Jdg 19:10 he rose up and departed, and came over against Jebus, which [is] Jerusalem; and [there were] with him two asses saddled, his concubine also [was] with him.

RSV Jdg 19:10 he rose up and departed, and arrived opposite Jebus (that is, Jerusalem). He had with him a couple of saddled asses, and his concubine was with him.

VUL Jdg 19:10 noluit gener adquiescere sermonibus eius sed statim perrexit et venit contra Iebus quae altero nomine vocabatur Hierusalem ducens secum duos asinos onustos et concubinam

(ta Mosh) inu je prišhèl pred *Ievus* (tu ie Ierusalem) inu njegova dva Ošla obloshena, inu njegova Ravenshena shnym. (DB 1584, I, 145a)

To the name Salem, which [is] Jerusalem: KJV Heb 7:1 For this Melchisedec, king of Salem

Dalmatin makes an intertextual remark: **Salem** je potle **Ierusalem** imenovanu. (DB 1584, I, 145a).

וְיָהוִי בְשָׁלֵם סִכּוֹ וּמַעֲוֹנָתוֹ בְּצִיּוֹן: BHS Psa 76:3

KJV Psa 76:2 In Salem also is his tabernacle, and his dwelling place in Zion.

RSV Psa 76:2 His abode has been established in Salem, his dwelling place in Zion.

Ps 76: 3 (BVG je tudi v'Iudi snan, v'Israeli je njegovu Ime zhaš titu.). V'Salemi je njegova Vtta, Inu v'Zioni njegovu prebivališzhe. (DB 1584, I, 298b)

The Numbers: Forty, Seven, Thirty and Three

Involved in the Biblical narrative the numbers indicate passage from one dimension to another. Such dynamism in looking on the world and exigent poetic symbols emphasises the substance of *Jerusalem*.

The survey illustrates the circulation from terrestrial to transcendental aspects. The following quotations show how Jerusalem מקום spreads to great dimensions of זמן. All these passages are included and comprehended by the meaning of מקום, a place of human dwelling and divine attribute.

The circle of special Biblical meanings connected to Jerusalem depends on the context including the numbers 40, 7, 33, 3. Allegorically deepened it turns out into a sphere of immense dimensions of time.

BHS 1Ki 2:11 וְהַיָּמִים אֲשֶׁר מָלַךְ דָּוִד - עַל-יִשְׂרָאֵל אַרְבַּעַיִן שָׁנָה בְּחֶבְרוֹן מָלַךְ שִׁבְעַ שָׁנִים וּבִירוּשָׁלַם מָלַךְ שְׁלֹשִׁים וְשָׁלֹשׁ שָׁנִים:

KJV 1Ki 2:11 And the days that David reigned over Israel [were] forty years: seven years reigned he in Hebron, **and thirty and three years reigned he in Jerusalem.**

RSV 1Ki 2:11 And the time that David reigned over Israel was forty years; **he reigned** seven years in Hebron, and **thirty-three years in Jerusalem.**

VUL 1Ki 2: 11 dies autem quibus regnavit David super Israhel quadraginta anni sunt in Hebron regnavit septem annis in Hierusalem triginta tribus.

Tiga zhařfa pak, kar je David Krajl bil zhes Israela, je řhtyrideřfeti lejt, ředem lejt je on krajloval v'Hebroni, inu try inu trydeřfeti lejt v' Ieruselemi. (DB 1584, I, 183b)

BHS 1Ki 11:42 וְהַיָּמִים אֲשֶׁר מָלַךְ שְׁלֹמֹה בִירוּשָׁלַם עַל-כָּל-יִשְׂרָאֵל

אַרְבָּעִים שָׁנָה:

RSV 1Ki 11:42 And the time that Solomon reigned in Jerusalem over all Israel was forty years.

BHS 2Ki 12:2 בַּשָּׁנָה שִׁבְעָ לַיהוּא מָלַךְ יְהוּאֵשׁ וְאַרְבַּעַיִם שָׁנָה מָלַךְ

בִירוּשָׁלַם וְשֵׁם אִמּוֹ צִבְיָה מִבְּאֵר שֶׁבַע:

RSV 2Ki 12:1 In the seventh year of Jehu Jehoash began to reign, and he reigned forty years in Jerusalem. His mother's name was Zibiah of Beersheba.

VUL 2Ki 12:1 anno septimo Hieu regnavit Ioas quadraginta annis regnavit in Hierusalem nomen matris eius Sebia de Bersabee.

V Sedmim lejt Iehu, je Ioas Krajl pořtal, inu je krajloval řhtirideřfeti lejt v' Ieruselemi. (DB 1584, I, 210b).

We see that there are little deviations in the manner of writing the number 40 in two analogue cases: [htiride]]et (DB 1584, I, 210b) : [htyride]]eti lejt (DB 1584, I, 183b).

Time Connected with Jerusalem - Eternity

: יהיהודָה לְעוֹלָם תֵּשֵׁב וִירוּשָׁלַם לְדוֹר וָדוֹר BHS Joe 4:20

KJV Joe 3:20 But Judah shall dwell for ever, and Jerusalem from generation to generation.

RSV Joe 3:20 But Judah shall be inhabited for ever, and Jerusalem to all generations.

VUL Joe 3:20 et Iudaea in aeternum habitabitur et Hierusalem in generatione et generationem

DB 1584, II, 127b Ali v'Iudi]e bo vekoma prebivalu inu v'Ierusalemi prejd inu prejd.

DB vekoma for ever, לְדוֹר וָדוֹר prejd inu prejd, wordly 'before and before' (לְעוֹלָם).

Und die Söhne Judas die Söhne Israels werden sich sammeln ... denn groß ist der Tag von Jesreel. Abend ward und Morgen ward - ein Tag.¹⁵

Study of Etymological and Textological Particularities

In order to open some new linguistic horizons, the meanings of a particular text unit of Dalmatin's language have to be defined by comparing with the original word culture. If necessary, parallel solutions are looked for to verifications in the text of the Scriptures. These analogies help to penetrate into the background and cultural basis of the Slovenian and the Hebrew idiomatic expression.

The Town of Peace

Let us try to find which is the connection between the syntagma *The Town of Peace* and the etymology of Jerusalem.

: BHS Zec 14:11
 וַיֵּשְׁבוּ בָּהּ וַחֲרָם לֹא יִהְיֶה עוֹד וַיֵּשְׁבָה יְרוּשָׁלַם לְבֵטָח

JV Zec 14:11 And [men] shall dwell in it, and there shall be no more utter destruction; but Jerusalem shall be safely inhabited.

RSV Zec 14:11 And it shall be inhabited, for there shall be no more curse; Jerusalem shall dwell in security.

DB 1584, II, 129b: Sakai Ierusalem bo shiher prebivala.
 לְבֵטָח is there synonymous with לְשָׁלֹם.

Concentrating on exploration of semantics and etymology of individual words, we must mention the data on the etymology of Jerusalem. 'The town of peace' (שָׁלֹם *šalam* 'entire'), is very probably derived from *yarah* ('to found', 'set up').¹⁶

*The translation Saadia's ... as a dwelling of peace, God's 'water-streams', 'spray the water'.*¹⁷ And *torah* 'Bible, learning, faithfulness to the law', whereupon all the following meanings depend.¹⁸ W. Gesenius analysed the two halves of the word *yērišalaim* thus: the first half of the word *yēriš* was intended for an explanation of *yēriš* 'possession' and its second part is thought as from *šēli* 'silence', 'stillness'.¹⁹

Yarūš 'inherited', *šilem* 'payment', 'retribution'.²⁰ The above words *by themselves* are already included in the morphonological structure of the name *yērišalaim*.²¹

לְשָׁלֹם 'to be entire' in Slovenian (German calque: sich erfüllen - dogoditi se).²²

Connected with *Jerusalem*, it also can be found in the translations or paraphrases of the New Testament: ... inu vje je zhe *dopolniti* (KPo 1567, Cb). Another word *je bode sgodilu* in the same meaning 'to happen' in context with *Jerusalem* (KPo 1567, C).

Lexicological Level

Morphology

Jerusalem has also many *faces* in the morphological level of research of the Slovenian Protestant writers. We mention here only some of these features: It can be feminine, medium, and even indeclinable.

Feminine: Sakaj Ierusalem bo shihèr prebivala. (DB 1584, I, 219a) Tedai bo Ierusalem šveta (DB 1584, II, 110a)

Masculine: In Krelj's translation Ierusalem is mostly masculine. Without the antecedent (Noun): kir šo v' Ierusalemu zhakali. (KPo 1567, XLV)

On šam (Sin Davidov) bodi našh Krall: On šam našhe šerçe regirai švoim Evangeliom, bodimo mi niega shribe, da naš pelia šabo inu iesdi v'ta Nebelki Ierusalem tiga vezhniga lebna AMEN. (KPo 1557, XVb)

(He himself [The son of David] be our king: He himself take the lead of our heart with your Gospel, we should be his foal, in order to take us with him and ride into celestial Jerusalem of eternal life. AMEN.)

Neutrum: Without the antecedent (noun)

De ie on tako veliko nešrezho puštil zhes nas puiti, kir take pod vjem Nebum nei bilu koker ie zhes tu Ierusalem shlu (KPo 1567, A 5b) [he let come against us, to us such misfortune, as it has no been under the sky as it went against Ierusalem];

With the Antecedent: substantive town Meištu (neutrum):

pušti doli od tuiga šerda inu slobušti, zhes tu tuie Meištu Ierusalem, inu zhes tuio šueto Gorro. (TP 1567, A 6a)

tu Meištu Ierusalem ie groššouitu rešualenu inu šatrenu (TO 1564, 39b)

Indeclinable

Is Ierusalem, is te Iudouske deshele TT 1555, 8a; *v'tim Ierusalem* (TC 1550, 40, 28b)

After preposition written with minuscule: Kierusalem (TT 1555, 51b)

Other Cities

Parallels with the gender by other cities are partial and it is not our intention to extend the frame of the proposed subject dealing extensively with it. We shall quote only some of ambiguous and some firm examples of

Egypt and Betlehem. For the classification of the question nominative and incontestable oblique cases (accusative a.s.o.) can be decisive if they are not contextually relating to any other common noun (mejšto, krajlejštvu: DB 1584, III, 2a).

Masculine:

Egypt je bil vejšel. (DB 1584, I, 306b)

Vyudi is Egypta bodo prijšli. (DB 1584, I, 296a)

Kateri je Egypt pobil. (DB 1584, I, 314a)

Šte v'Betlehem prijšle. (DB 1584, I, 147b)

Masculine or Feminine:

Našhi ozheti néšo hoteli v'Egypti tvoja zhudejšja zaštopiti. (DB 1584, I, 306b)

tiga pota pruti Ephrati, katera še imenuje Betlehem. (DB 1584, I, 23b)

Problematic Medium

Inu ti Betlehem ši majhinu mej taushentimi Iuda. (DB 1584, III, 2a)

Although also Egypt, Betlehem and other names offer diverse possibilities of examinations, there is difficult to find a name with such rich philological varieties and universal contents as Jerusalem. Passing to the next paragraph of *passage to reversement*, it should not be forgotten that paradox and antithesis are two highly significant features of the Hebrew language, which add to its fullness.

Expressive Style in Connection to Jerusalem

There is considerable accumulation and augmentation of epithets in the function of repetitions.

The Holy Jerusalem - without time and space - is inside our souls.

My Karšzheniki néšmo na gvijhna mejšta inu zhašše s'našho molitovjo savesani. (DB I,cVa)

Gošty) Babylonierje, kateri šo imèli *Ierufalem* šnéšti. (Zeffania, Prerok, I, DB 1584, II, 122b marginal remarks:.[The guests] Babylonians that should eat Jerusalem.)

בְּקָרֵב עָלַי מְרַעִים לֶאֱכֹל אֶת־בְּשָׂרִי צָרִי וְאֵיבֵי לִי הֵמָּה כְּשָׂלוּ וּנְכָלוּ:

Psa 27:2

This last sentence (DB II, marginal remarks) about the threatening menace for Israel is a repeating motive (לֹאֲכַל אֶת־בְּשָׂרֵי) It prepares us for complete meditation. Is there any given written evidence on this theme, connecting Jews and Slovenians?

Jews and Slovenians

Let us look again at some fragments about the message. (Mat 23: 37):

RSV Mat 23:37 "O Jerusalem, Jerusalem, killing the prophets and stoning those who are sent to you! How often would I have gathered your children together as a hen gathers her brood under her wings, and you would not!

VUL Mat 23:37 Hierusalem Hierusalem quae occidis prophetas et lapidas eos qui ad te missi sunt quotiens volui congregare filios tuos quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluidisti

De ie on tako veliko neŕezho puŕtil zhes nas puiti, kir take pod vŕsem Nebum nei bilu, koker ie zhes tu Ierušalem ſhlu. (TP 1567, A 5b)

And what does J. Juričič say about this passage?

Na Templu ſtoiezh ie edan Zhlouik krizhal...Ve zhes Ierusalem, Ve Templu inu Iudom. Takoua Zhudeſa inu Snamenia, ſo oni vŕe vargli na Vetar. (JPo II, 1578, 135)

Does this not remind us Trubar's prayer (Catechismus, 1555), quoted above and provided for disobedient Slovenians?

And what does the same author say about the Jewish relief from the Roman empire? Potle ie Edan Egipski Zupernik prishal viudousko deshelo, inu ie shniegouo zupernizhko Moijſtryo sdaici trideſſet Tiſſuzh mushy duignil inu ſprauil, inu nyh ie pelal po puſzhau, ter ie prishal shnymi ktei Oleiskei Gori, da vnaglem zhes Ierusalem vdari, inu Iude od Rimske Goſpodŕzhine oſlobodi (JPo II, 1578, 210b): details from Eusebius, Tripartita iſtoria, librum 2, caput 21).

The New Jerusalem

All comments are expressed in ornamental style. They show specific aspects of inaccessible temporality: eternity, absence of material existence. For J. Dalmatin and two centuries later for J. Japelj (1784) *Jeruzalem* allegorically means the eternal Christian church. In the introduction to the book of the prophet Oseas we read about eternal *Jerusalem - vezhni Jerusalem*. (DB 1584, II, 108b)

Kai ie to SHRIBE?

Notèrnij zhlovik, ali novi Adam, to sèrce, ta Duh kateriga [zhe tudi Kristu] iméti inu na nym v'nebe[ski Ierusalem jésditi. (KPo 1567, XIII)

What is the GOAL?

The inner man, or new Adam, the heart, the spirit, that will have also Christ and ride on it to Celestial Jerusalem.

Two Evidences of Diachronic View

Jeruzalem in the Early and Late Eighteenth Century

ubi py, ju[sti, et electi in aeternam vitam in Locum Beatitudinis et novam Hierosolymam introibunt: da die fromen, gerechten Vnd auserwöhlten in das Ewige Leben, in den ort der Seeligkeit Vnd in das neues Jerusalem werden eingehen: kir ti brumni, právizhni inu isvóleni v'tu vezhnu shivlénje, v'tu mej[stu tiga isvelizhanja v'tu novu mej[stu Jerúsalem pójdejo.

(O. Hipolit, J. A. Geiger, *Orbis pictus*, 70, 1717)

From the introduction to J. Japelj's psalm 137, it is possible to understand this passage as the divine Jerusalem, and the consequences of the confrontation of two worlds: the world of above (Israel) and the world of below (Babylon): "Ali pod podobo tih Israelitarjev vidi prčrok ludy, kateri [vejt sa en kraj teh nadlóg dershe, v[se po[vejtnu ve[sélje savèrshejo, inu kakòr vjeti le po nebe[sih zdihujejo. Pod podóbo tih Babylonzov pak vidi po[vejtne ludy, kateri [vejt, inu njega ve[sélje lubio. Emotional identification with fatherland is also identification with faith and love of the dwelling of God (Cfr. Ps 26,7). To the poet of our song Jerusalem means the centre of the

world and futhermore has to be treated extensively in order to explain the message of this verse.²³

Notes:

¹ "Erbarme dich, erbarme dich auch der armen Slowenen! Wir haben mehr als die andern Menschen gegen dich gesündigt, weshalb wir auch gerecht leiden unter Gog und Magog, den Türken und anderen Dienern des Antichristen." (Reichman's translation: *Prva slovenska knjiga. Partizanska knjiga, Ljubljana 1977, s. 71.*)

² The terrible earthquake in Ljubljana in 1511. The last banishment from the country was in 1515.

³ Slovenian-Italian provenience (mother Slovenian, father Italian), born in Bolzano (Italy), almost unknown in Slovenia (as well as the Hebraist Štefan Kociancič, see Bibliography) he spent a great part of his life abroad and was director of the Institute for Jewish studies at the University of Köln (Cologne). In 1976 he had one year scholarship at the University of Jerusalem. Among his discoveries we must mention in the first place his hard manual labor, namely his cleaning of the tombstones in the Jewish cemetery of Gorizia (Slovenia), and his laborious spiritual work of decipherment of their epitaphs. He carried out this task very diligently. One of the most important among them is the book dealing with The Qumran scroll Paideia, 1990. They bear the date of 13.-19th century.

⁴ A. Vivian, 1982: "Pare, insomma, che le considerazioni ... per quanto riguarda la continua presenza ebraica in Slovenia siano esate". 94.

⁵ A. Vivian, 1982, the translation into Italian: "a EMONA (= Ljubljana) " La sua anima sia legata nel fascio dei viventi". 124. "Mori e fu sepolto, il venerdì, la sera prima dell'inizio del sabato, il giorno 11 Iyar dell'anno cinquecentoottantacinque dell'millennio corrente." 128.

⁶ A. Vivian, 1982, 131, fig. 23, 24 (18. c.).

⁷ Emona (for Ljubljana) is for the first time mentioned in connection with argonauts and funeral urns (1500 BC). The first archaeological attestations spoke about Veneto-Celtic and then Illyrian origin. If we study the morphonological doublets on the geographical map today, we see, that the suffix -ona is very rare in Slovenian, next to the frontier with Italy and Austria: Madonna/Madona, Koštalona, Čagona, Radgona, Zlogona, Mlamona, Corona. (M. Furlan, *Od zadnji slovar zemljepisnih imen po atlasu Slovenije*). Ljubljana 1993.

⁸ In order to better understand the original tongue, Luther fruitfully laboured with Hebrew in his research His collaborators, (Ph. Melanchton, Aurogallus, Joh. Bugenhagen) were also all fully acquainted with the Hebrew language and culture. However, we have to mention the less known fact that Luther, in his first translation of David's Psalter in 1524, specially considered the original whereas his second rendering in 1534, is closer to the German tradition of translation, adapted to the German needs of his time.

Rab Nicolas de Lira, was Luther's Hebrew teacher and help by the translation of psalms.

⁹ This Luther's and Dalmatin's assumed fault is very interesting, because Hebrew 'Kaiz', 'summer' is almost a homonym and synonym of the German *heiss* 'hot'.

¹⁰ Our attention is specially focusing on prophetic and psalmic literature.

¹¹ *Timeless*, outside the time.

¹² See Gesenius (Ges.), 725.

¹³ See F. Premk *Hebraizmi Trubarjevih in Dalmatinovih robnih besedil*, 195-219.

¹⁴ Dalmatin's vocabulary has the dublets Zion / Sion.

¹⁵ *Der Babylonische Talmud*, 616.

¹⁶ W. Gesenius I, 338.

¹⁷ W. Gesenius I, 338.

- ¹⁸ W. Gesenius I, 360.
¹⁹ W. Gesenius I, 361.
²⁰ W. Gesenius I, 837.
²¹ Cfr. *Bibel Lexikon*, H. Haag (2d ed.; Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1968) 820.
²² Premk, F. *How did the first Slovenian writers solve the problems of psalm 137*, a paper, red on an International conference (before printing), arguing of proofs for the inner connectedness between the etymology (etyma) of Jerusalem and the lexical substance of the psalm.
²³ J. Japelj, Introduction, 345.

Bibliography

- Der Babylonische Talmud Wilhelm Goldmann Verlag, München 1963.
 Dahood, M. The Psalms, 3, The Anchor Bible, New York, Doubleday and Company, 1970, 272.
 Brlek, C. Hrvatski biografski leksikon, 3, Zagreb, 1993, 612-614.
 Drkolić Ragvsino, Fr. B. S. Liber de perenni cvltv Terrae Sanctae, Et de fructuosa eius peregrinatione, ex Typographia Guerraea, Venetijs: 1573 I, 1875 II.
 Furlan, M. Odzadnji slovar zemljepisnih imen po atlasu Slovenije, Ljubljana 1993.
 Gesenius, W. Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Leipzig, Vogel, 8th ed., 1878, 304.
 Guri, J. Biblejskie frazeologizmy v sovremennom ruskom jazyke. Jews and Slavs 1, ed. by W. Moskovich, Shmuel Schvarzband, A. Alekseev, Jerusalem - St. Petersburg 1993.
 Hirsch, S. R. The Psalms, Jerusalem - New York 1978.
 Kociančič, S. Limude hakeri'a hoc est specimina lectionis scripturae hebraicae, Gorizia 1860, 5, 6.
 Lagerlöf, S. Jerusalem, Im Heiligen Land, Deutsche Buchgemeinschaft Berlin n.d., 241-494.
 Novačan, A. Jeruzalem-Kairo, Spomini 1942-1945, Ljubljana, Slovenska matica, 1986.
 Ouaknin, M. A. Das Verbrannte Buch Den Talmud lesen, Berlin, Quadriga Verlag, 1990.
 Premk, F. Nerazumljena tujka sela v Trubarjevem in Dalmatinovem prevodu Davidovega Psaltra IN: Dialogi /23/1 Maribor 1987, 72-80.
 Premk, F. Eksotična poimenovanja dišav in dragocenih oblačil v najstarejših slovenskih psalmskih prevodih, Ps 45 IN: Jezikoslovni zapiski, 1, Zbornik Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Ljubljana 1991, 7-62.
 Premk, F. Korenine slovenskih psalmov, Ljubljana, ed. Trubarjevo društvo 1992, 1-730.
 Premk, F. Mana, ta kruh tiga lebna. Globinska sinhrona in diahrona raziskava besede mana IN: Jezikoslovni zapiski, 2, Ljubljana 1995, 195-218.

- Premk, F. Veliki rokopisni slovensko-nemški slovar Štefana Kociančiča (1871) in hrvaško besedišče. International Scientific Conference, IN: Riječ, časopis za filologiju, 1/1-2, Rijeka 1995, 43-57.
- Premk, F. Globine Korenin Predstavitev in dodatna utemeljitev monografskega dela, IN: Revija SRP 6, 15/16, Ljubljana 1996, 109-131.
- Premk, F. O vethozavetnyh tradicijah v tekste Brižinskih (Freizingenskih) otryvkov IN: Voprosy jazykoznanija 1, Nauka, Rossijskaja akademija nauk, Moskva 1996, 94-107.
- Premk, F. Mana, ta kruh tiga lebna. Globinska sinhrona in diahrona raziskava besede mana. IN: Jezikoslovni zapiski, 2, Zbornik Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Ljubljana 1995, 195-218.
- Premk, F. Hebraizmi Trubarjevih in Dalmatinovih robnih besedil IN: Jezikoslovni zapiski, 2, Zbornik Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Ljubljana 1995, 195-219.
- Premk, F., Primož Trubar ed i suoi rapporti con Trieste e la cultura religiosa italiana del '500 IN: Studi goriziani LXXXII, Gorizia 1995, 35-42.
- Premk, F. Primož Trubar, Prvi slovenski pesnik Psalmov, International Scientific Conference IN: Riječ, 2/2, časopis za filologiju, Rijeka 1996, 64-88.
- Premk, F. Besedilo BS (Brižinski spomeniki), izhajajoče iz starozaveznega izročila, zlasti iz psalmskih vzorcev IN: Kos, J., Zbornik Brižinski spomeniki, "Dela", 45. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti: Znanstvenoraziskovalni center SAZU [= ZRC SAZU], Inštitut za slovensko literaturo in literarne vede; Trst: "Mladika", 1996, p. 457-469, 25.
- Premk, F. The Oldest Slovene Translations of David's Psalter. IN: International Scientific Conference to commemorate the Czech Philologist and Translator Otmar Vanorny, Vysoké Myto 1996.
- Premk, F. Nekaj frazeoloških zanimivosti iz slovenskega besednjaka 16. stoletja in njihova obstojnost v današnjem jeziku, International Scientific Conference. Rijeka 1997. IN: Riječ, časopis za filologiju, 3/2, Rijeka 1997, 76-86.
- Premk, F. Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme 137 psalma. IN: Bogoslovni vestnik, 1997, 57, 1/2, 67-82.
- Premk, F. Prevajanje naslovov v šestnajstem stoletju. IN: Jezikoslovni zapiski, 3, Zbornik Inštituta za slovenski jezik Frana Ramovša, ZRC SAZU, Ljubljana, 1997, 41-61.
- Premk, F. Stilemi pleonazma v slovenskih prevodih 15. stoletja IN: Kirilo-Mefodievskie tradicii na Nižiej Volge. Tezisy dokladov naučnoj konferencii. Volgograd 1997.
- Premk, F. Nekaj vidikov o Dajnkovem prevajanju knjige Poroda M. Jesenšek.

- B. Rajh, Dajnkov zbornik, Zora, 3, Maribor, Slavistično društvo, 1998, p. 209–232.
- Reichman, J. Prva slovenska knjiga, Ljubljana, Partizanska knjiga, 1977, 71.
- Richter, K. La Bibbia e l'antica civiltà d'Israele Fratelli Melita Editori, La Spezia, Trento, 1990.
- Rotar, J. Trubar in južni Slovani, Ljubljana, DZS, 1988.
- Stojan, S. Priča o Izaku Ješurunu "Priče iz Starog Dubrovnika" - Stories of the Old Dubrovnik, Dubrovnik, Matica hrvatska, 1995, p. 77-86).
- Todeschini G. & Ioly-Zorattini P. C., Il mondo ebraico, Pordenone 1991.
- Vivian, A. Iscrizioni e manoscritti ebraici di Lubiana, "Egitto e vicino oriente", 5, Giardini editori e stampatori in Pisa, 1982, 93-140.
- Vivian, A. Struttura e diacronia nello studio del' lessico : ebr. mašal. Casa editrice Felice Le Monnier Firenze 1977.
- Vivian, A. Rotolo del Tempio Paideia 1990.

Sources

- Biblia Hebraica Stuttgartensia (= BHS, 6th ed.: K. Elliger and W. Rudolph, Wittenbergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969).
- Dalmatin, J. Biblia (= DB 1584, tv ie, vse Svetv pismv, Stariga inu Noviga Testamenta, Slovenski tolmazhena, J. Kraffts Erben, Wittenberg, 1584, Faximile I, Ljubljana 1968).
- The Holy Bible, American Standard Version (= ASV, the Division of Christian Education of the National Council of Churches of Christ in the United States of America, ed of 1901, copyright 1946, 1952, USA 1971).
- The Holy Bible, Authorized Version (= KJV, King James English Bible, copyright by the Wood side Fellowship of Ontario, Canada 1992-1993).
- The Holy Bible, Revised Standard Version (= RSV, of American Standard Ed., the Division of Christian Education .. in the United States of America, Ed. of 1901, copyright 1946, 1952, USA 1971).
- The Interpreter's Bible In the King James and revised standard versions, The Book of Psalms (= IB, Copyright by Pierce and Washabaugh, Nashville 1955).
- Japelj, J. - Traun A. Svetu pismu stariga testamenta. Svetu pismu stariga testamenta "Bukve tih psalmov" (Typis Ioan. Frid., Eger, Ljubljana 1798).
- Juričič, J. Postilla, II (= JPo, Hanß Mannel, Ljubljana - "Laybach" 1578).
- The Jerusalem Bible (= JB, The Holy Scriptures, Jerusalem 1986).
- Krelj S., Postila (KPo, Regensburg 1567).
- Luther M. (= LU): Die gantze Heilige Schrifft 2 (Wittenberg 1545, reprint DTV, München 1974).
- Slavič, M. Sveto pismo stare zaveze I (Maribor 1958).

- Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod, Ljubljana 1996).
 Sveto pismo starega in novega zakona (Hraska-Stritar, Ljubljana 1914).
 Trubar, P. Catechismus In der Windischen Sprach (= TC 1550, Ulrich Morhart, Tübingen 1550).
 Trubar, P. Catechismus (= TC 1555, Ulrich Morhart, Tübingen 1555).
 Trubar, P. Ta Evangeli Svetiga Matevsha (= TE 1555, Tübingen 1555).
 Trubar, P. Ta Pervi Deil Tiga Noviga Testamenta, (= TT 1557-1558, Ulrich Morhart, Tübingen 1557-1558).
 Trubar, P. Ta Drugi Deil Tiga Noviga Testamenta (= TT 1560, Ulrich Morhart, Tübingen 1560).
 Cerkovna ordninga (= CO 1564, Ulrich Morhart, Tübingen 1564).
 Ta Celi Psalter Daidou (= TPs, Ulrich Morhart, Tübingen 1566).
 Ena Duhovska Peissen Subper Turke (= TP 1567, Tübingen 1567).
 Ta Celi Novi Testament (= TT 1582, Georg Gruppenbach, Tübingen 1582).
 Tournay, R. Les Psaumes (Paris 1964).
 Tournay, R. Seeing and Hearing God with the Psalms (Sheffield 1991).
 Vulgata (= VUL): *Bibliorum Sacrorum iuxta Vulgatam Clementinam, Nova Editio.* (ed. Poliglottis Vaticanis, Vatikan 1946).
 Walther, R. Der Psalter Davids (Zürich 1593).
 Zwingli, H. Die Zürcher Bibel (= ZB, Zürich 1531).

Abbreviations of Biblical chapters (English version) conform to the Revised Standard Version. Sheets of the card-file for *The Dictionary of Protestant writers* and the manuscript of J. A. Geiger (Hipolit) *Dictionarium trilingue* (translated by Komenski: *Orbis Pictus*, 1711), of The Section for the History of The Slovenian writers have been used. Several geographic maps of Slovenia since 1922, Yugoslavia, Austria, Italia have been verified.

Struktura in povednost zgodovinskih romanov Zlate Vokač Medic

Над Бабьим Яром памятников нет.
Крутой обрыв, как грубое надгробье.
Мне страшно.

Мне сегодня столько лет,
как самому еврейскому народу.
Мне кажется сейчас -

я иудей.

Вот я бреду по древнему Египту.
А вот я, на кресте распятый, гибну,
и до сих пор на мне - следы гвоздей.

(Jevgenij A. Jevtušenko, Babji jar, 1961)

I

Zlata Vokač Medic (1926–1995) je doslej edina slovenska pisateljica, ki se je v svojem romanesknem delu posvetila izključno tematizaciji judovstva na Slovenskem, pravzaprav v "Spodnjih nemških deželah". V času, ki ga zajema v svojih romanih, na prehodu iz srednjega v novi vek, so te slovenske dežele političnoupravno doživele združitev v Notranji Avstriji (1564), fevdalni in dinastični dedni posesti Habsburžanov, avstrijske vladarske rodbine. V deželah Koroški, Štajerski in Kranjski z Istro so živeli Slovenci in Nemci, v prvih dveh so slednji bili številčno močnejši, na Kranjskem pa

so bili nemško govoreči prebivalci v manjšini, ki ni nikoli preseгла 5 % deželnega prebivalstva.¹

Najprej se velja srečati z vprašanjem, kako je s tematizacijo judovstva v slovenski književnosti sploh. O tem že imamo izčrpno razpravo,² za naše razumevanje deleža Zlate Vokačeve pa je treba omeniti značilne pristope k temu vprašanju pred njo.

Slovenci so živeli in žive v srednjeevropskem prostoru, do 1918 znotraj avstrijskega državnega okvira, kjer je bil odnos do judovstva dosti spremenljiv, kot v sleherni evropski katoliški državi. Leta 1497 so Judje bili izgnani s Štajerske in iz Maribora, 1515 iz Ljubljane in 1519 s Kranjske. Kasneje so se posamično vračali, neovirano pa šele po tolerančnem patentu Jožefa II. leta 1787. Ob teh prekinitvah navzočnosti Judov v avstrijskih deželah, ki so močno zaznamovale odnos ljudstva zlasti do posameznikov, so Judje kot člani nekrščanske vere bili močno v zavesti celotnega prebivalstva, in sicer najpogosteje družbeno in versko stigmatizirani.

V slovenski književnosti srečamo v pesmi romantičnega pesnika Franceta Prešerna (1800-1849), v njegovi romanci *Judovsko dekle* domala emblematično, a nestigmatično označitev razmerja med krščanskim človekom in Judinjo:

Kristjanke v cerkev hodijo,
po trgu se sprehajajo,
po ljubih se ozirajo.

Rodu Abrahamovga hči
pa dan na dan doma sedi,
le malokdaj gre med ljudi.

...

Ko v grajski divjak je prišla
judovska lepa deklica,
mladenča najde krščenga.

....

“Da ljubiti moram vse ljudi,
tak vera moja me uči,
al ljubiš me, judovska hči?”

“Ak ravno mene ljubiti smeš,
jaz dobro vem, ti dobro veš,
da v zakon vzeti me ne smeš.”

...

Al večkrat je nazaj prišla;
nje vera trden jez je bila,
ljubezni nje ni ustavila.

(Illyrisches Blatt, Laibach - Ljubljana, 16. 1. 1845)

Prešernova romanca ima neutajljivo humanistično noto in ne skriva pesnikovega baladičnega *ressentimenta*. Prešernoslovec Anton Slodnjak je osnovo za to pesem odkril v pesnikovem študentskem doživetju dunajskih let.

Med Slovenci ni ostal brez sledu hrup dunajskega okolja sredi in v drugi polovici preteklega stoletja. Politično nesamostojni slovanski narodi habsburške monarhije so se srečevali s sovražnostjo uradne politike do Slovanov, ti pa so judovskim posameznikom očitali privrženost močnejšemu, prevladnemu jeziku. V takih okoliščinah je pripadala posebna vloga nemškojezikovnemu liberalističnemu političnemu tisku; prednjačil je dunajski dnevnik *Die Presse*, pogosto v slovanskem in tudi v slovenskem tisku imenovan “židovsko trobilo”. Manj pa je med Slovenci doživljal sprejem pobudnik antisemitizma, dunajski župan dr. Karl Lueger.

Oznaka “židovski žurnalizem” je v tistih desetletjih letela na meščansko-liberalni žurnalizem, kakor je v času od prve do druge svetovne vojne etiketa “židovski žurnalizem” postala sinonim za označevanje komunističnega agitacijskega tiska.

V slovenski književnosti po drugi svetovni vojni srečamo tematizacijo judovstva predvsem v prozih delih Miška Kranjca. Opisuje tisto slovensko pokrajino – Prekmurje –, ki je politično pripadala Ogrski in ne Avstriji. Judovskega prebivalstva je tu bilo več kot v siceršnjih slovenskih deželah, teh znotraj Avstrije. Ob njenem razpadu leta 1918 je tudi Prekmurje zajela revolucija Bele Kuna, spodbujena z oktobrsko boljševiško revolucijo v Rusiji 1917. Prekmurški “boljševiki” so bili sestavljeni iz “zelenega kadra”, vojakov, ki so ali pobegnili iz vojske ali pa so se že vrnili iz ujetništva. Pod vodstvom rdečih komisarjev so v Prekmurju obračunavali zlasti s tako imenovano

“vaško aristokracijo”, z zemljiškimi posestniki, trgovci in krčmarji, med njimi tudi s temi iz judovske skupnosti.

Do preobrata v odnosu Slovencev do Judov je prišlo ob koncu druge svetovne vojne in po njej, ko so preostali člani te skupnosti domala že popolnoma poniknili v anonimnost.

Kar zadeva čas italijanske in nemške okupacije od aprila 1941 do maja 1945, ki ga je pisec teh vrstic doživljal kot dijak Klasične gimnazije v Ljubljani, je dolžan poudariti, da je bilo med dijaki nekaj posameznikov, ki so zlasti po priimkih bili prepoznavni kot pripadniki judovskega naroda, njegove diaspore. Toda poseganj v njihovo integriteto pod italijansko okupacijo ni bilo zaradi drugačne italijanske naravnosti in odločenosti za navidezno permissivne metode vsaj v nekaterih življenjskih okvirih, pod nemško okupacijo pa do opaznih pojavov kljub jasni odločitvi za represivne metode po šolah ni prihajalo, ker preprosto ni bilo več možnosti, zlasti ne časovnih, za obvladovanje vseh ravnin življenja v okupiranem mestu. Zgodil pa se je paradoks, ko so na gimnaziji te posameznike iz meščanskih vrst in tako večinoma levičarsko usmerjene prav zaradi nemških priimkov po maju 1945 skupaj s tako imenovanimi Volksdeutscherji odgnali na železniško postajo in jih deportirali v Avstrijo. Nekaj teh deportirancev se je kasneje vrnilo, nekaj jih je ostalo zunaj. Kriv je bil že zgolj nemški priimek, čeprav so njihovi predniki že stoletje in delj živeli na Slovenskem. Med značilnimi primeri je bila družina dr. Karla Hinterlechnerja, profesorja slovenske univerze v Ljubljani, njenega soustanovitelja in od 1921 do 1925 njenega rektorja! Da je tudi na velik del Slovencev po vojni težko legla senca tragične usode judovskega ljudstva v Rajhu po 1933 in kasneje v zasedenih delih Evrope, izhaja iz doživljanja neutajljive subjektivne krivde, ki jo po velikih katastrofah občutijo preživeli spričo tragične usode njihovih sodobnikov. Ta občutek subjektivne krivde je predvsem izraz prebujene vesti posameznika in narodov po drugi svetovni vojni. Slovenci in Slovani sploh so delili breme trpinčenja po koncentracijskih taboriščih in v pregnanstvih med drugo svetovno vojno. Kolikor je referentu znano, najbrž ni osebne identifikacije s tragično usodo Judov med drugo svetovno vojno in po njej literarno izpovedal nihče tako zgoščeno, nazorno in trpko, kot nekonformistični ruski pesnik Jevgenij A. Jevtušenko (r. 1933) s pesnitvijo *Bahji jar* (objavljena 1961), katere uvodni verzi se glasijo:

Brez spomenikov zeva Babji jar.
 Le breg nad njim je ko nadgrobje pusto.
 O, groza!

Danes toliko sem star,
 kot staro samo židovsko je ljudstvo.
 In zdi se mi sedaj,
 da sam sem Žid.

Glej, po Egiptu starem pot ubiram
 in tu na križ razpet umiram
 in je še zdaj na meni žebļjev žig.

(Prepesnil Tone Pavček, Mlada pota, Maribor 1961/62, št. 5)³

A kakšna je bila osebna motivacija humanistke in intelektualke Zlate Vokačeve, da je kot profesorica ruske književnosti in literarna teoretičarka, ki je pri nas prva pisala o ruskem literarnem teoretiku Mihailu M. Bahtinu, tvorno stopila v svet literarnega ustvarjanja ter objavila dva romana, zajemajoča judovsko ljudstvo in njegovo usodo na naših tleh?

Morali so obstajati specifični osebni razlogi, da je Vokačeva osredinjeno in drugače kot kdorkoli v slovenski književnosti pronikala v ontološki položaj posameznika in skupine, zaradi česar je v ospredje pomikala zgodovinsko antropološke okoliščine in dejstva, zadevajoča Srednjo Evropo, Evropo sploh in pisateljčino mesto ob Dravi, kjer so okamenele zgodovinske priče judaizma v pisateljčinem času trdno stale na svojih zgodovinskih tleh. Bile so tako zrasle z mestom, da jih površni tamkajšnji prebivalci niti opazali niso. Spominjale so na nekdanji Marburg, prebivališče ljudi "nemškega in domačega narečja", kakor je v romanih zapisovala pisateljica.

Kaj je profesorico torej privedlo do odstiranja plasti, ki so legale na preteklost mesta, kaj jo je gnalo v razumevanje medčloveških odnosov in njihovih zgodovinskih antropoloških osnov?

V tem primeru še zlasti ne moremo mimo avtoričinih biografskih dejstev ter mimo razsežnosti njenega čustvenega in splošnega duhovnega habitusa.

Medvojno pregnanstvo Zlate Medic in njenih staršev, učiteljskega para iz Štajerske, ki je sledilo takoj po priključitvi mesta in dežele k Rajhu, prisilna izselitev v sredbosansko mestece Bugojno je bila odločilna, in sicer ne zaradi medvojnega pomanjkanja, bojazni za življenje – o čemer ni Zlata Vokačeva marala nikoli govoriti, celo niti s svojim soprogom, s katerim se je veliko

pogovarjala o detinstvu v soteski pod Pohorjem – o tem poroča Primož Vresnik v svojem obsežnem eseju.⁴ Pisec teh vrstic je v šestdesetih in začetku sedemdesetih let delal na isti visokošolski ustanovi kot pisateljica, a od nje sploh ničesar ni slišal o medvojnem pregnanstvu; o njenem pregnanstvu je zvedel od drugih. Tako si nikoli ni mogel misliti, kako pomembno je za Zlato Medic bilo tisto obdobje. Doživljanje lastnega brezdomstva, v pregnanstvu skoraj še otroka, pa je bilo prav tisto močno doživetje in psihosocialna podlaga, ki je Zlati Vokač Medic omogočila poglobljeno dojetje nekdanje in takratne usode Judov po Evropi. V romanu *Marpurgi* je v uvodnem zapisu tole: “Naneslo je, da sem še v napol otroških letih prebirala obsežno knjigo *Zgodovina Judov v Evropi*, ki mi je rabila zavoljo pomanjkanja knjig za branje iz tujega jezika. V njej je avtor Simon Dubnov v poglavjih o srednjem veku večkrat omenjal mesto Maribor, ki je bilo takrat zame nedosegljivo in zato čarobno privzdignjeno v oblake. Od vsega takrat še nedoumljenega se mi je za vedno urezal v spomin tale avtorjev stavek: “Štirijski Marpurj, pomembno srednjeveško mesto, ki je bilo strpno in napredno mesto, saj je imelo vedno odprta vrata za begunce iz drugih dežel.” Zato lahko rečem, da je roman *Marpurgi* začel nastajati takrat.”⁵

Besedna zveza “tujega jezika” ostaja nedoločna, zapis toponima “štirijski” spričo ruske oblike sicer korespondira z ruskim imenom avtorja. A malo je verjetno, da bi Medicovi s sabo v pregnanstvo nesli prav rusko knjigo.⁶ Pisateljica v romanu *Marpurgi* jezika knjige torej ni identificirala, kar je mogoče razložiti in razumeti spričo okoliščin, ko je knjigo našla in se je v specifičnem zgodovinskem času seznanjala z zgodovinsko ontologijo Judov v Evropi v jeziku ljudi, ki so jo pregnali na tuje.

Usedline tistega davnega časa kakor tudi let, prebitih v Bosni v izgnanstvu, so sprva zastirane v popoln molk, kasneje pa je ta molk vrgel iz avtorice tisto, kar se je leta in leta nabiralo, zlasti še z njenim raziskovanjem judaizma v Evropi prek znanstvenih del, v domačem mestu pa z vztrajnim pregledovanjem mariborskih arhivov, ki so izjemna zakladnica glede vprašanj, ki so pisateljico zanimala.⁷

II

Roman *Marpurgi* (1985) je po literarnoformalni strani zasnovan izvirno. Pripoved poteka prek navideznih dnevniških zapiskov in poročil središčnih osebnosti, Hannesa in Mathiasa. Toda najpogosteje so to nekakšni *solilokviji*.⁸ V prenekaterem je zajeta posamezna zgodbena zastranitev, povedana

razvezano, v slogu "indirekte Rede". V takih razvezanih besedilih se posebej močno uveljavljata samorefleksija ali pa o posamezni sprotni temi nastaja razpravljanje v obliki pravega problemskega diskurza. Čas romana je koledarsko zamejen v enoletni okvir, in sicer od septembra 1455 do oktobra 1456, a diskurzi kot tudi avtorefleksije se nanašajo na dogodke ali na razmere, ki so zgodovinsko zunaj nakazanega enoletnega okvira. Bistva diskurzov ali tudi samorefleksij s svojimi miselnimi in tipološkimi posplošitvami izstopajo iz začrtanega okvira in so bodisi zajeta ali pa s posplošitvami naravnana na avtoričin čas in tudi na čas sedanjega bralca, spodbuda njegovemu oblikovanju metateksta po percepcijski poti.

Bahtinova teorija romana je bila Zlati Vokačevi dobro znana. V svojem romanu je uveljavljala dvojno odzivanje, dvopoglednost, izvirajočo iz refleksij in ravnanj ozkosrčnega, dogmatičnega Mathiasa nasproti širokosrčnemu, nedeterminiranemu, svobodnemu Hannesovemu odnosu do soljudi in do njihovih dejanj, kar se odraža na ravni duhovno dinamičnih, humanistično naravnanih solilokvijev. Tako nastaja antipodnost središčnih fenotipov, središčnih osebnosti. A njuna miselna naravnava kot tudi njuna različna temperamenta, njuna različna duhovna razgibanost je avtentična po duhovni pripadnosti; ne gre za shematizirano ravnanje, saj izražata čas, ki sta njegova antipodna znaka, z vsemi individualnostmi vsak v svoji determiniranosti. Z njuno antipodno naravo pisateljica predstavlja minevajoči srednji vek in njegovega togega, dogmatičnega duha ter napovedujoči se in individualno uveljavljajoči se humanizem novega veka. Da ta tipologija ne postane shematizirana, se ob mišljenju in ravnanju vsakogar od njiju odpirajo možnosti soočanja z vključujočimi se epizodami na ravni zgodb in še zlasti na ravni diskurzov ob njih, ki so v resnici zgodovinsko antropološko avtentični, utemeljeni s konkretnimi zgodovinskimi osebnostmi in nemistificiranimi ali domišljjsko ustvarjanimi dejanji in pojavi takratne evropske resničnosti, podprte zlasti z njenimi navzkrižji in stikališči krščanskih ljudstev. Obsežno predstavljanje geneze in razvoja križarskih pohodov, ki potekajo tudi prek ozemelj v Srednji Evropi, dalje srečavanje z dotlej neznano novo silo, z islamom in Turki, vse to gradi izrazito zgodovinsko antropološko osnovo in je gonilo miselne razgibanosti konkretnih nosilcev, a tudi razmerja do judovskih posameznikov in diaspore v posameznih deželah.

Kljub odsotnosti središčne pripovedne zgodbene ravnine in spričo prehajanja k novim in novim epizodam po zgodovinski kronologiji, je v

Marpurgih osnovna pripovedna linija tudi ob prekinjanju premočrtnosti polna notranje tenzije. Izstopa in učinkuje tako miselno kot pripovedno strukturno ravno s tem, ko zadeva in odkriva ontologijo posameznika in hkrati ontologijo judovskega ljudstva, izpostavljenega vedno novim, prihajajočim navzkrižnim silnicam v evropskem in v bližnjevzhodnem prostoru. A navzkrižjem je podvrženo s svojimi vrednotami vse tisto, kar si medsebojno nasprotuje spričo osnovnih določnic, spričo veroizpovedi, ob čemer ima krščanstvo s svojim odnosom do nekrščanskega sveta in duha poseben položaj. Da sta duhovnost in umetnost bolj v ospredju kot pa zunanje dogajanje, je posebej značilno za *Marpurge*, dinamika pa poteka predvsem prek diskurzov ob ocenjevanju in vrednotenju pojavov in ravnanj. To daje solilokvijem dialektične naboje, izhajajoče iz soočanj posameznih prevladujočih in tipičnih stališč. Zaradi tega je diskurzivnost v romanu *Marpurgi* kohezivnega pomena in je vsaj enako močna kot pripovedna, na zgodovinsko kronologijo oprta, a pogosto presekana zgodbeno ravnina. Prek dialektičnega soodnosa dvopoglednosti, zastopane prek antipodnih osebnosti, nastajajo pogostne sentence in druge možnosti oblikovanja univerzalne povednosti.

Na ta način je avtorica oblikovala in dosegla značilno notranjo razsežnost *Marpurgov*, ki s svojo filozofsko, skratka duhovno intenziteto kompenzira, nadomešča odsotnost tradicionalno osredinjene in premočrtno razvijajoče se zgodbe. Stopnja koherentnosti *Marpurgov* je ravno zaradi notranje dialektične narave v soodnosu antipodov in spričo dosežene stopnje miselne tenzije diskurzivnega in skozi ves roman uveljavljajočega se sloja dovolj močna. Omenjena tenzija vseskozi izhaja iz avtoričine metode korespondiranja med zgodovinskim zgodbenim časom in dogajanjem ter pisateljčinim časom in odkrivajočo se ontologijo posameznika in posameznih skupin, posameznih dejanj ter njihovega pomena. Obsežne epizode z Joannesom Kapistranom, zgodovinsko figuro, ki sproža vrsto možnosti kritičnega odzivanja ob stikališčih in še zlasti navzkrižjih zgodovinskih pojavov, ki zadevajo ljudstva, civilizacije na zgodovinskem prehodu, nakazujejo avtoričinega kritičnega duha. Z nasprotji determinirajo skupine in narode za ves novi vek, ko izhajajo iz srednjeveških pojmovanj duhovnosti in njenega vrednotenja na imenovalcu absolutnega namesto zgolj zgodovinsko antropološkega, spremenljivega, prehodnega.

Ob tem je vredno opozoriti, da avtorica, ki je "*Lehr- und Wanderjahre*", kot tudi njeni sodobniki in vrstniki nasploh, prebila ob popolni prevladi ene

in edino veljavne sociološke in filozofske, torej tudi antropološke doktrine, nikakor ne opazuje in ne obravnava življenja ljudstev in drugih celot, zlasti tudi ne človeka po shematični kake doktrine, ampak po nemistificiranih antropoloških merilih in določnicah, po duhovnih in sploh miselnih tokovih, ki so svojo fiziognomijo preizkušali v dejanskem zgodovinskem poteku, ob človekovem uveljavljanju v njem in z njim.

Kakor z zgodovinopisnimi in ožje antropološkimi dejstvi pisateljica svojo bogato erudicijo izpričuje tudi s konkretnim in univerzalnim pomenom posameznosti in posameznikov, kar izhaja iz soočanja teh razvojnih prvin s pojavi iz pisateljčinega časa, potemtako tudi iz bralčeve sodobnosti, z njegovimi izkušnjami in spoznanji. Ta korespondenca med antropološkimi pojavi s konca srednjega veka in z začetka novega veka, ki jo avtorica dosledno vzpostavlja z avtorefleksijami in z diskurzi središčnih osebnosti, zlasti Hannesa in Mathiasa, neredko pripelje do miselnih poudarkov, izraženih v obliki sentenc. Njihove povednosti univerzalne veljave percepcijsko spodbujajo zainteresiranega, tvornega bralca ter ga držijo v svojem "risu", če naj se tako imenuje intelektualna zavzetost na stopnji, ki je višja in plodnejša od tiste, kakor se vzpostavlja ob branju linearno zgodbeno oblikovane romaneskne pripovedi. Že Ciril Kosmač je zdavnaj pred pojavi postmodernizmov v poetološkem diskurzu Petra Majcna (*Balada o trobenti in oblaku*) leta 1968 zapisal tradicionalnemu, nase osredičenemu fabuliranju na rob: "Ljudje so se že najedli literarnih štrukljev in mesa."⁹

Avtorefleksije so v romanu *Marpurgi* odločilnega pomena tako po svoji vsebinski sporočilnosti kot glede koherentnosti celotnega besedila, pri čemer odpada glavna vloga ravno na sentence in na druge oblike, vsebujoče univerzalni pomen, ko izpovedujejo resnico o posameznem zgodovinskem antropološkem pojavu. Avtorica je v posameznih primerih, zlasti v Hannesovih razmišljanjih in besedovanjih, dosegala tisto stopnjo miselne dognanosti, ko z njo izoblikuje metodološko osnovo in vodilo svojega pisanja. Takole pravi Hannes:

"Čeprav ne verujem v resnico, ki jo lahko dokaže samo razum, bom ostal večno do svoje smrti Abelardov privrženec. Samo dve stališči sta na svetu, kot je dejal veliki učitelj Abelard: ali rušiti in ubijati ali pa poslušati, strpno sprejemati, kar se ne sklada z našimi stališči, to pomeni poskušati doumeti in spoznati, kar nam je nedojemljivo in tuje. Prvo stališče rodi nasilje in prinaša zažiganje grmad. Drugo stališče je upanje. Upanje in nič

več. Vendar je upanje, čeprav je medlo.” (Mp 19) P. Abélard (1079-1142), prepričani etik ni naključno tu.

Humanistično, človečno načelo je tu izraženo razločno in ni podrejeno racionalnemu, čeravno slednje v njegovi spekulativni pojavnosti kot nekakšen *ceterum censeo* preberemo kot dopolnilo: “Danes ne moremo postaviti ene same trditve, ki je ne bi že jutri preklicali.”

Razum in ne skepsa je tista moč, ki Hannesa označuje tudi ob njegovi miselni determiniranosti, ki označuje ljudi nasploh, to pa je vera. Hannesu na usta položi avtorica besede, ki zagovarjajo človekovo miselno svobodo, nedeterminiranost: “Mesija iz Nazareta, ne jemlji vse pameti tistim, ki te častijo.” (Mp 45)

To pa je seveda avtoričino izhodišče za njeno refleksijo, ki jo kot zgodovinsko antropološko dejstvo izpiše v drugem romanu, v *Knjigi senc*: “Usmili se nas, o Gospod! Usmili se nas zato, ker smo te molili vsak v svoji veri in spoznali, da so vse vere usmerjene k istemu izviru, kajti ena sama je božanska misel v veselju. Bog je samo eden. Ljudje v Marpurgu nismo pozabili nate, o Bog moj, saj smo živeli v miru, strpnosti in slogi.” (91)

Solilokviji so v romanu *Marpurgi* po metodi miselne dialektike pogosto usmerjeni k intelektualizmu. Tako se tudi v *Knjigi senc* izoblikuje miselni povzetek, ki izhaja iz duhovne naravnosti obeh romanov: “Vsi tenkočutni ljudje pripadamo isti veri. Nikoli ne bomo znali razkriti kateri, prav tako ne bomo znali povedati, kako se naša vera imenuje,” pravi humanist Mojster, učitelj Jakob iz Bohemije. Temeljna oblikovalna metoda pa je tudi tu bahtinovska dvopoglednost. Vzorec osnovne fature v enem in v drugem romanu Zlate Medic Vokačeve je torej zlahka razviden in se močno uveljavlja na osnovi njene temeljne premise, da je zgodovinsko antropološka osnova za prepoznavanje posameznikove ali skupinske determiniranosti tista spremenljiva stalnica, ki najpogosteje določa metodološki postopek ubesedovanja, izhaja pa iz pisateljičinega nazora o gnoseološki, spoznavni vlogi umetnosti sploh, književnosti še posebej.

Do stopnje tezne izoblikovanosti je avtorica ta nazor izrazila prek humanista Mojstra Jakoba iz Bohemije v *Knjigi senc*: “Menim namreč, da mora lepa umetnost pokazati, kaj se godi z ljudmi v nekem času, kako čustvujejo, s kom se bojujejo in zakaj se morajo bojevati.” (185–186)

V tej premisi je zajeta avtoričina misel, da samo zgodovinska antropologija zmore osvetljevati človeka posameznika ali skupino, osvetliti ontološki položaj posameznika in skupnosti, njuno razgibano razmerje.

Iz te miselne osnove in oblikovalnega načela izhajajo postopki, ki jih po vsebini smemo in moremo imenovati dialoško korespondiranje pretekle človekove individualne in skupinske izkušnje z izkušnjami in doživetji ljudi avtoričinega časa in razmer, njene dejanske sodobnosti. Metodološko se ta korespondiranja vzpostavljajo prek diskurzivnih delov besedila, s posplošitvami ali povzetki miselne narave, izraženimi z različnimi oblikami ubesedovanja univerzalne povednosti. Tako se dvopoglednost vzpostavlja kontinuirano po stopnjah, s čimer se delo Zlate Vokačeve na zgodovinskem gradivu razlikuje od del romaneskne narave, nastalih po metodi historistične projekcije značilne sedanosti v preteklost, zgodovinsko določljivo po antropoloških dejstvih in ne s konkretnimi avtentičnimi zgodovinskimi okviri in pojavi, kar je značilno za historistični postopek. Ontološki položaj posameznika ali skupine je iz pisateljeve sodobnosti pomaknjen na zgodovinski panó. Ob delih, nastalih po metodi historistične projekcije, se bralec sreča z vprašanjem bralnega ključa. Historistična projekcija je bila specifična poetološka romaneskna novina, ki je v značilnih polpreteklih družbenopolitičnih in ideoloških okoliščinah, ko sodobnosti ni bilo mogoče zajemati v njeni resnični determiniranosti, nesvobodnosti, nastala v nacionalnih književnostih nekdanje skupne jugoslovanske države, torej kot "ezopsko" prikrita metafora vzporejanja in notranjega korespondiranja sodobnih, pisateljevih izkušenj z izkušnjami v bolj ali manj odmaknjeni, a zgodovinsko razvojno določljivi preteklosti. Postopek je v zametku izoblikoval najprej Ivo Andrić s kratkim romanom *Prokleta avlija* (1954),¹⁰ do vrhunske formalne popolnosti in idejne dognanosti so ga izoblikovali vsak v okviru ustvarjalne individualitete in avtentične antropološke vmeščenosti, kot *genius loci* za Bosno Meša Selimović, avtor paraboličnih romanov *Derviš in smrt* ter *Trdnjava*, v slovenskem zgodovinskem in političnokulturnem območju pa Drago Jančar z *Galjotom* (1978) in Andrej Hieng z *Obnebjem metuljev* (1980).

Zlata Vokačeva je namesto metode historistične projekcije v svojih dveh romaneskni delih uveljavljala bahtinovsko dvo- in večpoglednost – z vzpostavljanjem antipodnega para besedovalcev in z vzpostavljanjem notranje korespondence med zgodovinsko avtentičnim časom in pa avtoričinim časom, kar je gotovo treba šteti kot avtoričin izvirni postopek. O dvo- in večpoglednosti je glede Vokačeve opozorila že Silvija Borovnik,¹¹ ko je upoštevala predvsem antipodnost dveh središčnih osebnosti, iz njih izvirajoče dvopoglednosti v romanu *Marpurgi*.

III

Drugi roman Zlate Medic Vokačeve, *Knjiga senc* (1993), prav tako uveljavlja avtoričino premiso, da zgodovinska antropologija, njene bistvene prvine pač najustrezneje sooblikujejo romaneskno uresničevanje načela o gnostični vlogi besedne umetnosti. Središčne osebnosti iz *Marpurgov* so prenesene v ta roman: doktor Hannes kot zdravilec in poznavalec ljudi, Šmuel Seldman in pesnik Mathias. Dogajanje tudi tega romana je koledarsko zamejeno v eno, a za judovsko skupnost odločilno leto: od zbora avstrijskih deželnih stanov marca 1496 do izгона Judov 27. januarja 1497, "ki pomeni konec najbolj slavne judovske občine v Spodnjih nemških deželah" (Ks 57).

Povezovalka zgodb, vključevanih iz različne časovne perspektive znotraj linearno potekajočega sprejemanja, je Šarika, Sara iz Šoprona, hči Dine in Davida Seldmana, posvojenka v Marpurgu.

Kakor je v *Marpurgih* zajet izrazit notranji nemir spričo srečevanj z zgodovinskimi dogodki in ravnanji posameznikov, posledica česar je bila vse bolj negativna ontologija Judov in judovstva v Evropi, je v *Knjigi senc* gibalo notranjih posameznikovih nemirov in zunanje negotovosti prav napoved, da bodo Judje izgnani iz Štajerske in iz Maribora. Téma *Knjige senc* je torej večna téma o prisilni odpravi ljudi neznanokam v drugo življenje, v negotovost, odselitev iz človeških soseščin, v katerih so živeli v razumevanju in prijateljstvu, pred občasnimi grozečimi nevarnostmi pa je prebivalce dotlej varoval dobri duh znad Drave, v legendi in z oživljajočo se legendo živeča mrtva lepota Miriam. Dobrohotno je bedela nad mestom in nad ljudmi. Te in nobene druge razbremenjujoče občutenjske spodbude ta hip v ljudeh *Knjige senc* ni več, odločila je in odloča vsemogočna nestrpnost posameznikov, ki odločajo v imenu ljudi ene vere, ene antropološke determiniranosti nasproti drugi, drugim ljudem, čeravno so dotlej živeli skladno v istem mestu in v deželi. Ta odločilni poseg v konkretno življenje se napoveduje že v *Marpurgih*, ki je v njih pisateljica toliko strani namenila odkrivanju prvin zgodovinske antropologije.

Knjiga senc je torej napoved nadaljnje ahasverske usode judovskega ljudstva po 6. januarju 1497, po Treh kraljih, po dnevu treh modrih v Nazaretu, obisku pri brezdomno in na begu rojenem Odrešeniku. Na ta praznik najkasneje morajo Judje zapustiti mesto ali pa se morajo pokristjaniti.

Stiska in omahovanja spričo bremena eksodusa se kot imanentna antropološka prvina vključujejo v temeljno temo romana in sta sami zase

univerzalna téma, udejanjana v romanu *Knjiga senc*. Prek življenjskih usod in človekove notranje tesnobe, ki neodstranljivo označuje posameznika in skupino, je avtorica spet mogla in glede na lastna doživetja morala vzpostavljati stikališča, miselna in občutenjska korespondiranja z lastnim položajem v konkretnem in avtentičnem času in dogajanju. Notranjih spodbud za to je imela dovolj, če upoštevamo poprej povedano, da se teh usedlin nikoli in niti z najbližjimi, v pogovorih z njimi, ni razbremenjevala! A tudi v romanu *Knjiga senc* so v središču avtoričine pozornosti, njene človeške prizadetosti in privrženosti univerzalne misli, namenjene razkrivanju notranje eksistenčne tesnobe in stiske posameznika, njegovega ontološkega položaja konkretnih tukajšnjih in takratnih pripadnikov, članov rodu, izpostavljenih razosebljanju, potisnjenih v diasporo, v označeno in obremenjujočo izločenost. A te oblike determiniranosti se v zgodovini ponavljajo, obstajajo in ostajajo. Avtorica išče in odkriva značilnosti predzgodovine, zaradi česar se posveča antropološki označitvi Stare zaveze, da bi odkrivala notranja protislovja zgodovine judovstva v Evropi po križarskih vojnah. Posebej se zadrži ob letu 570, ko je bil rojen Mohamed, ko je nato "postal islam svetovna sila in je bil bolj strpen kot krščanstvo. Judje in Arabci so ohranili Evropi grške modrosti" (Ks 49), v Evropi pa se je blaginja začela s Karolingi, torej po letu 768, ko je zavladal Karel Veliki, do Judov odprt in dobrohoten. "Nesreče so se začele s križarskimi vojnami, ko je papež Urban II. razglasil sveto vojno proti nevernikom, češ da so 26. novembra 1095 oskrunili grob Jezusa Kristusa." (Ks 51)

In refleksija humanista Mojstra Jakoba iz Bohemije je dialektično jasna: "Kdo pa ve, kaj so bile križarske vojne v resnici? Vemo le to, da so kristjani za zmeraj izgubili Jeruzalem 2. oktobra 1187. leta." (Ks 55)

Tako v obliki in slogu diskurza sledi zgodovinsko antropološki povzetek, veljaven za nekdanji kot za avtoričin čas, čas nastajanja romana. To je še posebej očitno iz besed, sporočila, postavljenega na usta Mojstra Jakoba iz Bohemije:

"Množica vedno živi svoje življenje. To pomeni, da verjame voditelju in se preda vsakršni ideji. Hoče, da jo vodijo, saj lahko le tako vse svoje tegobe izroči v roke velikega učitelja. Zato je množica venomer na preži. Čaka na voditelja z novo idejo. Vseeno kakšno. 1099. leta je pač napočil takšen trenutek in pojavil se je človek voditelj. To je bil Odo de Lagerly, imenovan papež Urban II." (Ks 55)

Še nedorasla Dina, prek katere govori avtorica, se tu ozre na *Dogodivščine Štajerske zemlje*, kakor se glasi naslov knjige Antona Krempla.¹² Tradicionalistično pisana domoljubna knjiga upošteva predvsem kronologijo dogodkov in osebnosti in s svojo naravo spodbuja avtorico *Knjige senc*, da odkriva in razgrinja drugo, svoje védenje o dejanski zgodovini ljudstva in sploh prebivalcev Spodnje Štajerske in njenega širšega zaledja. Tako je posebej poudarjena in v ospredje pomaknjena okoliščina, da je leta 1108 dežela postala vojvodstvo in je prešla v dedno fevdalno last dinastije Habsburžanov. Tudi knezom Celjskim namenja avtorica veliko odstavkov prav spričo njihovih dobrih zvez z Judi. Da pisateljici ni šlo za tradicionalne romaneskne možnosti, se vidi ob njenem srečanju z Barabaro Celjsko, ogrsko kraljico, ko le mimogrede razodene, da je doktor Hannes sad Barbarine skrivne ljubezni. Za pisateljico *Knjige senc* je zanimivejša epizoda s Katarino Brankovićevo, hčerjo zadnjega srbskega despota, sicer ženo Ulriha Celjskega. Zanima jo zaradi zgodovinskoantropoloških okoliščin, zaradi njenega samevanja v katoliškem okolju, ko ima ob sebi dva srbska pravoslavna popa. Romaneskne možnosti so s temi okoliščinami bile podane, a avtorice ne mikajo, kar je posebno očitno, če omenimo še njeno vključitev "črne magije", značilnega pojava v evropskem 15. stoletju. Področje ezoterike se preveša v razlago posameznih prvin, ki naj bi pomagale odkrivati človekovo usodo. Ob vsem tem mlada pisateljčina resonerka, pravzaprav njena dvojnica iz mladih let, ko se je petnajstletna Zlata Medic sama s čudenjem odzivala na pojave okoli sebe, torej nedorasla Šarika Sara prihaja do spoznanj, ki očitno kažejo, da so spoznanja same avtorice in njenih nazorov, ne pa nedorasle Šarike, ko se izraža o teocentrizmu, o človekovi determiniranosti z njim:

"Bog je samo eden. Ljudje v Marpurgu niso pozabili nate, o Bog moj, saj smo živeli v miru, strpnosti in slogi. Naši veliki možje so se hoteli približati resnici, da bi lahko bolje služili tebi. Hoteli so spoznati svojo dušo, da bi tako spoznali dušo sveta. Hoteli so odpihniti meglo neznanja. Iskali so te v predelih vrhunske lepote. Zato se nas usmili, o Bog moj!" (Ks 91–92)

Vendar je spričo znakov zgodovinske antropologije, ki jih avtorica obilno vključuje in z njimi ponazarja duhovne razmere, Šarikina-Sarina ekumenska in življenjsko pragmatična misel zgolj avtoričin ideal, ko sodi: "Bog je samo eden." Najbrž pa ni mogoče zanikovati individualne in skupinske želje ljudi tega časa, ki ga avtorica zajema, mislečih ljudi, da so hrepeneli po tem idealu in si tudi spričo razločevanj med ljudmi želeli njegove uresničitve.

Toda vse v romanu govori o tem, da so bile doktrine daleč od tega ideala. Tudi vse to se vključuje v povednost *Knjige senc* in v njeno soočanje, percepcijsko soočanje s tem idealom v bralčevem času. To je gotovo jasna pisateljčina namera, čeprav se osredotoča predvsem na ontologijo judovstva v zajetem zgodovinskem obdobju. Posamezni zgodovinski diskurzi, posebno tisti, ki zajemajo korespondiranje med nekdanjim in pa avtoričinim časom, so pod opaznim pritiskom miselnih določnic prav avtoričinega časa, tedaj tistega, ko je roman nastajal. To je neogibna spremljava ustvarjalnega postopka in je izraz težnje, ko skuša avtor aktualizirati tiste težnje, ki jih tudi sam zastopa, kakor one, ki temu kljubujejo. Aktualizacija načela in možnosti sožitja v različnostih, kar je imanenca človekovih temeljnih teženj in deklariranih pravic, vse to ostaja v življenju, ki ga živi pisateljica in ki ga živi bralec, še vedno bolj v domeni idealov kot uresničenih pravic. Ko pisateljica v ospredje pomika zavest in duhovni svet humanista Mojstra Jakoba iz Bohemije, izraža ne le njegove nazore, ampak predvsem tudi dvopoglednost v času, v srednjem veku, ko prevladuje, kakor tudi mnogokrat kasneje, tudi v pisateljčinem času, posvečena enopoglednost na osnovi oktroirane ideologije. Ta že sama po sebi, po svoji notranji enosmernosti in po svojem zunanem političnoidejnem položaju izključuje večpoglednost, a ne po poti akademskega uveljavljanja lastne večvrednosti in njenega razglaševanega eshatološkega pomena za posameznika in za skupine.

Vse to pa je odvisno od bralčeve percepcije in od njegovega odkritja *bralnega ključa*, tako pomembnega v tem in v mnogih drugih primerih sodobne književnosti, vsekakor tudi romanov, napisanih po metodi historistične projekcije. Odkriti bralni ključ pomeni, odkriti strukturne značilnosti posameznega literarnega dela. Tako rekoč sleherno literarno delo nosi v sebi gnostične prvine, in sicer tako v družboslovnem kot v širšem antropološkem pogledu; seveda, spoznavnost ni temeljni namen umetnosti, čeprav je posamezno delo k njej bolj ali manj naravnano. *Knjiga senc* ne skriva in ne taji take avtoričine težnje, ne nazadnje se uveljavlja prek dvopoglednosti in notranjega dialektičnega razmerja med determiniranostjo pojavov in njihovimi interpretacijami v samem delu, a prav tako tudi v bralčevi percepciji, v njegovi graditvi metateksta, bodisi na ravni mišljenja, bodisi na ravni in v obsegu občutenj. Zadeva torej vprašanje recepcije, na kar je avtorica zanesljivo mislila vseskozi, ko je vstopala v soodnose med posameznimi nazori ali dogodki in v diskurzih ob njih.

Mislila pa je tudi, ko je v *Knjigo senc* močnejše kot v *Marpurge* vključevala medbesedilne prvine. Mislila je tako na "naivnega" kot tudi strokovnega, kritičnega bralca, iskalca estetskih in mišljenjskih razsežnosti besedila. Pisateljica se je prav tako dobro zavedala – in to si moramo tudi sami priznati, če smo iskreni! –, da mora glede tematike in njene snovne, na judovstvu izpeljane motivike, upoštevati dispozicijo za intenzivno spoznavanje, bralčevo spoznavanje pa je neločljivo povezano z identifikacijo, s stopnjo identifikacijskega sodoživljanja v odkrivanju ontologije judovstva. Pisateljica v svojem času in okolju gotovo ni imela sobesednikov, ki bi ji enakovredno sledili v njeni razgledanosti in v njenem doživljajskem odnosu, torej v predispoziciji za čustveno-čutno percepcijo zgodovine, če je obstajala razumska, intelektualno ustrezna stopnja motiviranosti, o kateri sicer ni dvomiti na teh stikališčih Evrope in Bližnjega vzhoda. Toda takšna načitanost, kot je odlikovala pisateljico Zlato Vokačevo glede razmer na prehodu iz srednjega v novi vek in glede najnovejšega časa, najbrž ni imela tekmeča, čeravno je treba poudariti, da je motiviranost kritičnih bralcev za spoznavanje te strokovne literature in beletristike prav spričo druge svetovne vojne, konkretnije razmer po letu 1933 vsekakor velika, ker je svojevrstna ponazoritev ontologije in možne ali predvidene usode tudi samega slovenskega naroda. Toda kako je z generacijami, rojenimi, recimo, po letu 1960? Celo ob Zlati Vokačevi je posebej – in po pravici – poudarjeno, da se je ponovno seznanjala s temeljnimi deli, zadevajočimi judovstvo.¹³

Avtorica se je lahko vsakodnevno soočala z dejstvom, da so vprašanja ontologije judovstva v prejšnjih obdobjih in v njenem času populacijam, rojenim po 1960, skoraj docela neznana, medtem ko starejše rodove označuje predvsem védenje o usodi judovskega ljudstva v evropskih prostorih, zlasti iz dogajanj po letu 1933 v Rajhu in po začetku druge svetovne vojne v zasedenih državah. Za obveščenost o tem gre v veliki meri zahvala umetniškimi in tudi dokumentarnim filmom, s čimer je bila in je omogočena najširša recepcija. Teže pa je odgovoriti na vprašanje, kako je z notranjo recepcijo, s percipiranjem poprejšnje zgodovine judovstva v Evropi. Laže bi bilo dokazati kot zanikati, da se je pisateljica prav zaradi vsega tega odločila, da literarno oblikuje svoja sporočila, sadove svojih dolgoletnih preučevanj in tudi doživetij, brez katerih ni literarnega ustvarjanja. Njena odločitev je razvidna iz prvega, a tudi iz drugega romana, iz *Knjige senc*, knjige s svojevrstnim metaforičnim naslovom.

Ob tej literarni odločitvi je Zlati Vokačevi naproti prihajal fenomen, ki se danes imenuje *postmodernizem*. V geopolitičnih območjih Srednje Evrope so pisateljico spodbujali tudi radikalni družbeni pojavi v smeri razbremenjevalnih poskusov v državah marksistične ideološke določenosti in miselne ter družbene determiniranosti na tem imenovalcu. Izbruhnili so v krvi zatrti nemiri v Budimpešti 1956, dalje krvavi nemiri in demonstracije ter demonstrativni tragični samosežig študenta *Jana Palude* sredi Prage leta 1968, sovjetski tanki na ulicah obeh državnih prestolnic, tragični eksodus najprej iz ene in kasneje iz druge dežele.

Neravnodušni ljudje, posebno intelektualci so ravno iz obmejnega Maribora zelo živo doživljali dogodke v sosednji Madžarski in nato na Češkoslovaškem, slednje v enaki meri tudi v Ljubljani, ko so sledili dramatičnim zapletom in žrtvovanjem upornikov. Končno so sledili delavski nemiri in dolgotrajna stavka poljskih delavcev v Pribaltiku, v ladjedelnih 1981. Hkrati je potekala vse globlja miselna diferenciacija kot sad bogate in miselno do kraja razgibane, bojevite publicistike med Poljaki, a od tam se je njen vpliv širil zlasti tudi med Slovence. V Jugoslaviji je k družbenim protislovjem kot gibalom samoosvajanja treba prišteti še notranja nasprotja mnogonacionalne države, ki so se usmerjala k težnjam po politični emancipaciji posameznih narodov. Pojavi tako imenovane *jugogonije* so bili večplastni in jih ni bilo mogoče več zatreti, niti zavreti. Nobena veja človekovega intelektualnega ustvarjanja ni šla tako živo in razločno v koraku s tem družbenim razvojem kot ravno književnost. Preveč imen bi bilo treba zapisati, če bi navajal le najzavzetejša in najbolj vplivna. Skratka, vse to dogajanje označuje literarno ustvarjanje od šestdesetih do sedanjih let, sprva nekoliko plaho in prek ezopskega jezika in njegove parabolike, kakor se kaže s historičnim romanom ali s prepesnitvami starogrških tragedij, ki so neposredno soočale sedanji in polpretekli čas s človekovo tragiko, zajeto pri Evripidu in drugih. Ni jasnejšega in estetsko popolnejšega primera, kot je Dominika Smoleta izvirna slovenska upesnitev *Antigonine* usode in usode njenega mrtvega, a nepokopanega brata Polineika. Smole je tragedijo v verzih objavil leta 1961, torej istega leta, ko je Jevgenij Jevtušenko napisal in objavil poemo *Babji jar*, ki jo je še istega leta pesnik Tone Pavček poslovenil in je istega leta bila objavljena v mariborski reviji *Mlada pota!* Ali ni v tem neka razvojna zakonitost, ki je označevala nastop pripadnikov teh rodov?

Književne oblike so s spremembami, ki so jih povzročale notranje človekove silnice mimo in nasproti posamezni ali konkretni okameneli doktrini, doživljale nagle in nepričakovane premene, bolj premene kot odkrivanje novin, uveljavljanje novin. Tudi percepcija bralcev se je naglo spreminjala, poglobljala, postajala je vse zahtevnejša do avtorjev. Polja njihovih pričakovanj so se širila, postajala bolj rafinirana. V diskurzivnem delu *Knjige kraljev in norcev*, v njenem središčnem delu govori Kišev junak:

“Dognal sem, da knjige, pisane v strogi formi, Francozi ne bi brali. Poiskal sem torej način, da svoje delo prelijem v nekakšen kalup, primeren našemu sarkastičnemu duhu, ki je od nastanka cesarstva prisiljen prikrivati svoje napade. Porodila se mi je misel, da vzpostavim dialog med živimi in mrtvimi, in sicer na temo sodobne politike.”¹⁴

Danilo Kiš, po očetu judovskega rodu, s svojimi deli *Grobnica za Borisava Davidoviča* (1976), *Enciklopedija mrtvih* (1983) in z drugimi, za njim pa Milorad Pavić, sta utemeljitelja postmodernizma, pogosto imenovana kot borgesovca, ko sta vnašala nove prvine v pripovedništvo, zlasti apokrifnost in križanje form. Oba sta bila živo v horizontu zainteresiranih bralcev celotne tedanje skupne države.

Pisateljica Zlata Vokačeva se je sproti intenzivno odzivala na vse te pojave, ki so postali spodbudni za številne tedanje ustvarjalce v območju literature. Nastopile so nagle spremembe v hierarghiji literarnih žanrov, sproti so se uveljavljale nekakšne križane ali cepljene, torej hibridne oblike, iskanja pa so se že poprej izvirno uveljavljala ob zgodovinskem romanu, ko se je uveljavljala historistična projekcija. Idejnoizrazna in udarna moč je bila v tem žanru in njegovi novini zlasti opazna in za bralce zanimiva. Historistična projekcija v parabolčnih romanih Bosanca Meša Selimovića *Derviš in smrt* (1966) in *Trdnjava* (1971) je pritegnila literarno občinstvo; pripomoglo je, da so izhajale nove in nove izdaje, ob prvi izdaji pa je *Trdnjava* bila predstavljena tudi v mariborski reviji *Dialogi*.¹⁵

O teh prozih delih je bila Zlata Vokačeva na tekočem, ni pa še bilo znano, da je tudi sama iskalka na tem področju.

Postmodernistična daljša in krajša proza je poleg križanja žanrov in pospeševanja medbesedilnosti na široko odprla strani med drugim tudi diskurzivnosti, razpravljanju o različnih vprašanih preteklosti in sedanjosti, o ontologiji posameznika in skupin v določenih družbenih okoliščinah.¹⁶ Prvi diskurzivni roman je bil v slovenski književnosti objavljen leta 1913 - Izidorja

Cankarja *Spoti*, po drugi svetovni vojni pa prinaša nenavaden poetološki diskurz Ciril Kosmač v *Baladi o trobenti in oblaku*, kratkem romanu, objavljenem 1956-57. A da bi kako prozno delo tematiziralo slovensko in evropsko zgodovino s posebnim ozirom na ontologijo judovstva, referentu ni znano. Pač pa pisatelj in zgodovinar Vlado Habjan v romanu *Trotamora* obravnava dinamiko mednacionalnih odnosov v dvonarodni južni Koroški v času nacističnega zatiranja in ob odporniških spopadih med drugo svetovno vojno, a z zgodovinskimi diskurzi posega daleč nazaj. Opozoriti je treba, da Habjan v odnosu do Judov spoznava arhetipski primer: "Ne glede na take resnice pa se kot Davidovim vindišarjem godi slovenskim Koroščem." – tako je Habjan zapisal v uvodu svojega romana.¹⁷

Zlati Medic Vokačevi je že sama tematika, podobno pa tudi snovno-zgodbena motivna konkretizacija v posamezno delo vnašala raznorodnosti in je pri tem lahko mislila na poetiko postmodernizma. Gotovo pa so ji različne žanrske prvine pomagale približevati ne le življenjske forme in slog poznosrednjeveškega časa v vsakem pogledu pisanem srednjeevropskem prostoru, kamor je od začetkov bil umeščen Marpurk, kasnejši Maribor. Poleg diskurzivnosti so tu gotovo posebej opazni osmerični pripovedni verzi, pospremljani z ubeseditvijo v latinskem jeziku. V *Knjigi senc* se pojavljajo trubadurske verzifikacije, a področje ezoterike ne ostaja brez specifičnih besednih odsvitov, specifičnih risb. Tedanji pisani duhovni svet predstavljajo bolj mistificirane kot avtentične, tudi apokrifne oblike gnostičnega prepoznavanja samega sebe, vključen je kult boga Mitre, ki je nekako zaostal iz rimskih časov nekoč širnejše Panonije, kot je ta zamejena v pisateljičinem času. Prebesedovanje legende o Petru in Jezusu v slogu in duhu apokrifnega poznosrednjeveškega pisanja je vsekakor medbesedilna prvina postmodernizma, isto pa velja tudi za prebesedovanje Matejevega evangelija. S presenečenjem je mogoče ugotoviti, da je posmodernističnih prvin v *Knjigi senc* več, kot jih je mogoče zaslediti pri drugih takratnih slovenskih avtorjih. Mogoče je bila ta slogovna posebnost vzrok, da je *Knjiga senc* čakala natis.

Kot postmodernistično prozno prvino v snovnem in v oblikovnem pogledu je mogoče razumeti obsežni diskurz *Kako se je alkimija razvijala v časih pred nami*. Tu gre tudi za avtoričin poskus drugačne interpretacije same alkimije, izrazito srednjeveškega pojava. Avtorica sodi, da ni služil za pridobivanje žlahtne kovine, ampak je po pisateljičinem pojmovanju alkimija bila prispodoba "odkrivanja božjega v človeku, in mu ni šlo za kemijske spremembe materije", kot sodi Helena Grandovec.¹⁸

Prvine iz besedilne morfologije postmodernistične proze, ki jih poznamo v delih Danila Kiša in Milorada Pavića, so drugačne tipološke narave; pri Vokačevi srečujemo predvsem tiste, ki jih oblikuje iz gradiva, dobljenega v arhivih in zadeva antropologijo v zgodovinskem času, v katerem zasleduje ontologijo judovstva posebno v Spodnjih nemških deželah. Narava tega, lahko bi se reklo pozitivističnega postopka, nalaga kritiški recepciji primerno pazljivost, da ne pride do nesporazumov.¹⁹ Postmodernistični roman je v odnosu do bralca kot strukturna novina zahtevno vprašanje poetološke in ožje estetske narave.

Literarno delo Zlate Vokačeve se je javnosti začelo odkrivati, ko je v sedemdesetih letih v mariborskih *Dialogih* objavila tri novele "v ruski avantgardistični maniri", kakor je zapisal Primož Vresnik.²⁰ Podpisala jih je s psevdonimom Stefana Marpurgo in je tako izrazila osebno skromnost, hkrati pa tudi privrženost svojemu mestu in še posebej nekdanji njegovi zgodovini. S takšno svojo naravo, ki naj bi jo prikazali tudi gornji odstavki, je v svojem okolju in z bistvom svojega literarnega dela izrazila in izraža vedrino in prepričljivi vitalizem, ki ji ni dovoljeval, da bi govorila o težkih izkušnjah. Raje se je obrnila k ironiji; kadar pa je čutila nemoč, a to je bilo redkokdaj, se je zatekla v samoironijo, ki je izraz šibkosti. Vedrina izhaja tudi iz posameznih osebnosti njenih literarnih del, Hannesa, Mojstra Jakoba iz Bohemije, a posebej še iz zveste Šarike-Sare. V njej je avtorica izrazila največ sebe same ter usedlin in temperamenta svojih mladostnih let, ko se je čudila svetu okoli sebe, in svojih kasnejših let in izkušenj, ko je čudenje odstopilo prostor strmenju, neredko notranje ogorčenemu strmenju.

IV

Naj bo poročevalcu dovoljeno za sklep ponoviti misel, zapisano ob dokončnem odhodu Zlate Vokačeve: Srečanje in pogovor z Zlato Vokačevo je vselej bilo praznično doživetje in zagotovo najbližje tistemu in takemu, ki ga judovskemu ljudstvu prinaša vsakokratno doživljanje praznika Jóm Kippur. In presenetljivo – ta spravni dan se v nemškem jeziku imenuje pomensko posebno polno in neposredno: *Der Versöhnungstag*. Je v tem jeziku in njegovi besedi za spravno dejanje tista modrost judovskega ljudstva, ki je zapisana v *Novi zavezi* in ki se imenuje *Zgodba o izgubljenem sinu*, v paraboli o spravi očeta in sina Prilika torej o vnovičnem posinovljenju.

Nihče ne more biti prepuščen samemu sebi in ni bil prepuščen samemu sebi. Zlata Vokačeva je to resnico zapisala takole: "En sam pogovor od srca

je največji čudež v življenju in pravzaprav je v tem tudi smisel življenja." (*Marpurgi*, 121). Tako je razmišljala Zlata Vokačeva, ki ni poznala ne ravnodušnosti do drugih in ne površnosti, ko je šlo za bližnjega.

Literarna, torej miselna in občutenjska tematizacija ontologije Judov na prehodu iz srednjega v novi vek na tleh Štajerske, Spodnjih nemških dežel in Marpurga – Maribora, ki jo je v našo duhovno zakladnico in tudi v našo sedanjo zavest naslovila Zlata Vokačeva, označujeta dve temeljni misli, ki sta avtoričina življenjska ideala. Izraziti ju je mogoče z besedami, posebej močno izpostavljenimi v njenem literarnem delu. Prva misel zajema avtoričino temeljno doživetje in premišljevanje pomena besed, prebranih v knjigi Simona Dubnova *Zgodovina Judov v Evropi*. Zlata Medic jo je prebiral kot petnajstletna pregnanka iz Štajerske v bosenskem mestecu Bugojnu, kamor jo je pot pripeljala leta 1941 in je v Bosni ostala do povojne vrnitve domov. V knjigi Dubnova se je ponovno ustavljala ob stavku: "*Štirijski Marpurg, pomembno srednjeveško mesto, je bilo strpno in napredno mesto, saj je imelo vedno odprta vrata za begunce iz drugih dežel.*" (*Marpurgi*, 215) In dve drugi misli v eni univerzalnega pomena: "*Vse vere so usmerjene k istemu izviru, kajti ena sama je božanska misel v vesolju. Bog je samo eden.*" (*Knjiga senc*, 91) To spoznanje je Zlata Vokačeva nosila v sebi od tedaj, ko je prebiral spis o potovanju ruskega metropolita Izidorja iz Suzdalja na ekumenski shod v Ferrari leta 1471. Pot ga je vodila tudi prek slovenske dežele, razpravo o shodu, o katerem je veliko razmišljala, pa je Zlata Vokačeva objavila v *Dialogih* leta 1976.

Oba ideala univerzalnega pomena nista in nista uresničena. Prevezemajo ju naslednji rodovi in milost Jóm Kippurja jih bo spremljala, da se ne bi odločali za pot v Astopov.

Zlata Vokačeva je v svojih dveh romanih izrazila in izraža prepričanje, da je življenje izrazito antropocentrično, a verovala je tudi, da *božanska misel* bedi nad ljudmi vsega stvarstva in jih varuje, kakor je Miriam v legendi bedela nad mestom ob Dravi in je njegove prebivalce varovala pred ujмами ter opozarjala pred nevarnostmi. Da bi tako ostalo.

Opombe

¹ Wilhelm Baum, *Deutsche und Slowenen in Krain*, Klagenfurt 1981.

² Igor Grdina, *Podoba Žida v slovenski literaturi*. IN: *Kronika*, Ljubljana, 37, 1989, 257-277.

³ O holokavstu v ukrajinskem Babjem jaru pri Kijevu prim. Anatolij Kuznjecov, *Bahji jar*. Roman - dokument. Prev. J. Gorenjec (Janez Zor). Ljubljana 1973. Poemo J. A. Jevtušenka je prevedla tudi Eva Premk in njena pojmovno precizna prepesnitev se glasi:

Nad Babjim jarom spomenikov ni.
 Le strog prepad kakor nadgrobje pusto.
 Drhtim.
 Danes nosim breme let
 kot let ima hebrejski narod.
 Zdaj čutim,

da sem Jud.

Tudi jaz brodim po starem Egiptu.
 In jaz, na križu razpet, umiram,
 od tedaj na meni ostaja žebļjev sled.

⁴ Primož Vresnik, *Otroštvo in mladostna leta dr. Zlate Vokač v Pušcavi*, IV. del. IN: Dialogi XXXI, 1995, 86-88.

⁵ Zlata Vokač Medic, *Marpurgi*. Obzorja Maribor, 1985, 216.

⁶ Knjiga Simona Dubnova je napisana v nemščini. Zlata Medicova pa jo je našla med zavrženimi knjigami v Bugojnu in jo je rešila uničenja. Izgnanka v takratni Bosni v okviru NDH si je iz te knjige tudi utrjevala znanje nemškega jezika. Informacijo je dal pisateljčin soprog, dipl. ing. Danilo Vokač dne 20. 9. 1998.

⁷ Julija 1998 je bil v Mariboru mednarodni znanstveni simpozij o zgodovini in sledih judovstva v nekdanjem Marpurgu in v tem delu Slovenije. Predstavljeno je bilo tudi izredno obsežno in vsebinsko bogato arhivsko gradivo iz mariborskih hramb. Brez odkritij o judovstvu tod, ki jih je v knjigah razstrla Zlata Vokačeva, bi tega simpozija verjetno ne bilo.

⁸ Poetološki termin je v prozo uvedel hrvaški pisatelj Vladan Desnica s knjigo *Solilokviji gospodina Pinka*, 1955. Prim. *Novo v proznem oblikovanju Vladana Desnice*. - Janez Rotar, *Književnost in spoznavanje*, Ljubljana 1985, 109-121.

⁹ Ciril Kosmač, *Balada o trobenti in oblaku*. IN: Kondor 103, Mladinska knjiga 1968, 11. Tudi Vladan Desnica je v svoja dela vnašal obsežne poetološke diskurze, zlasti v romanu *Pomladi Ivana Galeba*, 1957.

¹⁰ Zgodovinska projekcija - vrstna inovacija v sodobnem zgodovinskem romanu. Kot op. 8, str. 163-205.

¹¹ Silvija Borovnik, *Zgodovinski roman Zlate Vokač*. IN: Dialogi XXXI, 1995, št. 3-4, 52-57.

¹² Anton Kreml, *Dogodivščine Štajerske zemle*. Graz 1845; Trofenik Veg., München 1974.

¹³ Primož Vresnik je zapisal: "Danilo ji je nekoč v sedemdesetih letih prinesel iz Švice nemško knjigo Wernerja Kellera z naslovom *Die nachbiblische Geschichte des jüdischen Volkes*, v kateri je historično predstavljeno judovsko vprašanje in na koncu knjige seznam znamenitežev judovskega porekla - od znanstvenikov do umetnikov, ta seznam izobraženca prepriča, da so Judje najvitalnejše ljudstvo v zgodovini Evrope." Kot op. 4, 87.

¹⁴ Janez Rotar, *Enciklopedija mrtvih pisatelja Danila Kiša*. IN: Književnost in spoznavanje, op. 8, str. 241.

¹⁵ Janez Rotar, *Miselne in pripovedne plasti v strukturi Selimovičeve Trdnjave*. IN: Dialogi 7, 1971, 85-90. Ta tematska in strukturna razčlemba je bila nato objavljena v vrsti ponatisov Tvrdave, založba Svjetlost, Sarajevo in sicer po pisateljevem izboru.

¹⁶ Janko Kos, *Vrste, zvrsti in tipi postmodernistične literature*. IN: Slavistična revija, l. 43, št. 2, 1995, 139-155.

¹⁷ Vlado Habjan, *Trotamora. Roman iz onejstva*. Ljubljana 1975, 5.

¹⁸ Spremní zapis na zavihku *Knjige senc*, Maribor 1993.

¹⁹ Zlata Vokač, *Pamflet*. IN: Dialogi XXXI, št. 1-2, 84-87. V tem polemničnem zapisu je pisateljica razkrila svojo veliko razgledanost po najnovejši literarnoteoretični publicistiki, a tudi živahen polemični temperament. Odgovarjala je kritičnemu oponentu, ki očitno ni našel bralnega ključa za pristop k branju *Knjige senc* in *Marpurgu*.

²⁰ Delo kot v op. 4, str. 87.

Crusaders, Pilgrims, Penitents

Slovenian Medieval Contacts with the Holy Land

The ideal of all classes of medieval Christian societies in Europe was embodied in the image of the monk, the saint, the ascetic – in other words, in the image of someone who had to the greatest degree possible separated himself from worldly things and was therefore closer to God. What was essential in this conception was the transcendental dimension of the world and, to a much smaller extent, its earthly and practical qualities. The most emphatic expression of this tendency can be found among the participants in pilgrimages and Crusades. Although the medieval perception of time and space was quite different from our own and therefore the interpretation of the visible was also different, these travels nevertheless expanded the geographical horizons of the Western sphere not to mention introducing the European Christian world to the Judeo-Islamic environment of the Holy Land.¹

Christian pilgrimages to biblical sites, particularly those related to the life of Christ, had begun as early as the first century and increased following the construction of important churches in Palestine (for example, the Church of the Nativity in Bethlehem and the Churches on Mount Olive and in Hebron). After the fourth century, the erection of a number of smaller sacral buildings, particularly in settlements more thinly populated with Jews (in the areas around Jerusalem and in Judea), also began to increase as a result of the growing number of pilgrims.² The oldest manuals written by and for pilgrims (for example, *Itinerarium Burdigalense* from the year 333 AD) indicate that one of the routes from Gaul to Palestine, nearly five-thousand kilometers long, passed from Aquilea through Longaticum and Emona on what is now Slovenian territory.³ The first travelogue of the known

world also comes from the fourth century in the form of letter from a nun, Egeria or Etheria, to the nuns of her order. Such pilgrimages became more frequent throughout Europe in the period from the tenth to the eleventh centuries.⁴ J. W. Valvasor described the first large group of pilgrims traveling from Slovenian lands to Palestine (XI, 708) but unfortunately we have no confirmation from other historical sources of this event. Supposedly several hundred inhabitants of the region of Carniola were said to depart in 1057 for the Holy Land of Jerusalem and among the group was also a large number of inhabitants of Ljubljana of which more than 150 were killed or taken into Arab slavery. The pilgrims gathered in large groups in order to be safer from a variety of risks: during the same period of time, several thousand pilgrims from Germany and France were said to have suffered the same fate as the Ljubljana pilgrims.

Slovenian medieval pilgrims were, like other European pilgrims, recognized by their characteristic clothing: specifically, long frocks and hats decorated with metal trim the surface of which was often perforated with images of the saints and their symbols. They carried bags which were filled not only with needed food stuff but also with letters of guarantee. In their hands, they usually held the pilgrim's staffs, used for both defense and support which symbolized the cross of Christ and, in some more archetypal variations, the Tree of paradise or the Axis mundi.⁵ At least in the beginning stages of travel from their homelands, pilgrims could sleep in hospices which were generally established by various monastic orders or fraternities.

At the end of the eleventh century, pilgrims returning from Palestine spread the disturbing news that Muslims were violating the grave of Christ and other holy sites.⁶ The liberation of the Holy Sepulchre in Jerusalem from the hands of infidels and the protection of the routes that led to it were important reasons for the onset of the Christian Crusades which would mark the next two centuries. With this justification, however, we do not deny other factors explaining European expansionism: they range from domestic and foreign political considerations to economic interests. In the year 1095 Pope Urban II, during his appeal for the first Crusade, described Palestine as a land of milk and honey. Along with this idea went the conviction (again articulated by Urban II) that taking up arms against Palestine was only another kind of pilgrimage. It is also important to note that medieval Europeans viewed Jerusalem as the geographical-cosmological

center of the world. Indeed, until the end of the sixteenth century, it would be placed in such a central position on all European maps.⁷

It is known that the first Crusade (1096) did not provoke much of a response in German lands.⁸ Accordingly, the known archival sources in Slovenia do not report that feudal overlords in Slovenian ethnic territories participated in this war. However, when the news came of the Muslim conquest of Edessa (today known as Urfa), a Christian kingdom in the Near East, volunteers were feverishly recruited also on Slovenian territory. The Count Bernard of Spanheim, the owner of several estates in Slovenian lands, departed from the home country in 1147 along with his company of serfs and bondsmen some of whom were certainly Slovenian by birth. The armed detachment was accompanied by a large group of pilgrims. Already on the route through the Balkans and even more at the time of their arrival in Istanbul, certain disagreements emerged between the commander of the German soldiers, King Konrad III, and the Byzantine Caesar Manuel. The latter wanted to get rid of unwanted travellers in the group as soon as possible. He recommended that the crusaders should avoid the route across the interior of the Asia minor and should remain on the safer coastal routes. He also advised that, because of the great mobility and flexibility of the armed contingent, those travellers who were not capable or trained for battle should simply be sent home. His advice was followed only in part. Soon after their departure from Istanbul, the Christian war party would be divided as follows: the bulk of the armed bands would be led by King Konrad on the shortest route across the interior of the peninsula (what is now the town of Konya), the Bishop Oton of Freising set off with the unarmed pilgrims toward the nearby Aegean coast and ultimately reached Antalya⁹. Bernard of Spanheim was a member of this group which numbered nearly 14,000 people. When the route approached Laodiceya on Lykos (near the contemporary city of Denizli and the touristic Pamukkale), they entered a mountainous terrain and on the November 16 encountered a Turkish ambush. The Turks (Seljuks) "attacked them from the front, from behind and from above and a large number of the party were killed."¹⁰ The Count Bernard was among the dead. The incident was most likely a betrayal by the Byzantine guide as the sources indicate that, after the battle, the Turks and Byzantines divided the spoils¹¹. The Bishop Oton led the remainder of the group (only half of the original number survived) across the Taurus mountain chain. Even those pilgrims under the leadership of Konrad suffered considerable losses.

Knowledge about the dangers, the lack of success and the many victims of the Crusades only spurred on the religious zeal of those at home. For that reason, even more people departed for the Holy Land from Slovenian territories in the year 1154; for example, it is reported that in that year one Alberon from the village of Kokra made his second pilgrimage to Jerusalem¹².

The Arab conquest of Jerusalem launched preparations in Europe for the third Christian Crusade. The Istrian Count Bertold IV and Adalbert of Višnja Gora were among those who volunteered to fight under the command of the German ruler, Frederick I Barbarossa who led an expedition to Palestine in the spring of 1189¹³. During the soldiers march through the Balkans and towards the Near East, they lost much of their party. Their participation in the war after Frederick's accidental death was not particularly significant. According to some historical data, Bertold and his military retinue participated in the siege of Akon and returned home in 1190, before the conquest of the citadel¹⁴. The son of Frederick and his successor to the throne, Heinrich, organized a renewed expedition to Palestine in 1197 which was joined by the Austrian Duke Frederick and his ministerials. Among others, Bishop Meinhard II from Gorica/Gorizia was in his company¹⁵. Their group went by sea to Akon where they participated in the conquest of Beirut and, at the beginning of the following year, they returned home.

At that time, armed conflicts with Muslims was also taking place in the far Western Mediterranean. The increased pressure of Arabs against Castile attracted Christian crusaders to Spain in 1208 where they defeated the Muslims at Navas de Tolosa in 1212. Many noblemen from the Slovenian region of Styria participated in these wars under the leadership of Duke Leopold VI.

A deed contract drawn up in 1214 in Akon (where the hospice of the Order of the Teutonic Knights was located) provides evidence of lively contacts with Palestine at that time. Hartnid, a priest from Konjice, and Henrik from the same town, signed the contract as witnesses¹⁶. At that time, the preparations for the next and fifth great European Christian expedition were in progress. In September 1217, the Austrian Duke from Styria and his military entourage had sailed from Split to Akon. A number of his ranks returned home after several months but the others, with Leopold and the remaining Christian units, sailed in May of 1218 toward the Egyptian citadel of Damiete (Dumijat) in the Nile Delta. The city lay on the only navigable tributary of

the Nile and was considered to be the key to Egypt. We have unearthed the following data about this expedition's participants from Slovenian lands: Friderik of Ptuj was named as Leopold's attendant in the deed contract completed in April 1218 in the Holy Land (most likely, in Jerusalem).¹⁷ Reinbert from Cmurek was named as the witness on another contract which was executed for the benefit of the Order of Saint John by Reinbert's brother in arms, Ulrik from Stubenberg. The contract was confirmed on the July 18, 1218 (before Damieta) by Duke Leopold.¹⁸ The document was also signed by Brother Ulrik and Gundakar from Murščak as witnesses.¹⁹

In 1217, Brothers Ulrik and Werenhard from Trebnje set off for "the lands across the sea" (certainly with crusaders). Before their departure, they sold a part of their estate to the monastery in Vetrinj/Viktring with the restriction that in the event of their happy return, they would be able to repurchase it at the same price. If they died overseas, the monastery could keep the estate.²⁰ This interesting documents gives us an insight as to methods that the lower feudal lords from Slovenian lands employed to finance their Christian expeditions. Similar cases from other parts of Europe confirm that while Christian pilgrims were absent on their long treks, their estates were often managed by the nearest monastery. If the pilgrims did not return by a certain date, half the assets would fall into the hands of the Church in cases where the pilgrims had family. In cases where there were no heirs, the entire estate would go to the Church.²¹

According to certain historical sources, Leopold's expedition of 1217 would be joined by Engelbert of Turjak.²² It is not clear where or for how long he remained in the Holy Land but, in any case, judging by these sources, he was already home by April 1220.²³ It is thus possible that Leopold's expedition besieged the Egyptian city alone. He was probably accompanied by his younger brother, Johannes II.²⁴

The pilgrims conquered the fortress of Damieta and took an enormous bounty on August 24, 1218 but they hesitated in their attack on a neighboring city of the same name with a population of 80,000 and a three-layered defensive wall. They spent the winter in this marshy territory, full of lagunas and canals, and suffered from cold, hunger and sickness.²⁵ Throughout the winter, Muslim soldiers who had come to the aid of the besieged town, intermittently launched attacks. In May 1219 (six months before the conquest of the city), when the operation had gone on too long, Leopold de-

cided to return home. The participants from Slovenian and Austrian territories returned with him.²⁶ Only Adelrik from Humberg (a castle situated to the southwest of Klagenfurt) died, sometime between 1220 and 1224, overseas. Perhaps, he had participated in the last battles around Damietta which ended in the summer of 1221.²⁷

During the Crusades, as a result of Church propaganda and the tales of returning pilgrims, many Slovenians became acquainted with the Holy Land who had not been there themselves. Because the Christian expeditions required a great deal of money, a number of duties were proscribed during those years. For example, in accordance with the Lateran Church decision of 1215, all priests had to, for three consecutive years, contribute one-twentieth of their parish's income toward preparations for the Crusade.²⁸ The Church also encouraged pilgrimages to the Holy Land by granting indulgences to the departing Christian soldiers.²⁹

Before leaving for the Holy Land, each pilgrim had to obtain the consent from Church authorities as well as from other parties who had a binding interest (feudal lord, spouse, neighbors, creditors, etc.).³⁰ A number of knightly orders were established in order to protect the pilgrims and to care of them in the event of illness. In 1241, the Order of Teutonic Knights (the Order of the Cross), after having lost their foothold in Palestine, became a strong political force in Europe. They had been established in 1191 (though other sources indicate 1198) with the purpose of tending to pilgrims from German lands. Even before them, the German hospice in Akon served this purpose. The Order of the Cross gradually acquired a substantial amount of land in Slovenian territory.

Thus did Frederick of Ptuj, in April 1218, grant to the Order of Teutonic Knights the following lands: the estate at Velika Nedelja which would be expanded to include a house in Maribor and the parishes in Črnomelj (sometime before 1268) and in Metlika (around 1310), Semič, Ormož, Sveti Miklavž pri Ormožu, Središče ob Dravi (all after 1222) and the komenda in Ljubljana (sometime before 1236; the Church of that order is mentioned in the document of 1268).³¹ The knights Order of Saint John (which would later be the Order of the Maltese Knights) was present on Slovenian territory as the owner of the estate Melje near Maribor (12th century), Komenda near Kamnik (established in 1223) and Polzela (1452 Celje establishment).³² Monasteries of the Templar Knights were located in Laško, Štrigova and most

likely in Metlika as well, in Sela, Murska Sobota, Grad and in Ljubljana.³³ After the abolishment of the Templar order in 1312, their lands were taken over by both the Order of the Cross and of Saint John.

Due to the lack of historical data, we do not know the names of individuals from the Slovenian territories who participated in the Crusades after 1220. At that time (around 1221), hope for a final victory over the Saracens had been reawakened because Mongols were irrepressibly approaching the center of Arab power, Baghdad. (Baghdad would actually fall into the hands of the Mongols only many years later, in 1258.)

Many offenders and penitents had also set out for the lands “across the sea” (which at that time mostly meant Palestine). One example from Slovenian lands can be found in the courtroom proceedings of September 18, 1231 which took place in Rečica near the Savinja River. The patriarch, Bertold of Aquilea, sentenced two serfs, Lenart and Ivan (Janez) from Volog. The accused pair, who had allegedly broken into the monastery in Gornji Grad and stolen a variety of valuables, were pardoned at the request of the monastery’s abbot and some other individuals. Their pardon came with the condition that they depart “across the sea” where they would always serve God. The land which they had worked was given to their sisters with the intention that they would pay the damages with its income.³⁴ Although we have no specific data, it is certain that the two men had to take the pilgrim’s vow which could have only been broken at the price of being excommunicated from the Church. Penitence for sins committed and repentance were in general perceived as departure from one’s domestic environment.³⁵

For medieval man, all travel had something of the characteristics of a pilgrimage. To obtain sanctity meant to leave one’s established life and take to the road. This also served as a motivation for participation in the Crusades and travel to the Holy Land. After the end of the Crusades, pilgrims continued to go to Palestine though naturally in a much more peaceful manner. Such a pilgrimage was a way of obtaining God’s mercy as well as praising God for it. The more difficult was the journey, the greater the prize was believed to be. One fact which was preserved from that time was that a certain Johan Cirol from Maribor died in 1340 in Retimo on the island of Crete during his journey back from the Holy Land.³⁶ In addition, we know that in 1348 two burgers from Izola sailed in a Venetian vessel through Corfu and Cyprus on their way to Palestine. A short description of their

travels was found in the parish archives of Piran. They departed from Beirut following the caravan road to Damascus and from there went on to Jerusalem, Bethlehem and other holy sites. We know also, that in the years 1427 and 1458, two citizens of Piran set out on pilgrimages to the Holy Land.³⁷ Much data about such pilgrimages have been unearthed in the last wills and testaments of Piran's citizens. Those who were dying and were burdened with unforgiven sins left money for the pilgrimages (*"per viaggio"*) of other people who would make the trip in their place. Those that were betrothed also were known to obtain such substitutes. This procedure was approved by the Church and, in 1200, with the blessing of Pope Innocent III, became a part of Church law. In the beginning, only those who were incapable due to sickness or some other misfortune were allowed to send substitutes on pilgrimages. But after 1240, anybody who paid the church tribunal a certain sum was permitted to pay a mercenary to go on a pilgrimage and even to fight in the Crusades in their stead. A variety of similar practices, not only in connection with pilgrimages to Jerusalem but also to Rome, Santiago de Compostela, Aachen, etc., were taken up in England and in German lands. Gradually, the rental of professional pilgrims (both men and women) became an institution of an entirely materialistic nature and also began to engage in parallel business enterprises such as the trade of religious relics.³⁸ Religious and acquisitive zeal shown by poor pilgrims came in the form of a desire for natural items (samples of water, soil, stones, plants) while wealthier travellers would bring back from the Holy Land relics, praying accoutrements such as rosaries, amulets and more or less artistic souvenirs.³⁹ We can presume that some of the relics from the Holy Land "which have for long centuries come to adorn the altars of Slovenian Churches" were of such origin.⁴⁰

We do not know a great deal about the Austrian Duke Ernest who departed on a pilgrimage to Jerusalem in the second half of 1414.⁴¹ It is certain, however, that the Habsburg Duke Frederick III went on a pilgrimage in 1436 accompanied by noblemen from Slovenian lands, Jurij of Črnomelj, to name one. They travelled by boat from Trieste and returned via Venice.⁴² We might also mention the pilgrimages to Jerusalem made by the Franciscans, Gabriel Rattenberg and Primus Stein from the monastery in Ormož which indicate the continuity of this tradition in Slovenian lands. Fra Gabriel left a written description of their travels which is now owned by

the Hofbibliothek in Munich (codex German. 1274). The form of these travel writings was a small book with dimensions of 8.4 x 6.2 cm; on each page, he wrote from 27 to 30 lines and the inscription "Merfahrt zue dem H. Grab unsers Herrn Jesu Christi gehn Hierusalem." at the back. A clarification of the purpose of the travel and the reasons for writing, which carries the post-script "Anno 1521 scriptum", follows the introductory chapter (itself entitled "de diversus nationibus, habitantibus in terra sancta et earum moribus et ritu" with the divisions "de Saracenis, de Surianis, de Jacobis, de Nestorianis, de Armeniis, de Georgianis et de Maronitis"). Only on page thirteen of the manuscript does a true description of the travel begin. At the end of the booklet, there is an Arab-German dictionary of terms and instructions regarding their route entitled "Peregrinationes totius terre sancte que a modernis peregrinis visitantur".⁴³

A similar travel guide (actually an itinerary) with the title "Peregrinationes terre sancte" was issued in 1438 by the monastery in Pleterje and has been preserved in the National University Library in Ljubljana in its collection of manuscripts.⁴⁴ An even older manual of this kind, dating from the first half of the fourteenth century, can be found in the Bishop's archive in Maribor (sign. 108/1). The first pages (fol. 13r - 15v) include a list of the stations of the pilgrimage travels around the Holy Lands. The second part of the manuscript (fol. 16v - 19v) entails a description of the travels themselves: "Si quis de Joppe in Jerusalem ire voluerit..."⁴⁵ A fragment of a text remains (two parchment sheets affixed to the inner side of the binding of another work) which Milko Kos first dated in the fourteenth century and then reversed himself dating it from a century earlier.⁴⁶

It is also clear from the literary papers of the Maribor Rabbi Izrael Isserlein that, in the first half of fifteenth century, European Jews also considered the idea of travelling to the Holy Land and even of setting up permanent settlements there. The Rabbi Isserlein was entirely in favor of a number of these decisions but also warned of certain practical considerations: principal among them was the fact that it was very difficult to earn one's living in Palestine. In addition, the already inhospitable surroundings were only worsened by Arab natives (called Izmaelites, the sons of Abraham's descendant, Izmael) and settled Italian Jews who had already acquired certain influential positions and despised newcomers from German lands. For these reason, there was little interest among the Jewish youth in Isserlein's

time and place for repatriation.⁴⁷ In any case, this reference shows how well Isserliën was informed about economic and political conditions in the Holy Land.

Although medieval pilgrimages to Palestine had their characteristic features, it is not possible to overlook their ramifications on general human relations. In numerous cultures, there are sites, which because of religious and mythological history and even miraculous events, emit a spiritual magnetism which attracts the faithful. Often, this coincides with a variety of physical conceptions of such locations or in their placement in various cosmological patterns.⁴⁸ In such a way, it is possible to liken pilgrimages to other rites of initiation and to divide them into the following three phases: separation from the surroundings of home, the travel itself (intermediate phase) and regaining of unity or return home. Also similar to other initiation rites, returning pilgrims would often benefit from a higher social status though not automatically or in a strictly schematic way. The principal difference is that the experience of the pilgrim took place outside of the social group and that it temporarily freed them from social ties. Many contemporary travellers are, in their hearts, pilgrims because they link their external wanderings with internal discovery.

Notes

¹ Aaron J. Gurjevitch, *Das Weltbild des mitterlalterlichen Menschen*, Fundus-Bücher 55-57, Dresden 1978, p. 296

² *Encyclopedia of Jewish History*, New York - Oxford 1986, p. 62

³ *Itinera Hierosolymitana saeculi III.-VIII.*, recensuit Paulus Geyer, *Corpus scriptorum ecclesiast. lat.*, Vol. 39, Vindobonae 1898

⁴ Jože Stabej, *Staro božjepotništvo Slovencev v Porenje*, Razprave VI., Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1965, p. 7

⁵ Norman Foster, *Hodočasnici*, Zagreb 1986, pp. 174-175

⁶ Werner Keller, *Povijest Židova: od biblijskih vremena do stvaranja Izraela*, Zagreb 1992, p. 221

⁷ Luciano Lago, *La nuova versione del monde nella cartografia dei secoli XIV-XVI*, *Il Territorio. Quadrimestrale del Monfalconese* 30 (1993), p. 69

⁸ Steven Runciman, *A History of the Crusades*, Vol. 2, Cambridge 1952, p. 255

⁹ Runciman, p. 267; Adolf Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, Freiburg 1956, pp. 172, 174

¹⁰ Franc Kos, *Gradivo za zgodovino Slovencev*, Book 4, Ljubljana 1915, pp. 135-137 (No. 241, 244, 245)

¹¹ See note 9

¹² Kos, op. cit. pp. 170, 176 (No. 323, 335)

¹³ *Ibid.*, p. 380 (No. 756)

¹⁴ Josip Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda*, Vol. 2, Celje 1912, p. 184

¹⁵ Kos, p. 458 (No. 902a)

- ¹⁶ Kos, Book 5, Ljubljana 1928, p. 119 (No. 220)
- ¹⁷ Ibid., Book 5, pp. 155, 192 (No. 286, 370)
- ¹⁸ Ibid., Book 5, p. 156 (No. 289-290). It is interesting that Reinbert's grandfather Reinhart participated and died in 1165 during a Christian expedition to Holy Land (Robert Baravalle, *Burgen und Schlösser der Steiermark*, Graz (1961), p. 533).
- ¹⁹ Franc Kovačič, Doneski k starejši zgodovini Murskega polja, IN: *Časopis za zgodovino in narodopisje* 1919, pp. 81-82; Joseph von Zahn, *Urkundenbuch des Herzogthums Steiermark*, Vol. 2, Graz 1879, pp. 235-236 (No. 157)
- ²⁰ Kos, op. cit., Book 5, p. 151 (No. 281)
- ²¹ Foster, p. 175
- ²² Branko Reisp, O nekdanji knjižnici knezov Auerspergov (Turjaških) v Ljubljani, IN: *Zgodovinski časopis* 1989, No. 1, p. 39
- ²³ Kos, op. cit., Book 5, p. 164 (No. 310); There is an erroneous reference to Engelbert's death in the Holy Land by F.K. Richter, *Die Fürsten und Grafen von Aursperg*, *Neues Archiv für Geschichte, Staatenkunde, Literatur und Kunst* 21, Wien 1830, pp. 649, 652
- ²⁴ Richter, op. cit. p. 649
- ²⁵ Runciman, op. cit., Vol. 3, Cambridge 1954, pp. 156-157
- ²⁶ Kovačič, op. cit., Kovačič mentions that Gundakar from Murščak died during the expedition but this is negated by Baravalle based on sources.
- ²⁷ Kos, op. cit., Book 5, pp. 173-174 (No. 330-331)
- ²⁸ Ibid., p. 143 (No. 262)
- ²⁹ Ibid., pp. 293, 371 (No. 611, 767)
- ³⁰ Foster, p. 175
- ³¹ Jože Mlinarič, Križniške župnije Velika Nedelja, Ormož, Središče in Miklavž do konca 18. stoletja, Ormož skozi stoletja 2, Ormož 1983, pp. 81-98; Anton Košir, Okvirni pregled zgodovine redovništva na Slovenskem, a separate print from the anthology *Za boljše svedočenje Evandjelja*, Zbornik radova Prvog redovničkog tjedna, Zagreb 4.-6. 9. 1973, p. 125; Dušan Kos, Bela krajina v poznem srednjem veku, IN: *Zbirka Zgodovinskega časopisa* 4, Ljubljana 1987, p. 55
- ³² Jože Mlinarič, Malteška komenda na Polzeli, IN: *Kronika* 28 (1980) No. 3, pp. 161-171. According to Valvasor (book XI, pg.710), in 1200 citizens of Ljubljana chased most of the Templars from town because of their overly authoritative behavior and those who remained were executed in 1307.
- ³³ Miha Kosi, Templarji na Slovenskem, IN: *Zbirka Zgodovinskega časopisa* 13, Ljubljana 1995, pp. 10-40. Dušan Kos (op. cit. p. 53) rejects claims regarding the presence of Templars in Bela Krajina and also doubts that they resided in Ljubljana.
- ³⁴ Kos, op. cit., Book 5, p. 268 (No. 545); Peter Weiss, *Obletnica posebne vrste*, IN: *Savinjske novice* 1981, No. 12, p. 5. The writer, Oskar Hudales, interwoven the judgement at Rečica into his historical novel *Križar Lenart* (Maribor 1962).
- ³⁵ Ju. M. Lotman, O ponjatii geografičeskogo prostranstva v russkih srednevekovih tekstah, IN: *Učennye zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta*, Tartu 1965, No. 181, p. 212
- ³⁶ Fritz Posch, *Kreuz-, Pilger-, Minne- und Studienfahrten von Steirern im Mittelalter*, in: F. Posch (ed.), *Steirer in aller Welt*, *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark*, Sonderband 17, Graz 1971, p. 10
- ³⁷ Ferdo Gestrin, *Piranska popotovanja v 15. stoletju*, IN: *Kronika* 23 (1975), No. 2, pp. 74-80
- ³⁸ Foster, pp. 125-132
- ³⁹ Nina Gockerell, *Pilgerandenken aus Jerusalem*, *Dona Ethnologica Monacensia*, Hrsg. von Helge Gerndt, Klaus Roth und Georg Schroubek, München 1983, pp. 163-177
- ⁴⁰ A. Stergenšek, *Poročila o stari in novi cerkveni umetnosti*, *Voditelj v bogoslovnih vedah* 1900, pp. 39-41

⁴¹ Arthur Steinwenter, Beiträge zur Geschichte der Leopoldiner, IN: Archiv für österreichische Geschichte, Vol. 58 (1879). pp. 457-462

⁴² Josip Gruden, Zgodovina slovenskega naroda, Vol. 2, Celje 1912, p. 269; Janko Jarc, Gospodje Črnomaljski, IN: Dolenjski zbornik 1990, p. 120

⁴³ Ferdinand Khull, Bericht über eine Jerusalemfahrt zweier Franciscaner aus Friedau im Jahre 1527, IN: Mittheilungen des Historischen Vereines für Steiermark, No. 43, Graz 1895, pp. 56-129. See also: Michael Harbsmeier, Wilde Völkerkunde. Andere Welten in deutschen Reiseberichten der Frühen Neuzeit, Campus Verlag, Frankfurt-New York 1994, pp. 55-69

⁴⁴ Milko Kos, Srednjeveški rokopisi v Sloveniji, V Ljubljani 1931, p. 87, translation of a fragment (fol. 81v-84v) see in: Zmago Šmitek, Poti do obzorja, Antologija slovenskega potopisa z neevropsko tematiko, Ljubljana 1988, pp. 11-14

⁴⁵ Milko Kos, op. cit. p. 185

⁴⁶ Ibid., p. 97; Milko Kos, Ljubljanski rokopis Lathcenove "Ecloga de moralibus Job", IN: Razprave znanstvenega društva za humanistične vede v Ljubljani 1925, p. 291

⁴⁷ Maren Frejdenberg, Evrejskoe srednevekove: voprosy i otvety, IN: Vesti - 2, 24. 7. 1997, p. 10

⁴⁸ Michael Harbsmeier, Pilgrim's Space: the Centre Out There in Comparative Perspective, Temenos. Studies in Comparative Religion 22 (1986), pp. 62, 70-71

Jerusalem and the World of Eastern Slavs

On the Jewish Dimension of Old Russian Culture. The Jerusalem Temple Curtain in the Russian Primary Chronicle.

There is a strong conviction, both in scholarly and nonscholarly circles, that the baptism of Russia was the starting point of Russian history and Russian culture. Obviously, this conviction springs from the fact that after its baptism, Russia became a cultural satellite of Byzantium, taking from the Greeks various literary skills, and starting to write its own documented or quasi-documented history. From the period after the baptism we have a vast number of sources on Russian history and culture, whereas from the pre-baptism era we have few or almost none. All previous influences were swept away and alternative ones were excluded through strict censorship.

The question of the Jewish influence on Old Russian culture, as reflected in the scholarly literature on the subject, seems to be a quite marginal one in Russian studies. This fact can be explained, first of all, by the alleged paucity of and discrepancy between the original sources. This question, indeed, might have been totally neglected, if not for two extremely important factors which could not be disregarded. I have in mind, first, Russia's proximity to and longstanding struggle with Judaized Khazaria and, second, the heresy of the "Judaizers," which had shaken the Russian church and the whole of society at the turn of the sixteenth century. In the first case we are dealing with a phenomenon of the same political importance as the Tatar-Mongol yoke; in the second, with an event comparable in religious impact to the church schism of the seventeenth century. In the following paper I will try to elucidate specific Jewish influences on Old Russian literature using a single example from the Primary Chronicle as the basis of my discussion.

“The Tale of Bygone Years,” or Primary Chronicle, tells how envoys from the Muslim Bulgarians, then from the “Germans from Rome” (that is, Western Christians) and, finally, from the Khazarian Jews came to Kievan Grande Prince Vladimir with proposals that he accept their faiths. The prince finds various pretexts to reject each religion. A Greek “philosopher” then comes to him, pursuing the same missionary goal. The philosopher preaches an extensive sermon, the “Sermon of the Philosopher,” most likely a separate work interpolated into the Chronicle, which contains an exposition of Biblical history from the creation of the world up to the Last Judgment.

“God hath appointed a day, in which He shall come from heaven to judge both the quick and the dead, and to render to each according to his deeds; to the righteous, the kingdom of heaven and ineffable beauty, bliss without end, and eternal life; but to sinners, the torments of hell and worm that sleeps not, and of their torments there shall be no end. Such shall be the penalties for those who do not believe in our Lord Jesus Christ. The unbaptized shall be tormented with fire,”

— such is the convincing cadence of the speech (Cross, Sherbowitz-Wetzor 1973, 109). Yet something else, a rather strange object, emerges to finalize the conversion. At the end of his speech, the philosopher shows the prince what the text calls a *‘zaponā’* (a kind of veil) on which is depicted the Last Judgment.

“And as he spoke thus, tells the Chronicle, he exhibited to Vladimir a canvas (*zaponā*) on which was depicted (*bē napisano*) the Judgment Day of the Lord, and he showed him, on the right, the righteous going to their bliss in Paradise, and on the left, the sinners on their way to torment.” (110). The prince is strongly moved by the scene: “Then Vladimir sighed and said: ‘Happy are they upon the right, but woe to those upon the left.’ The scholar replied: ‘If you desire to take your place upon the right with the just, then accept the baptism!’” (110).

The prince’s contemplation is obviously the emotional and structural culmination of the narrative, at least in its primary version. In the course of the text’s development, the narrative became significantly more complicated, but in the composition’s original state, as it can be reconstructed, it was the *visual image* of the Last Judgment that in the end caused the Prince’s conversion. Even in the later versions of the Primary Chronicle, this episode seems to be of great importance. In many scholarly editions since the nineteenth century the episode with the Greek philosopher was supplemented

with verbose commentaries (Likhachev 1950, Selitskii 1969, Tschizewskij 1969, Cross, Sherbowitz-Wetzor 1973), none of which shed any light on the very apex of the story – the miracle of the philosopher’s picture. The object on which it was depicted, the ‘*zapona*’, did not elicit any curiosity from the commentators, as if the presence of the veil was quite natural and needed no explanation.

The matter, however, is hardly as simple as it seems. The very word ‘*zapona*’ is comparatively rare, though from an etymological point of view it is absolutely clear and has numerous etymological ties. The word is undoubtedly of Church Slavonic origin¹ meaning precisely ‘a veil, a curtain’; we know this from the meaning of the corresponding Greek word ‘*katapetasma*’ of which the Church Slavonic ‘*zapona*’ is a standard translation. In Old Russian this word could mean ‘a curtain, a piece of cloth, a handkerchief’. We can generalize this word to mean ‘a piece of cloth used as a veil, or a curtain’. Thus, the picture of the Last Judgment was depicted on a piece of cloth, or on a veil. The only scholarly treatment of the supposed picture on a veil is found in a four pages short article by Dmitrii Ainalov, a prominent twentieth century Russian art critic and Church archaeologist (Ainalov 1908). He is the only scholar who realized that there was something very unusual in what the philosopher was actually showing Vladimir. Ainalov’s *étude* deserves careful analysis since the author (mostly unwillingly) touches on numerous problems that are crucial for understanding what the strange instrument of conversion really was.

First of all, Ainalov pointed out that some lines earlier in the same text the word ‘*zapona*’ is used to mean the curtain in the Jerusalem Temple. In the passage that describes the death of Jesus, the Chronicle reads: “*i abiye razdras’ a zapona v khrame*” (“and immediately the veil was torn in the Temple”). As is generally known, in the Jerusalem Temple a thick curtain separated the Holy of Holies from the rest of the Temple. The typical Eastern church building is modelled after the Jerusalem Temple and, thus, also has a curtain which separates the altar from the rest of the church. This curtain technically is called *altarnaya zavesa*, altar veil. Ainalov concluded that the philosopher’s *zapona* was really the altar veil. Fully versed in church archaeology and Byzantine applied arts, he was certainly aware that figures and ornaments on the altar veil were never depicted in paint. Rather they were usually either woven or embroidered (which would contradict the ex-

pression used in the Chronicle "*bě napisano*"). This is why the scholar assumed that the *zapona* was not a typical veil, but the so-called *sindon* - a picture painted on a specific type of cloth, usually silk or muslin. Such pictures on sindon (in Greek *graphai en sindoni*) were of great value in the late Hellenistic and Byzantine world. Since there is no evidence that such sindons were ever used as altar veils, it is obvious that Ainalov's conjecture was merely an attempt to reconcile archaeology with the wording of the Chronicle.

To confirm his hypothesis, Ainalov draws on the *Gustyn'* monastery chronicle (late sixteenth century) that tended to interpret the Philosopher's *zapona* as a regular object of church utensils: "... Patriarch Nicholas Chrysobergos sent Cyril the Philosopher to Vladimir <...> he also sent a gold-brocaded veil (*zaponu zlatokannuiu*) on which was woven (*bě istkanno*) the Second Coming of Christ and the Last Judgment."² The copyist obviously understood the word '*zapona*' to mean here an ordinary church veil, an ordinary silk or brocade veil woven with gold. For him, this object no longer referred to a painted picture. This was probably the reason why he replaced the Primary Chronicle expression "depicted" (*napisano*) by "woven" (*istkanno*).

Ainalov referred to yet another remarkable interpretation of the Chronicle's *zapona* in the so-called *Radziwill* or *Koenigsberg* Chronicle (fifteenth century), a splendid illuminated codex containing over six hundred miniatures.³ In the miniature illustrating the Philosopher's Sermon, the Philosopher presents to prince Vladimir not a piece of cloth, but an *icon*: "To the right is Vladimir himself," writes Ainalov, "to the left is the Philosopher, and between them, on a tambour or two stakes, there hangs or stands an icon of the usual shape, [i.e.] a quadrangular wooden board." And then he continues: "Nothing indicates that the figure of Jesus Christ was borrowed from the composition of the Last Judgment <...>. Most likely, it is Christ the Savior or Christ the Pantocrator, in his typical iconography, who is depicted on the icon." In fact, on the icon shown on the miniature in *Radziwill* Chronicle Christ is sitting on the throne with a book in his left hand. Along with the shape of the throne and the depiction of the earth on which the throne stands, these iconographic details contradict the standard iconography of the Last Judgment. Nevertheless, it is obvious that minituarist tried to visualize the fact that the Last Judgment was painted (*napisano*) on the *zapona*. For those who produced the *Radziwill* Chronicle, the object shown to Vladimir was in no way a veil or piece of cloth, but a wooden board.

Thus, Ainalov intuitively grasped the point of Old Russian chroniclers' doubts which escaped the attention of the scholarly criticism. It is obvious that the later chroniclers and illuminators did not actually understand – just as Ainalov did not – what the veil of the Greek philosopher actually represented as an object, as a work of art, or even as a religious message. Reading the Primary Chronicle with different emphases and making “suitable” conjectures, they identified *zapona* either with a church veil or with an icon.

Although Ainalov's opinion was far from being correct, his observations were an important signal that something was wrong with the text, something unexpected and out of place in it. The discrepancy he revealed, though, turned out to be much deeper, leading to farther-reaching consequences, than he himself could have suspected. The following arguments illustrate this point.

1.) There is a more fundamental question than that of whether it was possible or not to paint the Last Judgment on a canvas altar veil. This question is: would it have been at all possible to put this composition on an altar veil, regardless of what technique of representation was used? Or, in other words, could a picture of the Last Judgment appear in that part of the church building where the altar was located? In fact, in the process of turning a church building into pictorial text, the spaces and surfaces of the church were semiotically differentiated. This textual differentiation was eventually fixed and standardized. Thus, symbols of the Heavenly Kingdom, Paradise, salvation, redemption, resurrection, and life were centered around the altar, i.e. in the front or Eastern side of the church, whereas symbols of retribution, judgment, punishment, condemnation, death, and Hell found their place on the back or Western wall. The correct place for the Last Judgment composition described in the Primary Chronicle was therefore the Western wall of the church building, irrespective of materials or techniques employed in its depiction.

2.) Were the Philosopher's picture indeed a sindon, more questions would arise: was it a work of secular (even if presenting a religious subject) or of Church art; was it an object of fine or applied art? It seems quite reasonable to suggest that the picture should be an object of applied Church art, and more precisely, a Church utensil. Yet, the composition of the Last Judgment is not attested for the objects of Church utensils and vestments. The

unique example of the so-called “dalmatic of Charlemagne” only confirms the rule. On this dalmatic that in fact has nothing to do with Charlemagne⁴ an enthroned Christ presides over two groups of righteous. On the right stand the righteous of the New Testament, and on the left those of the Old Testament. It is precisely the extent to which this is an exceptional and late example that shows how marginal the depiction of the Last Judgment on the objects of applied Church art could be. Besides, the dalmatic lacks the depiction of the sinners, so important for the conversion fragment of the Primary Chronicle. It is reasonable to define the iconographic type found on the dalmatic as *Maiestas Domini* (Van der Meer 1938), i.e. a less specific type than *Iudicium*.

3.) Still more important is the fact that the Last Judgment is a relatively late composition. Art historians attribute it to the period between the 9th and 11th centuries. Its prototype already existed at a comparatively early time,⁵ but was not developed until the 9th-11th, and reached its most complete expression in the 12th century. However, the return to this motif in this period should be seen as a new and creative initiative. Essentially, this composition is a transformation of a motif of Christ Enthroned, or Christ Pantocrator – one of the most fundamental in the church art. The novelty lies primarily in the development of the details specific for the picture of judgment. Therefore, it is important to mention that all Last Judgment compositions from the 9th-11th centuries lack the characters of the righteous and sinners mentioned in the Primary Chronicle. All these compositions contain the figure of Christ Enthroned, surrounded by the twenty-four elders and the four beasts from the Book of Revelation. The righteous and the sinners appear only in the twelfth century, as one can see on the frescoes in Torcello near Venice, in the church of *Panagia ton chalkeon* in Thessaloniki, Greece (Kreidl-Papadopoulos 1966), and in the Cathedral of St. Demetrius in Vladimir, Russia (1195). In the two latter cases, the Last Judgment frescoes are located in the *narthex* of the church; that is, they have not yet acquired their canonical position on the Western wall of the church building. Moreover, these images are located only on surfaces serving various architectural functions (partly on the pillars, and partly on the vault), which indicates that they were not yet comprehended as a single unit. The complete form of the composition was developed only in the fourteenth century when, for example, the famous Last Judgment appears in the Church of

Christ in Chora, now the mosque Kahrie-Djami in Istanbul (Underwood 1966-75, esp. vol.3)⁶.

All these observations lead us to the conclusion that the Chronicle, in the narration of utter ideological value, places at its apex an object that for various reasons could hardly have existed. On the other hand, it does not resemble a “later interpolation” since such interpolations are often easily discerned from their obviously rational character.

Another mention of *zapona* that is also connected with prince Vladimir might be helpful in our case. This mention, contained in St. Nestor’s “Lesson on Boris and Gleb,” has gained even less attention than the one in the Primary Chronicle. In the “Lesson,” Vladimir is compared to Eustathius Placides, a Roman martyr of the second century. In order to convert Eustathius, God makes for him, just as he makes for Vladimir, according to Nestor, a “*spona*” – “*sponu nekuiu stvori.*” These are the exact words of the “Lesson”:

“There was, as is told, a prince in those years who possessed the whole Russian land, Vladimir by name. To him God *had made a certain spona* so that he would become a Christian, as in ancient past to Placides. For Placides was a righteous and kind man, but a Hellene by faith, as is written in his Life. But when he saw our Lord Jesus Christ appearing to him, he prostrated before him saying: Lord, who art thee and what doth thee order thy servant? And the Lord said to him: Jesus Christ, whom you honor not knowing him. And now go and be baptized. And he immediately took his wife and his children, and was baptized in the name of Father, and Son, and Holy Ghost and he was named Eustathius. In the same manner, a *Divine vision has been made* to this Vladimir so that he became a Christian, and he was named Basil” (Bodianskii 1859, 3).

As is clear from this text, ‘to make a *spona*’ and ‘to make a Divine vision’ is the same. An explanation of this strange equation by Golubinskii that ‘*spona*’ means ‘an obstacle’ (Golubinskii 1901) does not work. There is no *obstacle* in the text. But there certainly is a *vision* in it. Eustathius, “a very courageous and skillful hunter” (*khabor velii i lovets khudog*), chases a large and beautiful stag. Having entered a deserted place, he suddenly sees a vision: a radiant cross above the deer’s horns and “an image of the holy body of Christ” between the horns.

“I am Jesus Christ Whom you honor not knowing him,” hears the hunter, and Jesus continues: “I am Jesus Christ, Who has created heaven and earth

from non-being; I am He Who created the sun for illumination of the day, and the moon and the stars for illumination of the night; I am He who created a man from the earth and for the sake of human salvation I have appeared in flesh, having suffered crucifixion and burial, and on the third day have resurrected.”

In this vision Christ shows himself to Eustathius as two images – the cross and Eucharist chalice (the “image of the holy body”). Concurrently, he narrates, though in brief words, the fate of the world from its creation to the resurrection of the dead. Some days later, in the second vision, Christ discusses with Eustathius whether it is better to suffer now or at the end of the world. Thus, the vision explicitly introduces an eschatological perspective and, implicitly, the theme of the Last Judgment.

Another experience of the Last Judgment and vision of the world to come in some way associated with prince Vladimir can be extracted from the legends of Olaf Tryggvason, Norwegian konung and ardent, not to mention cruel, propagator of Christianity in Northern Europe. Olaf, a close relative of the Kievan Grand Prince, for a long time lived at Vladimir’s court and, as is clear from the sources, took an active part in Christianization of Old Rus’. It is no wonder then that the sources about him testify to certain details that could be found also in sources about Vladimir. Olaf’s conversion starts from a dream revelation in which he is shown the sufferings of the sinners in Hell and the bliss of the righteous in Paradise. The konung observes “marvelous places and light people” savouring eternal joy on the top of a certain mountain, and then “fearful places, full of grief and torment” where idolatrous pagans suffer. Among the latter, the konung recognizes some of his friends and realizes that the same danger threatens “konung Valdamar” and his wife (Jónsson 1932, 39-42). The picture is similar to what Vladimir himself sees depicted on the veil. In the same dream an invisible entity tells Olaf that “although he is ready to become one of God’s men, he is still lacking a lot.” These words are, of course, the same as those told to Eustathius. They evidently form a motif typical for conversion narratives. In Vladimir’s case similar words belong to Muslim Bulgars. “Though you are a wise and prudent prince, you have no religion” (*ty k’niaz’ esi mudr’i s’mysl’n”, n” ne vèsi zakona*) (Cross, Sherbowitz-Wetzor 1973, 96, Shakhmatov 1916, 103).

As I have shown elsewhere, the choice of the faith narrative from the Primary Chronicle was but a polemical use of a Khazarian legend of the

same content and similar structure (Arkhipov 1995). In Khazarian sources, kagan Bulan also has a revelation in a dream. An angel says to him the familiar words: “I have seen your deeds and I like your actions. <...> I would love to give you commandments and law and rules (חֻקֵּי וּבְשֻׁפֵּט מִחֻוֹת)” (Kokovtsov 1932, 21:10,11). This translates into “you are good, but your faith should be better.” In Yehudah Halevy’s “Kuzari,” a theological treatise using legendary narratives from Khazarian history (12th c.), this phrase regains its canonical shape: “your inclination is pleasant (to the Creator), but what you are doing is not pleasant” (Kokovtsov 1932, 132). There are no visions of heaven and hell in Khazarian documents. However, the idea of a separation of the righteous from the sinners is inherent in the fact that the kagan expels “fortune-tellers and worshipers of idols,” which may simply mean Iranian gentiles (Golb, Pritsak 1982, 106, 130), while he himself, together with his righteous, “hides under the shade of (God’s) wings” or “the wings of Shechinah” (Kokovtsov 1932, 21:7, 21:18).

As we have seen, the *Gustyn’ Chronicle* maintains that it was Cyril the Philosopher who tried to convert prince Vladimir with the help of *zapona*. The same assertion can be found in several other chronicles such as *First Novgorodian* or *Fourth Sophian*. This, of course, was hardly possible since Cyril (827-869) died more than a century before the baptism of Rus’. Nevertheless, the mention of him in association with Vladimir is easily explainable. Alexei Shakhmatov brilliantly suggested that Cyril appears in the conversion narrative of Russian chronicles because in the Byzantine chronicles, for instance in *Theophanes Continuatus*, a certain Methodius, later associated with Cyril’s elder brother Methodius, caused the conversion of the Bulgarian king Boris (Shakhmatov 1908, 69,70; actually, Vasilii Tatishchev had already compared Vladimir and Boris conversion fragments, cf. Tatishchev 1963, 231). Whoever this Methodius really was, in our context it is much more significant that he converts king Boris with the help of a Last Judgment picture that he had painted on a wall in Boris’s palace.

Christianization of both Russia and Bulgaria, in general, tended to be associated with the mission of Cyril and Methodius.⁷ It is particularly interesting for the fact that, though the Thessalonian brothers baptized neither Bulgaria nor Russia, they, especially Cyril, were involved in Khazarian affairs. Most likely, it was Cyril the Philosopher who preached before the Khazarian kagan during the Jewish-Christian-Muslim dispute described in

both Khazarian documents and Cyril's Life (Kokovtsov 1932, 34, Golb, Pritsak 1982, 110). The final words of Cyril's sermon are truly remarkable.

"And those who listen to this," says Cyril about his own homily, "let him baptize in the name of the Holy Trinity. But if he will not, I am free from this sin (*az esm' kromě sego grékha*), but he himself will see on the Day of Judgment, when the Ancient of days sits to judge all the nations as God" (Angelov, Kodov 1973, 120).

Mutatis mutandis, these are exactly the words of the Greek Philosopher in the Primary Chronicle.

Now, getting back to the *zaponá*, it is obvious that this object has strong paradigmatic ties with the visions and divine instructions received by St. Vladimir's colleagues for the "monotheization" of Northern and East European nations. In all of these texts, a visual experience leading to conversion is, in fact, a necessary structural element, and, as is typical for structural elements, it can be represented by meaningful absence. Thus, in "The Sermon on Law and Grace" by Mitropolitan Hilarion, the preacher exclaims:

"How have you believed? <...> You haven't seen an apostle coming to your land <...> You haven't seen [him] expelling demons by the name of Christ, sick getting well, fire turning into cold, dead resurrecting. You haven't seen all these, yet how have you believed? Marvelous is this miracle!"

Let us summarize what we know now about the *zaponá*. First of all, the *zaponá* is a sort of a sacred cult object; it is constantly associated with church or liturgical objects such as an altar veil or an icon. Secondly, it is an object intended for visual perception: it is shown, it is seen, something can be depicted on it. Third, depicted on the *zaponá* is a picture of the Last Judgment, or more generally, of the ultimate fate of mankind. Fourth, what is depicted on it does not agree with the practice of art either at the time of the described events (the time of Christianization of Russia), or at the time when the narrative was written. This means that the object in question is not a real, but imaginary, "literary" one. Yet, fifth, it is not a totally fabricated object: its existence is, to an extent, verified by the typological parallels, so that most rationally it would be thought of as a literary borrowing from some previous source. Sixth, contemplation of the *zaponá* creates a strong, mystical impression, leading to religious changes, to conversion or penance. And finally, seventh, its name is a typical name of the curtain in the Holy of

Holies in the Jerusalem Temple. Is it possible that such an object that meets all these requirements has ever existed, that it existed at least as a literary reality? Would it have been possible in Old Russian culture or in other cultures at least to some extent close to the Old Russian one?

I propose that it is possible and that it did, in fact, exist. Such an object can be encountered in the texts of the early medieval Jewish mystical tradition, the so-called Merkabah texts (מֵרֻכְבָּה, chariot), or Hekhalot texts (הֵיכְלוֹת, chambers). The term “Merkabah texts” is a conventional one that derives from the central event of the majority of these texts, the ascension of a mystic to the Throne, or to the Chariot of God, which is the same. Enoch, a well known biblical personage, who is said to be taken to heaven alive, is one of the main heroes of the Merkabah texts. For this reason, these texts are sometimes also called Enochic. The Enochic texts, namely the Book of Enoch in various recensions, are the earliest in the Merkabah tradition. Aramaic fragments of the *Book of Enoch* from the second century B.C. were found in Qumran (Milik 1976, 7). A Greek translation of the book was made as early as the very beginning of the Common Era, but remains only in fragments (Black 1970). In Christian times the book became extremely influential, so that its transplantation into other traditions and other texts took place not only on the material level (including borrowings of the plot, names, any other details), but also on the structural level. There exist therefore texts dependent on Enochic texts, but which never mention his name or his travels in heaven and the underworld. Neither the famous Apocalypse of Paul – the starting point of the Christian tradition of a visionary ascendance to heaven and descendance to hell – nor Dante’s *Commedia Divina*, i.e. texts that can safely be traced down to Enoch, refer to Enochic literature.

On the other hand, there are literary works continuing the Enochic tradition on the textual level, while developing numerous specific transformations on other levels. The most remarkable representatives of this sort would be the Ethiopic (Knibb 1978) and Slavonic (Sokolov 1899, Sokolov 1910, Vaillant 1952) Books of Enoch – the so-called *First* and *Second Enoch* – produced as translations of different textual variants of the Greek translation that has not survived. The Jewish-Aramaic tradition resulted in the *Third*, or *Hebrew Enoch* (Odeberg 1928, Schefer e.a. 1981, Mopsik 1989) that concludes the tradition of the *merkabah* literature. Despite the strong divergence between the Slavic and Hebrew versions of *Enoch*, they are similar

in many respects. The similarities presume a textual interaction. Interestingly, the direction of influence suggests one from *Second Enoch* to *Third Enoch* (Odeberg 1928, 52-64). If this kind of influence did exist, it can only be hypothesized in a situation when certain Hebrew texts anterior to the *Third Enoch* and certain Greek ones (and probably even their Slavic translations) preceding *Second Enoch* were circulating in some Jewish communities, most probably, in east and south-east Europe and the northern Black Sea region. This circulation would have helped transmit certain features which were characteristic to *Second Enoch*, into *Third Enoch*.

Importantly, in *merkabah* literature there appears a curtain separating the throne of God from the rest of the heavenly realm. It is called a *pargod* (פרגוד), supposedly, from Lat. *paragauda*, *paragaudis*, canvas, galloon) or *pargod of the Place* (פרגוד של מקום), the *Place* signifying a euphemism for God's presence, or for God himself. Since the "palace (היכל) of God" is usually imagined as something similar to the Jerusalem Temple, the veil in front of God's throne, the *pargod*, is regularly identified with *parokhet* (פרכת), i.e. the curtain of the Holy of Holies of the Temple. On the *pargod*, the whole world is depicted, all the living creatures and things, the entirety of both the past and the future, and the entirety of the deeds and the fate of mankind. As is typical for Hebrew literature, the flow of time is presented as a succession of generations, which makes the historical depiction particularly graphic. The main character and the main visionary in the Enochic literature is of course Enoch; but in the course of the development of this literature he was gradually transformed from a mystic ascending the celestial world into a heavenly scribe and supreme angel Metatron (מתטרון) who, in turn, reveals the fates of the world to new *yorde merkabah*, "descendants to Merkabah" – a paradoxical name for those who, in traditional topology, ascend to the heaven.

It is in the Hebrew version of the *Book of Enoch* where Metatron leads R. Ishmael, legendary mystic of the 2nd century and hero of many mystical adventures, through the heavenly chambers and at the end shows him the destinies of the whole world and of the whole of mankind depicted on the *pargod* – the veil of God's throne. I cite below Chapter 45 of the Hebrew Book of Enoch, omitting repetitious expressions.

R. Ishmael said: Metatron said to me:

(1) Come, and I will show thee the Curtain (פרגוד) of MAQOM (the Divine Majesty) which is spread before the Holy One, blessed be He, (and)

whereon are graven (חִקְוֵי־יָמִים) all the generations of the world and all their doings, both what they have done and what they will do until the end of all generations.

(2) And I went, and he showed it to me pointing it out with his fingers like a father who teaches his children the letters of Torah. And I saw each generation,

The rulers of each generation, and the heads of each generation, the shepherds of each generation [...], the overseers of each generation, the judges of each generation [...], the court officers [...], the teachers [...], the supporters [...], the chiefs [...], the presidents of academies [...], the magistrates [...], the princes [...], the counsellors [...], the nobles [...], and the men of might of each generation, the elders of each generation, and the guides of each generation.

(3) And I saw Adam, his generation, their doings and their thoughts, Noah... and the generation of the flood [...] Shem [...] Nimrod [...] Abraham [...] Isaac [...] Ishmael [...] Jacob [...] Joseph [...] Amram [...] Moses [...] Aaron and Miriam [...] the princes and the elders [...] Joshua [...] the judges [...] Eli [...] Phinehas [...] Elkanah [...] Samuel [...] the kings of Judah [...] the kings of Israel [...] the princes of Israel [...] the princes of the nations of the world [...] all the prophets of Israel [...] all the prophets of the nations of the world [...] And I saw Messiah, son of Joseph, and his generation and their works and their doings that they will do against the nations of the world. And I saw Messiah, son of David, and his generation, and all the fights and wars, and their works and their doings that they will do with Israel both for good and evil. And I saw all the fights and wars that Gog and Magog will fight in the days of Messiah, and all that the Holy One, blessed be He, will do with them in the time to come.

(6) And all the rest of all the leaders of the generations and all the works of the generations both in Israel and in the nations of the world, both what is done and what will be done hereafter to all generations until the end of time, (all) were graven on the Curtain of MAQOM. And I saw all these things with my eyes; and after I had seen it, I opened my mouth in praise of MAQOM (the Divine Majesty) (saying thus, Eccl. viii, 4,5): "For the King's word hath power (and who may say unto him: What doest thou?) Who so keepeth the commandments shall know no evil thing". And I said: (Ps. civ. 24) "O Lord, how manifold are thy works! (Odeberg 1928, 55-61 of the Hebrew text).

Historically, *merkabah* tradition played the role of forerunner to the Kabbalah, the classical form of Jewish mysticism and theosophy. Though

containing some “unorthodox” and even scandalous ideas, at least from the later point of view, such as the “measurement of the body”, i.e. the description and the measures of an anthropomorphic shape of God, this tradition was highly respected in the early Kabbalah whose adepts sought “to establish a relationship with the tradition that enjoyed such high esteem” (Scholem 1987, 18-24). Consequently, the themes and images of *merkabah* literature found their way into the literature of Kabbalah and, though more or less transfigured, can be easily recognized. The fragments below are extracted from the central kabbalistic compilation, the *Zohar*. In the first one (Terumah, 165b), Rabbi Hiya explains the meaning of ten “curtains” or pieces of tapestry (יריעות) out of which the walls of Moses’s Tabernacle were made, by evoking a cosmological fragment from Psalm 104. This fragment is one of numerous passages where the interpretation is built upon different metaphors of something being covered and clothed by and separated from outer-space. At the same time, that which hides and separates the inner from the outer also symbolizes both the limits of knowledge, i.e. the possible knowledge, and the limits to knowledge, i.e. the barrier beyond which knowledge is impossible.

“R. Hiya discoursed on the words: *Who coverest thyself with light as with a garment, who stretchest out the heavens like a curtain (yeri’ah)*. (Ps. CIV, 2). Said he: “These words have been interpreted as follows: When the Holy One was about to create the world He robed Himself in the primordial light and created the heavens. At first the light was at the right and the darkness at the left. What, then, did the Holy One do? He merged the one into the other and from them formed the heavens: *shamaim* (heavens) is composed of *esh* and *mayim* (fire and water, i.e. right and left). He brought them together and harmonized them, and when they were united as one, He stretched them out like a curtain, and formed them into the letter *vau*. From this letter the light spread, so that “curtain” became “curtains”, as it is written: “And thou shalt make the tabernacle with ten curtains.” Seven firmaments are stretched out and stored in the supernal treasure-house, as has been explained, and over them is one firmament which has no colour and no place in the world of cognition, and is outside the range of contemplation; but though hidden, it diffuses light to all and speeds them each on its fitting orbit. Beyond that firmament knowledge cannot penetrate, and man must close his mouth and not seek to reflect upon it. He who does so reflect is turned backwards, for it passes our knowledge. The ten curtains of the Tabernacle symbolized the ten firmaments, and their mystery can be comprehended only by the wise of the heart. He who grasps this attains

great wisdom and penetrates into the mysteries of the universe” (Simon, Levertoff, 1933, IV, 68).⁸

It is not Solomon’s Temple curtain, but the wall curtains of the Tabernacle, that are under discussion here. They are quite easily associated with the curtain that hides the innermost essence of God, i.e. the *pargod*, through the idea of God’s robe or garment. The theme of God’s (and Metatron’s) garment is also well developed in the Third Enoch and will be referred to below. It is not by chance that the creation starts after God “robes Himself in the primordial light.” In terms of the curtain, the *esh* and *mayim*, the fire and water, the light and darkness, the right and the left are reminiscent of the curtain of the Tabernacle – the model of the Temple curtain—with its two cherubim. The curtains emanating from the first *vau*-(ו)-like curtain are thus the curtains of curtain(s), that is, all the curtain-like objects are associated with the primordial one. The firmament “of no colour and no place in the world of cognition” is, on the one hand, functionally the same as the *pargod*, while, on the other, it easily associates with the “mirror of no shine,” i.e. the *Shechina*, God’s Presence itself. In the other place of the *Zohar* (Pekude, 221a) it is explained the way in which Moses was taught to have built the Tabernacle: “... the mirror that does not shine demonstrated to him from within herself all the shapes and forms that were made below, like a mirror that reflects within itself all these shapes. This is the meaning of the verse, ‘Which is being shown you.’ ‘You’ (*attah*) is the mystery of the mirror that does not shine, that showed [Moses] from within herself the design of every single thing. [He was] like someone looking onto a crystal ball or into a mirror that displays all the forms.” (Tishby 1989, 910, for interpretation of this mirror as Shechinah, see fnn. 7-9). This case is particularly interesting for the fact that Shechinah is presented, as it were, in an unusually tight frame, be it as a “mirror that does not shine” (דלא נהרא) (אשפקלריא),⁹ a “crystal ball” (עששיתא), or as a simple mirror (היזו). In comparison with the huge size of the Temple curtain or immeasurable dimensions of the *Pargod* or heavenly firmament, all these objects are obviously of a small, even miniature size. That the limits, the frame of a potentially unlimited vision, are emphasized adds to its picture-like quality, making it an object of visual perception and a piece of art.¹⁰

Returning to the previous fragment, we see that to an exact number of Tabernacle curtains (ten) an inexact number of firmaments – either ten or

seven – correlates. The most likely explanation of this would be that initially they were the curtains of the Tabernacle that were interpreted as the firmaments: only later the symbolism becomes reciprocal. In the following passage from the *Zohar* (*Vayaqhel* 213a) some other woven elements of the Tabernacle (potentially, all of them) are interpreted as different kinds of heavenly firmaments.

By that firmament are borne along all the lower firmaments within the region of holiness as far as the boundary of the 'other' firmaments belonging to the 'other side'. These latter are called 'curtains of goats' hair', allusion to which is made in the verse, 'And he made curtains of goats' hair for a tent over the tabernacle.' For there are curtains and curtains. The 'curtains of the tabernacle' are the counterpart of the firmaments spread over the Holy Beasts in the Holy Tabernacle; whereas the 'curtains of goats' hair' represent altogether different firmaments, those of the 'other side'. The former contains the mystery of the legions of the holy spirits; the latter represent the substance of mundane matter, of bodily appetites and actions, and hence form the outer covering of the inner firmaments similar to the shell that surrounds the brain. The latter are called 'heavens of the Lord'. Opposite to these lower heavens are the supernal heavens, heavens within heavens, called the 'heavens of the Holy Beasts', in allusion to the supernal mighty Holy Beasts. They contain the mystery of the Torah, and on the highest heaven of all, namely, the eighth, there are engraved the twenty two letters of the alphabet. – (Simon. Levertoff, 1933, IV, 224).

* * *

It is only natural that, in his heavenly journey, a visionary passes different heavenly objects. This routine combination of the receiving of a vision or revelation with the passing by of the heavenly lights and constellations is presented in quite an original way in *Pesiqta Rabhati*, a collection of homiletic *midrashim* from the 7th century. Here the very composition of the midrash (*Pisqah* 20) displays the two components. The description of how Moses travels in the heavens in order to obtain the Tablets of Law is preceded by a rather long disputation dedicated to seemingly irrelevant questions about when and why not in other times a certain event or other took place. The questions concern primarily the order of creation, and only a few, such as the one about why the Torah was given "during [month] Sivan and not in [month] Nisan or during any one of the other months" (Braude 1968, 398, Friedman 1880,

95a), are well attached to the revelation of the Law. Yet, the leitmotif of the whole disputation is the interrelation either between the acts of creation (and some other events) and the signs of the zodiac or else between the creation and the structure of the year. Thus, the creation was started in Nisan *and not* in Iyar, because God starts the creation from light, i.e. from the white Lamb, the zodiacal sign for Nisan, and not from darkness, i.e. from the black Ox, the sign for Iyar. When questioned what he would create after light and darkness, God replies “Twins,” i.e. Gemini, the sign for Sivan. God explains such a non evident decision in a manner clearly showing that, for the author, the idea of zodiac went before the idea of the order of creation. This is precisely the zodiac he primarily wants to discuss. Then God creates the Crab, because “like a crab man scrabbles together his possessions out of holes and cracks.” Then follow Leo, Virgo, Libra and all the rest signs of zodiac, and, respectively, all the months of the year. Having established the heavenly machinery for time, the discussion moves on to the creation of the sun, “Mercury-and-Venus” (because the Holy One “foresaw that the generation of the flood would give itself to sexual license and made Mercury and Venus dwell apart from each other”), the moon and then Saturn, Jupiter and Mars. From the heavenly objects, the midrash turns first to the marital symbolism of giving Israel the Torah, and then, seemingly quite unexpectedly, to the theme of the Temple – both the temple of Solomon whose destruction was foreseen and the “perfect one to be built by God.” Only after this long prelude ends does the last third of the *piskah*, Moses’s journey in the heaven, begin. At the apex of the journey, God shows Moses “the four colors which He used for the Tabernacle” i.e. the four kinds of thread with which the curtains of the Tabernacle were woven: finally, the seven firmaments open,¹¹ God appears “in his beauty, in his glory, in the fullness of his stature, with his crown and upon his throne of glory” (Braude 1968, 398-411, Friedman 1880, 95a-98b). Given that the firmaments or heavens are consistently associated with the Temple or Tabernacle curtains and, respectively, with the *Pargod*, it is easy to realize that the zodiac passage in *Piskah* 20 logically serves as a curtain to the revelation passage.

A convincing parallel to this combination comes from a floor mosaic in the synagogue in Beth Alpha. The pavement of the central nave of the synagogue consists of three rectangular panels attached to each other and forming an oblong rectangle which extends from the synagogue entrance to the niche of the Torah ark. The “entrance” panel depicts the sacrifice of

Isaac. On the “niche” panel, the Tabernacle utensils and other ritual objects are presented among which are the Ark, two seven-branched candlesticks, two *shofars*, two sets of *lulab* and *etrog*, two incense shovels more or less symmetrically flanking the central figure of the Ark (reduplication of objects being typical for ancient Jewish and Christian figurative art, cf. for instance Arkhipov, Bodanskaya 1995). On the sides of the “niche” panel, the two retracted halves of the curtain are shown. The central square panel presents the zodiac circle with its twelve signs along with the Sun chariot in the middle and the figures of the four seasons in the corners (Sukenic 1932, plates 27, 19, 10, 8, Ilan 1991, 173-5). The composition as a whole shows the zodiacal space dividing the earthly scene of sacrifice from the celestial realm where this sacrifice is directed. It is clear, by the way, that beyond the zodiacal curtain, – an evident image of the flowing time – “there should be time no longer” (Rev 10:6).¹²

The three-panel floor mosaic with the zodiac is also found in the synagogues of Hammath Tiberias, Na’aran and, in a somewhat transformed shape, in ‘Usfiyah (Huseifa)(Ilan 1991, 139-43, 249-50, 234-5). The same composition could be safely hypothesized for the synagogue in Bet Shean Tsafon-Sakutah (Ilan 1991, 180-182). The remains of the zodiac wheel, and probably of the three-panel composition, can be seen in the synagogue of Susiyah (Ilan 1991, 311-17). The mosaic floor in the synagogue of Jericho is compositionally interesting. Here the three-panel composition is presented in only two panels: one is a square “entrance”, and the other an oblong “niche”; the former is totally ornamental, while the latter contains also two non-ornamental figures. The first figure, the one closer to the niche, presents a geometrically stylized plan of the Temple (or a Torah shrine?); the second, precisely in the center of the mosaic, shows a circle with the *menorah* flanked by *shofar* and *lulab* inside it. Obviously, the plan of the Temple corresponds to the Temple panel in the three-panel composition, and the *menorah* circle to the zodiac wheel. The density of ornamentation on the Jericho mosaic produces a visual effect in which it seems that both figures are submerged in it, as if covered by it. This visual impression could be corroborated by the following facts: the curtain, particularly the retracted curtain, is a common motif in the depiction of the shrine of the Ark or the Temple. The surface of the curtain is usually covered with a flower ornamentation. On the mosaic in Bet Alpha the drawn back curtain is “embroidered” with flowers “in black and red” (Sukenic 1932, 34), which I risk suggesting to identify as pomegranate flowers. On the mosaic in Bet Shean the covered shrine curtain is also shown embroidered with the same type of flowers. In Hamat Tiberias, the curtain on the mosaic is tied up in a knot; at the same time

the whole panel is covered with the scattered pomegranate flowers. It must certainly mean that the niche of the shrine is as if curtained with a transparent curtain with the pomegranate flowers embroidered on it. The ornamentation in Jericho consists of a diagonal mesh-work woven of the same flowers. Inside the meshes, some kind of half red half black heart-like fruits (probably, pomegranates) alternate with diamonds in red, black and white, probably also representing a type of flower. If the flowers were really the flowers of the pomegranate, this would accord with the understanding of the pomegranate as a fruit with certain mystical meaning. It is not by chance that one of the most influential books of Kabbalah written by Moses Cordovero (1522-1570) was titled *Pardes rimmonim*, (*Paradise of pomegranates*). Pomegranate was stamped on the coins of the Hasmonean dynasty and on those of king Herod (Wigoder 1972, 14,17). (cf. also modern Israeli *lirah* coin).

Two more details are worth mentioning in regard to *pardes*. Moses de Leon, the main contributor to the *Zohar*, explained the word '*pardes*' as an abbreviation for the four types of interpretation, the letter P standing for "*peshat*, the literal meaning; R for *remez*, the allegorical meaning; D for *derasha*, the Talmudic or Aggadic interpretation; and S for *sod*, the mystical meaning" (Scholem 1965, 57). The author of *Tikkune Zohar* adds to this that "*Shekhinah* in exile is called *pardes* [because it is *clothed*, as it were, in the four levels of meaning]" (Scholem 1965, 58). Secondly, *pardes*, paradise, is by nature a garden or orchard. Interestingly, the basic Hebrew word for 'garden' is גַּן (*gan*), meaning also 'paradise' (cf. גַּן עֵדֶן from the root גָּנַן (*gann*) meaning 'to close, to cover.'). The opposite meaning, i.e. 'to disclose, to open' is presented in Hebrew by the root גָּלַח (*glh*), whose derivatives are regularly translated into Greek with the words of ἀποκαλύπτω type ('ἀποκάλυψις, 'apocalypse' etc.) and into Latin with the words of *revelatio* type (from *vellum*, 'a veil, a curtain'). Thus, to enter *pardes* like Ben Azai, Ben Zoma, Aher and Rabbi Akiba in the famous talmudic story "The four entered the Paradise" (*H.agihah* 14b) or to be caught up into Paradise (εἰς τὸν παράδεισον) like apostle Paul (2 Corinth. 12:2-4) means to receive a revelation, to see the covered open.

In still another example from *Zohar* (Terumah, 165b) the idea of a curtain is expressed in a, so to speak, "scholastic" mode.

"What the verse tells us is that the Ancient of ancients "rideth in the Araboth" in the sphere of Jah, which is the primordial mystery emanating from Him, namely the Ineffable Name *Jah*, which is not identical with Him, but is a kind of *veil emanating from Him*. This veil is His Name, it is His Chariot,

and even that is not manifested. It is His “great Name”. There is also another Name less great although containing a large number of letters. But the first Name is the “great Name”. For when all is well with this Name, then harmony is complete, and all worlds rejoice in unison. And *all is included in this Name*, those that are above and those that are below.” (Simon, Levertoff, IVp.71).

Identification of God’s name with the veil is pregnant with possible identification of the veil with Torah as typically interpreted to be a combination of God’s names or as a great single name of God (Scholem 1978, 170-171). Similarly to the *pargod*, Torah “contains in a concentrated form all that was allowed to develop more expansively in the creation itself” (169). In an elaborated form this evidently very old blending of something woven, cloth, clothing, curtain, on the one hand, and the name, the word, the book, on the other, can be found in the comparatively late work “Doctrines of Emanation” (למודי אחילות) by Israel Sarug (end of 16th c.).¹³ According to Scholem, the primordial Torah is presented here as the ideal world woven in the substance of *Ein-Sof* (“Endless” – the epithet of God), containing potentially everything that could be revealed on Earth through the Torah of Moses. The primordial Torah is, at the same time, the garment (מלבוש) of God, inseparable from his substance, and is the act of divine self-communication, “the linguistic movement of *Ein-Sof*” (Scholem 1978, 132).¹⁴ In *Masekhet Hekhalot*,¹⁵ over God’s throne, a “likeness of garment” (בגד כתבנית) is spread, irradiating beautiful splendor, so that the creatures of the Merkabah, the Cherubs and the Ophanim, could not look at the throne (Wertheimer 1969, 56-7). Though called something other than *Pargod*, this garment is evidently associated with it since in some MSS (best, according to Gruenwald 1980, 209-10), the Temple curtain, *Parokhet*, is mentioned along with fiery clouds as that which prevents the angels from seeing the *Shekhinah*.¹⁶

The counterparts of the *pargod* can easily be found in the Christian tradition where they were either the result of the independent evolution of the core common with Judaism or infiltrated from the Jewish sources where they seem to be more typical. In the apocryphal Apocalypse of Paul, which is both the descendant of the Enochic tradition and the model text for the

subsequent Christian visionary literature, the curtain is mentioned as being among the most important attributes of the presence of God. "And I saw twenty-four elders and the four beasts adoring God, — says the visionary, — and I saw an altar and veil (τὸ καταπέτασμα) and throne, and all were rejoicing." (Elliott 1993, 638, Tischendorf 1966, 63). The veil is mentioned as something commonly known, thus the author would not go into details. Details pertaining to the curtain may be found later in the text. I believe that the motif of the generations of Israel, typical for the *pargod*, can be discerned from the fact that, after seeing the throne and its surroundings, Paul meets Abraham, Isaac and Jacob, twelve patriarchs, Moses the law-giver, Jeremiah and Ezekiel, then Lot, Job, Elijah, and finally, Adam (Elliott 1993, 639-44). Paul's apocalypse also contains vast material on the sufferings of the sinners and the bliss of the righteous, which was probably the pattern for later Christian literature about Paradise and Hell.

The apocryphal Acts of Thomas do not present any direct parallels to the heavenly curtain. Nevertheless, indirectly its counterparts could be recognized in the two following fragments. In the first one, the apostle is brought to the Indian king Gundaphorus and introduced to him as a skilled carpenter and architect. The king commissions him to build a royal palace and supplies him with money. The apostle draws the plan of the palace:

And the apostle took a reed, measured the place, and marked it out: the doors to be set towards the rising of the sun, to face the light; the windows toward the west, to the winds; the bakehouse he made toward the south; and the water-pipes necessary for the supply toward the north. When the king saw this, he said to the apostle, 'You are truly a craftsman, and it is fitting that you should serve kings (Elliott 1993, 454-5).

When the time comes for the construction to be finished, the king is told that no building was erected while money was distributed to the poor. The apostle is cast into prison. This is just at the time that the king's brother Gad dies. Shown the heavenly dwellings among which he may choose, he selects the most beautiful palace, but he is told that this palace was built by Thomas exclusively for Gad's brother. Gad asks to go back to his brother to buy the palace from him. The king finds out about his heavenly palace, lets the apostle out of the prison and together with his brother converts. Thus, the conversion of the king is motivated both by the vision of the heavenly mansion and by its earthly graphic representation. In this interpretation, the graphic design

of the palace, from a morphological point of view, functions similarly to the *zaponā* of the Primary Chronicle and the *pargod* of the *Third Enoch*.

Another interesting fragment from the Acts of Thomas is the famous *Hymn of the Pearl*. After having converted the wife of a king's kinsman Thomas is again in prison. The other prisoners begin to pray and ask him to pray for them. He recites a "psalm" that is a Gnostic parable. A son of the king of the East is sent to Egypt to bring from "the land of the devouring serpent" the most precious pearl. Before setting off for Egypt, he receives "a great burden" of gold, silver, and "stones," but his "garment set with gems and spangled with gold" and his "yellow robe" are taken away from him. His parents "make a covenant" with the prince: if he comes back from Egypt with a pearl he receives his garment back. In Egypt, the prince "tastes their food" and forgets about the pearl, and falls into a deep sleep. The king writes him a letter reminding of the mission and of the prince's "gold-spangled garment." In the Syriac version of the Acts the letter "flew in the form of an eagle, the king of birds." The prince recognizes "its voice" and remembers about the pearl and the robe. He gets the pearl from the serpent and sets back toward the East. On the road he finds "a female"¹⁷ or, according to the Syriac text, "his letter." It (or she) awakens the prince, giving him "an oracle with its (her) voice," and guides him to the light. "The Royal silken garment, — says the prince, — shone before my eyes. <...> when suddenly I saw my garment reflected as in a mirror (ὥς ἐν ἑσδῶπτρῳ), I perceived in it my whole self as well, and through it I knew and saw myself." There follows a description of the garment:

The fine garment of glorious colours,
which was embroidered with gold, precious stones, pearls to give a good appearance.

It was fastened at the collar

And the image of the King of Kings was all over it.

Stones of lapis lazuli had been skillfully fixed to the collar.

And I saw in turn that motions of knowledge were stirring throughout it (Elliott 1993, 490-91, the Greek text see Lipsius, Bonnet 1903, 223, the Syriac text see Bevan 1897, 26-29).

Finally, the prince covers himself with the royal robe and "ascends to the land of peace and homage." Obviously, the garment in the *Hymn of the Pearl* either is a Christian-Gnostic version of the *pargod* or shares its origin:

it is an embroidered picture transcendentized due to its enormous preciousness, the image of God is presented on it along with the Gnostic revelations about the universe. Possession of the garment signifies self-knowledge and ascension to the heavenly realm, i.e. a self-transformation similar to conversion.

Another interesting example of a revelation featuring the curtain comes from the *Vita of Andrew the Fool*, dating in its final version from the 10th century (Rydén, I, 1995, 56). As is typical for the hagiography of the *saloi* (“the holy fools”), exterior idiocy of a saint is explained away by the hagiographer as an ascetic deed of self-humiliation. A saint like Symeon of Edessa may irritate the public with nasty and obscene conduct, but the author of his *Vita* justifies his behavior, identifying it as an emulation simultaneously of Diogenes’ and Christ’s manner (Krueger 1996). Similarly, Andrew the Fool is elevated over his earthly status of an insane man by the fact that from time to time he receives visions and revelations. His two main visions are of the protective veil or kerchief (*mafovrión*) of the Virgin Mary in the church of the Mother of God in Blachernae and of his ascension to the heavenly kingdom. The vision of the *maphorion* became extremely influential in Old Russia after Grand Prince Andrei Bogoliubskii (certainly named in baptism after Andrew the Fool) introduced the feast of *Pokrov* (‘protection’, but literally – ‘a veil’), – one of the main, and most “intimate” Russian church feasts. In Andrew’s vision, the Mother of God had appeared from the Royal doors (the normal place for the altar veil) “in full sight, very tall,” escorted by a crowd of saints in white robes. After a long prayer with tears and prostrations, she removed her veil and stretched it over the people. The veil was “radiating the glory of the Lord like amber” (αὐφγάζων δόξαν κυρίου ὡς ἤλεκτρον, Rydén 1996, II, 254-55). It is hard to say what precisely “the glory of the Lord” might have meant in Byzantine usage, but the Semitic counterpart of the expression certainly means the external, visual aspect of God and, thus, inclines one to think of the *maphorion* along the same lines as of the *pargod*.

Andrew’s second vision, ascension to the heavens, deserves to be quoted in length. In the fierce winter storm the naked *salos* is about to die. Suddenly, he feels a warmth. An angel takes him to paradise. He is dressed in a “dazzling snow-white garment set with precious stones.” Finally, the fool enters the dwelling place of God.

Then, falling into ecstasy, I became speechless and I thought I was standing upon the firmament of heaven. A young man wearing a cloak went before me, his face shining like the sun. <...> As he went before me I looked up, and behold, a great cross, beautiful of appearance, with four curtains around it like a shining cloud (τέσσαρα καταπετάσματα κύκλω αὐτοῦ νεφέλη φωτεινῆ ἕοικότα), two of them flashing like lightning, the other two white as snow (cf. *esh* and *mayim* on the curtain in explanations of R. Hiya, *Zohar, Terumah*, 165b – A.A.) <...> The man dressed in a cloak who guided me kissed the cross as he passed. <...> And when I kissed that precious fire, I was filled with spiritual honey <...> ...he gave me his hand, and we were on the second firmament, the appearance of which was white as snow. I saw two crosses like the one below <...> We kissed these crosses, too, with divine love and devotion <...> ...we were lifted up from there and found ourselves above the third heaven. This was not like the one we can observe in this world, for instead of the solid firmament there was a curtain spread out like a golden leaf. In the forecourt we again found three crosses flashing like lightning <...> Having walked a far distance we came to the second curtain <...>. Inside the curtain there was a multitude of heavenly host, praising and glorifying God. We passed this place too, and behold, there appeared another curtain, made of fine linen and purple which no words can describe. We arrived in a most glorious place, in which there was an awe-inspiring curtain (φοβερῶτατον καταπέτασμα) resembling extremely bright, very pure amber. A fiery hand drew it aside, as it were, and let us pass. <...> My guide said, 'Look, when this curtain is raised you will see the Son of Man sitting at his Father's right hand. <...> Raise all the power of vision of your mind towards him and listen to what he will say to you!' <...> ...I looked at the splendid curtain, and behold, an immense dove came flying down from above and settled on the curtain. Its head was like gold, its breast purple, its wings shining like a flame of fire, its feet scarlet, and from its eyes rays of light, as it were, came forth. <...> When this curtain was, too, raised <...> I saw an awe-inspiring throne lifted up and hanging in the air without any support. <...> My Lord Jesus Christ was sitting on the throne clad in dazzling purple and linen... (Rydén 1995, II, 52-59)

Obviously, Andrew's vision is a typical heavenly journey of the *merkabah* type, though, of course, strongly Christianized.¹⁸ Interestingly, Andrew the Fool's vision of the sinners and the righteous (Rydén 1995, II, 362-363) happens near the Western wall of the *Hagia Sophia*. When people leave the church after the liturgy Andrew stands by "the entrance of the Horologion"

and sees in the vision “what kind of a sin they suffered from” (a long list of merits and sins follows, along with a description of the righteous’ and the sinners’ appearances as revealed by the spirit). The entrance of the Horologion was located in the South-West part of the *Hagia Sophia* building (Dagron 1984, 225). In contrast, in the vision of the protective veil, the Mother of God spreads the miraculous veil from the sanctuary, that is, from the place semiotically and topologically opposite to the site of the Last Judgment vision (Rydén 1995, 254-255). With a good share of truth, Lenart Rydén has noticed that the episode with sinners and righteous might be interpreted as an “enlarged and generalized version” of the visions of Paul the Simple (Rydén 1995, II, 361). In brief accounts of Rufin’s *Historia Monachorum* (PG, 34, 1076-1084) and Palladius’ *Historia Lausiaca* (Butler 1904, 69-74, Meyer 1964, 76-81) Paul the Simple¹⁹ is portrayed as a clairvoyant and exorcist. The *Apophthegmata Patrum* (RG, 65, 381-386) adds that “he has a grace granted from the Lord to see anyone as he is by his soul as we see the faces.” It is precisely this ability which is responsible for an event described in the *Apophthegmata Patrum*. Paul sees a man entering the church who is black and whose body is all darkened (ζοφώδη).²⁰ The man is flanked by two demons while his melancholy guardian angel follows far behind him. The simple hearted seer bursts into tears, lamenting the sinner. After the service is over the same man leaves the church. Now his face is shining and his body is white which is the result of repentance. Paul glorifies the Lord. The *Apophthegmata Patrum* emphasizes precisely this ability to discern spirits, to visualize the inner appearance of a person. It is not relevant for this text *where* the event happens, it does not matter that the soul is discerned near the church threshold, though, of course, the church is the most suitable place for such a transformation.²¹ Andrew the Fool’s Life, on the other hand, emphasizes the setting of the revelation. Remarkably, the physical South-Western location of the Horologion entrance was quite correctly perceived as Western (cf. the Arabian sources according to Vasiliev 1935, II, 392).

I believe that after this long excursus into the mythology and mysticism of the curtain, the prototype of the Greek philosopher’s strange veil, or *zaponna*, comes to light. I did not intend to give here the complete “history of the

curtain” and I have completely omitted the rich imagery of the “Isis’ Veil” so important for the Hermetic traditions of the West (including Mediterranean world) and no less rich imagery of icons of Christ “not made by human hands” and the Virgin’s robe (on the latter two, see beautiful works by Averil Cameron, e.g. Cameron 1979, Cameron 1983). The examples I have brought together suffice to show how significant the concept of the veil was. Jacques Derrida’s work on the “apocalyptic tone” in philosophy (Derrida 1983) shows how strong the symbolism of the veil remains, though apparently it did not attract much attention either of historians of religion, or literary critics.

The question remains whether the Primary Chronicle could have any connection to this *Merkabah* or *Enochic* tradition. Of course, it is impossible to prove this connection absolutely. What is definite is that the Primary Chronicle story of the Kievan prince’s choice of faith was modelled after the same or an analogous story of the Judaization of the Khazarian ruler and his people, which is known to us from the so-called Jewish-Khazarian correspondence of the tenth century. Yet, it is also definitely known that the Hebrew *Book of Enoch* was created from the same Hebrew sources as was the Slavic *Book of Enoch*. Although some specific Jewish or Gnostic details were omitted in this strongly Christianized version, their existence can be reconstructed on the basis of other sources from the same geographical and cultural area. Thus, the existence of the veil motif in the Khazarian-Kievan region is confirmed by folklore material of the *Tats (taty)*, a small judaized Caucasian-Iranian people, one of the heirs of Khazarian culture. Matvey Sokolov, the prominent Russian folklorist and expert on the Slavic *Book of Enoch*, published a Tatian legend in which Moses, after he is brought by Enoch to the seventh heaven, sees the garden of Paradise. There, in front of “the fifth room, built of gold, silver and pearls,” the Paradise river flows, and over the room “a veil of gold, silver, and pearls, woven by the original mother Eve in the Paradise is extended”. Right after the veil Moses sees the Messiah (Sokolov 1910, 182). Thus, the veil motif in all probability could have been known in the ancient Khazarian-Kievan region.

In my argument I have tried to bring to light the otherwise hidden meaning of the Primary Chronicle episode concerning Vladimir’s choice of faith. It is clear now that the story of Prince Vladimir’s conversion was originally presented as the result of a revelation caused by a mystical veil. It is also clear that the source for this unique and unusual object must certainly lie in

the circle the Hebrew-Aramaic Enochic literature which either directly or indirectly influenced the Primary Chronicle. Of course, the choice of faith episode is the most widely known one in Old Russian literature, and is very brief. It is, so to speak, an elementary particle of Old Russian Literature, while the Jewish influence which is identified in this passage can be found throughout Old Russian literature as a whole.

Notes

¹ Or better, Russian Church Slavonic. OCS manuscripts of 10th-11th cc. prefer *'katapetazma'* or *'opona'*. Such specifically Russian Church Slavonic monuments as Iur'ev Gospel, Mstislav Gospel, Novgorod Triodion already use *'zapona'*. In the "dyglossical" text of Primary Chronicle *'zapona'* appears in the linguistically and "functionally" Church Slavonic portion.

² *Gustynskaia Letopis'*. Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei, T.2. St. Petersburg, 1844.

³ *Radzililovskaia, ili Kenigsbergskaia Letopis'*. T.I. Fotomekhanicheskoe vosproizvedenie. T.2. Stat'i o tekste i miniaturakh rukopisi. Izd. Obshchestva Liubitelei Drevnei Pis'mennosti, CXVIII, St. Petersburg, 1902.

⁴ The robe in question is a Byzantine sakkos of the 14th c., sakkos being a part of the bishop's vestment. This sakkos supposedly was transported to the Vatican after the fall of Constantinople in the 15th c. (Piltz 1976, 27).

⁵ Cf. a depiction on a sarcophagus from the Lateran collection, probably, from the 3rd-4th c. (Lowrie 1947, 101, tab. 42c), where Christ is presented as a Shepherd, and the righteous and the sinners – as sheep and goats to Christ's right and left.

⁶ Even here the Last Judgment is located not on the West wall of the church, but on the East wall of parecclesion, a separate construction built on to the Southern wall of the church. The parecclesion at Kahrie-Djami served as a mortuary chapel, so the Judgment motif could and should be the main one in it (Underwood 1966-75, I, 269). I risk speculating that the mortuary chapel could be perceived as a church turned inside out.

⁷ Cf. the so-called *Bandurius* legend. In this late and historically inaccurate monument in place of Cyril and Methodius appear Cyril and Athanasius, no doubt by confusion with Athanasius and Cyril, Alexandrian Popes who are often mentioned together. Yet, it is obvious that the legend speaks of Cyril and Methodius since, converting Vladimir, the missionaries teach the Russians literacy, the thirty five letters ας, μπουκη, βε̇τδ, γλαωδ, δοπρω̇ (Golubinskii 1901, 247-252). On the other hand, a muffled echo of association of the Christianization of Bulgaria with the Judaization of Khazaria can be found in Christian Druthmar's *Expositio in Matthaem Euangelistam* (PL, t. 106), where Judaization of the Khazars is said to occur after the Bulgars had already been baptized (Artamonov 1962, 276).

⁸ The original here and elsewhere is cited according to the Wilno edition *Sefer ha-Zohar al hamishah h.umshe Torah meha-Tana Shimon Ben Yoh.ai*. Vilna, ha-Almanah vecha-Ah.im Rom, 1882

⁹ Cf. another and somewhat confusing translation, 'dark glass' ("Moses was shown through a dark glass"), in Simon, Levertoff (1933, 254), though "dim glass" would be a typical metaphor for prophecy, prophetic vision; for examples see Jastrow 1903. S.v. אַטפּקלריא is evidently a Latin borrowing from *'specularia'*, *'[lapis] specularis'*.

¹⁰ On the frame in visual arts see Schapiro 1969, Uspensky 1970, 185-88, Derrida 1978. On Shechina as the kernel of Early Jewish and Early Christian representative art, see Arkhipov, Bodanskaya 1995. Paradoxically, it is not the mirror (the picture) that mirrors the reality, but rather the reality that

mirrors the mirror. This fact may account for the diversity of terms used in this passage to designate both reflecting (דְּרִיזוֹ) and non-reflecting (אֶשְׁפָּלֵרִיא and עֵשְׂשִׁירָתָא) "mirrors."

¹¹ In some variants – "the portals of the seven firmaments." The portals are a clear variation of the *Pargod*.

¹² The zodiac is a rather typical motif of mosaic pavements in ancient Palestinian synagogues, but also appears in some other lieux and compositions (Hachlili 1988, 301-309).

¹³ The work was long erroneously ascribed to Hayyim Vital (1542-1620) and therefore published under his name, Vital 1897.

¹⁴ See below the analogous combination of curtain or a kerchief with a book in iconography of *hetoimasia*. (Gruenwald 1980, 209).

¹⁵ Published in Jellinek 1878 and Wertheimer 1969 under the misleading title *Ma'aseh Merkabah*, generally designating another work.

¹⁶ The reminiscences of the *pargod* can be traced in Jewish literature even as late as the 20th century. I have selected two examples from the writings of Jiří Langer (1894-1943) and Shmuel Agnon (1888-1970). A Prague Jewish intellectual and moderate Zionist of the 20's and 30's (and, incidentally, Kafka's Hebrew teacher), Langer wrote in three languages: in German he wrote an elegant essay *Die Erotik der Kabbala* (1923); in Czech, a collection of Chasidic stories *Devět bran* (Nine gates, 1937); and in Hebrew, two books of poems *Piyyutim ve-Shire Yedidut* (Poems and Songs of Friendship, 1929) and *Meat Tsori* (A Little Balsam, 1943). In a passage from *Nine Gates*, a book based on a long tradition of oral and written stories and anecdotes, a magic kerchief possesses an ability to show the hidden aspect of the visible world.

Once, during morning prayer at Strelisk, Jude Hersh wanted to take snuff. He took out his *pushke*, his tobacco case. I mean, opened it, shut it again, and put it down in front of him – because it was empty. There wasn't even a single pinch of snuff in it. – Avrum Simche of Galiga was a very smart fellow. He noticed Jude Hersh opening and shutting his *pushke*, and guessed what was up. – "What did he do? – He went and tipped a good half of his *pushke* into Jude Hersh's *pushke*. – Reb Urele was at that moment praying at the *bimah*." – Jude Hersh was concerned that Avrum Simche's deed should not remain unrewarded for a single moment. – What did he do? – He pulled out his *fatchele* – his handkerchief, I mean, – went up to Avrum Simche and opened out his *fatchele* before his eyes. – The sight that Avrum Simche of Galiga beheld through Jude Hersh's handkerchief was a wonder of wonders. Avrum Simche looked through it, and lo! It was not Reb Urele standing at the *bimah* at prayer.... Above the *bimah* was a pillar of fire, and this pillar reached to the sky. And on the pillar souls were climbing up to heaven – hundreds and hundreds of souls, the souls of the wretched who had died without merit. From far away they had flown down to Strelisk, poor little naked things, and the holy Urele had washed them with his tears, dressed them in white raiment, and led them on to the eternal bliss. – The vision lasted only a moment. Jude Hersh took his handkerchief from Avrum Simche's face – and the pillar of fire was no longer to be seen; there was not a trace of the souls, but only the holy Reb Urele praying at the *bimah*, and all around the ordinary Chassidim. (Langer 1961, 106, the Czech text see Langer 1990, 198-99)

More complex and less certain, yet a very interesting parallel to *pargod* can be found in Shmuel Agnon's Chasidic stories from his collection "These and those" (*Elu ve-elu*). A short story "The Kerchief" (הַמְטַפְחָת) is structured as an interweaving of motifs of sudden revelations – the Messiah as a beggar, the binding of wounds, a prayer book, the solemn air of holidays, a mother's love for her father, the wrapping of something dear and precious, a silk kerchief. The father of the storyteller is out of town at a fair from where he is expected to bring presents. The storyteller sleeps in his father's bed praying (= reading the prayer book) and meditating about the Messiah who must live among the

beggars wearing dirty clothes and binding his wounds. In a vision, the author asks a big bird to bring him to his father. The bird takes him to a city "called Rome" and he sees from above the Messiah unbinding and re-binding his wounds. Suddenly the mother sees in a vision that the father is attacked by a group of robbers, and she faints. The father comes back and tells about his miraculous escape from the bandits. He presents the mother with a silk kerchief, which seems to the storyteller even more beautiful than his favorite prayer book (cf. "The Beautiful Story of My Prayer Book" from the same collection). The mother wears this kerchief on Sabbaths and holidays. With her eyes "bright with prayer and fasting" she looks like a "prayerbook bound in silk and presented by a groom to a bride" (Agnon 1966, 164). There follows a description of the Sabbath celebration: the Holy Ark with the Torah scroll uncurtained for the New Year's Eve is mentioned. A wandering beggar covered with wounds comes to the *shtetl*. Rather than receive the usual hospitality, he is driven away from every place where he goes, because "the angels of Satan accompanied the poor and pulled a curtain (רִילוֹן) over the eyes of Israel." (165) On the author's Bar Mitzvah the mother ties her kerchief around his neck. On the way home from the synagogue he sees the beggar on the heap of stones, unwinding and re-binding his sores. In a sudden vision the boy sees the Holy One sitting in the heavens, looking down upon the earth and shining upon the wounds of the poor with his splendor. He gives the kerchief to the poor one. The poor one binds his wounds with it and suddenly disappears. The mother looks at the storyteller with love and affection (as she used to look at his father) and he is filled with joy "as on that Sabbath when she first bound the kerchief around her head." In a refined manner Agnon makes the kerchief the protagonist of the story as it mediates between the visible world and the invisible, the private life and the Messianic advent.

17 A conjecture made by J.K. Elliott (1993, 490), who interpreted διατρούσάν με, as 'someone (grammatically, of female gender) who awakened me'. I find the conjecture of Lipsius, Bonnet (1903, 222) <τὴν ἐπιστολὴν> διεγείρουσάν (or διεγείρασάν), '<the letter> that awakened me' much more natural, in accordance with the Syriac text and with the whole story.

¹⁸ If there was any Gnostic mediation remains uncertain. Cf. the role of the heavenly flight and particularly the curtains in the *Pistis Sophia*, a fundamental opus of Valentinian Gnosticism (Schmidt, Macdermot 1978).

¹⁹ Ἀπλοῦς or the Simplest, Ἀπλούτατος, d. 340.

²⁰ A very typical image; cf. the Life of Elias Speleotas (10th c.), where a monk Arsenios possessing an ability similar to that of Paul the Simple, sees the faces of sinners "black like the outer bottom of the pot that has been touched by fire" (Kazhdan, Maguire 1991, 2)

²¹ There is not a single mention of the church building in the Paul's chapters both in *Historia Monachorum* and *Historia Lausiaca*.

Bibliography

Ainalov 1908 – Д.В. Айналов. Замечания о летописи. IN: Сборник статей по славяноведению посвященный проф. М.С. Дринову его учениками и почитателями. Харьков, 1908.

Angelov, Kodov 1973 – Климент Охридски. Събрани съчинения. Т.3.

Пространни жития на Кирил и Методи. Подгот. к печати Б.Ст. Ангелов и Хр.Кодов. БАН, София, 1973.

Arkhipov 1995 – А. Архипов. По ту сторону Самбатииона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X-XVI веках. Oakland, Calif. Berkeley Slavic Specialties, 1995.

- Arkhipov, Bodanskaya 1995** – “Towards a Historical Morphology of Early Jewish and Christian Representational Art in the Light of Intertestamental Apocalyptic and Mystic Literature” IN: *Semiotica del testo Mistico: Atti del Congresso Internazionale per le celebrazioni centenarie di Sant’Ignazio di Loyola (1491/1556), San Giovanni della Croce (1542/1591), Fra Luigi di Leon (1527/1991)* 1. ed. L’Aquila : Edizioni del gallo cedrone, 1995.
- Artamonov 1962** – М.В.Артамонов. История хазар. Изд. Гос. Эрмитажа. Ленинград, 1962.
- Black 1970** – Apocalypsis Henochi Grace. Edidit M.Black. Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt Graeca. Una cum historicorum et auctorum Judaeorum Hellenistarum fragmentis. Collegit et ordinavit Albert-Marie Denis. Leiden, E.J.Brill, 1970.
- Bodianskii 1859** – О.М.Бодянский. Чтение о житии и погублении и о чудесех святую и блаженную страсотерпцю Бориса и Глеба. Списание Нестора по харатеиному списку Московской Синодальной Библиотеки <...>. // ЧОИДР, 1859, кн. 1.
- Butler 1904** – The Lausiac History of Palladius. II. The Greek Text Edited with Introduction and Notes by Cuthbert Butler. Cambridge, at the University Press, 1904 (= Texts and Studies. Contributions to Biblical and Patristic Literature, edited by J. Armitage Robinson. Vol. VI, No.2, 1904).
- Cameron 1979** – Averil Cameron, The Virgin’s Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople. IN: Byzantion XLIX. Brussels, 1979.
- Cameron 1983** – Averil Cameron, The History of the Image of Edessa: The Telling of a Story. IN: Harvard Ukrainian Studies, 7, 1983 (= Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko.)
- Cross, Sherbowitz-Wetzor 1973** – The Russian Primary Chronicle. Laurentian Text. Transl. and ed. by S.H.Cross and O.P.Sherbowitz-Wetzor. IN: The Mediaeval Academy of America. Publication No. 60. 3rd ed. Cambridge, Mass. 1973 (first ed. - Harvard Studies and Notes in Philology and Literature, Vol. XII, 1930).
- Dagron 1984** – G. Dagron, Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria. Paris, Presses universitaires de France, 1984.
- Derrida 1978** – J. Derrida, La Vérité en peinture. Paris, Flammarion, 1978.
- Derrida 1983** – J. Derrida, D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie. Paris, Galilée, 1983.
- Friedman 1880** – Meir Friedmann (Ish-Shalom), ed. Midrash pesikta rabati. Vienna, 1880.
- Golb, Pritsak 1982** – N.Golb, O Pritsak. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Cornell Univ Press. Ithaca and London, 1982.

- Golubinskii 1901** С.Е.Е.Голубинский. История русской церкви. Т.1, половина первая.Изд. 2-е. Москва, 1901 (ЧОИДР, 1900, кн. 1).
- Gruenwald 1980** – I.Gruenwald. Apocalyptic and Merkavah Mysticism. E.J.Brill, Leiden, 1980 (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums, Bd.14).
- Hachlili 1988** – Rachel Hachlili. Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel. Leiden ; New York, E.J. Brill, 1988.
- Ilan 1991** – Zvi Ilan. Bate-keneset kedumim be-Erets-Yisrael. [Tel Aviv], Misrad habitahon, 1991.
- Jastrow 1903** – M. Jastrow. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London, Luzac, 1903.
- Jellinek 1967** – Bet ha-midrash ... Midrashim Ketanim yeshanim u-maamarim shonim. Asafti vearakhti a. pi. kitve yad u-defusim ... mevo samti be-rosham ani Aharon Yellinek. Mahad. 3. Yerushalayim, Sifre Vahrmann, 5723 [1967], 6 v.
- Jónsson 1932** – Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk. Udgivet af F.Jónsson. G.E.C.Gads forlag. København, 1932.
- Kazhdan, Maguire 1991** – A. Kazhdan, H. Maguire. Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art. IN: Dumbarton Oaks Papers, Number Forty-Five (1991). Washington, DC, 1991, pp.1-22
- Knibb 1978** – I Enoch. Rylands Ethiopic MSS. 23. The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments. By M.A.Knibb, in consultation with E.Ullendorff. Oxford, Clarendon Press, New York, Oxford University Press, 1978.
- Kokovtsov 1932** – П.У.Коковцов. Еврейско-хазарская переписка в X веке. Изд. Академии Наук СССР. Ленинград, 1932.
- Kreidl-Papadopoulos 1966** – Karoline Kreidl-Papadopoulos. Die Wandmalereien des II. Jahrhunderts in der Kirche Panagia ton Chalkeon in Thessaloniki. Graz, Koln, Bohlau, 1966 (= Byzantina Vindobonensia, Bd. 2).
- Krueger 1996** – D. Krueger. Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City. Berkeley, University of California Press, 1996.
- Langer 1961** – Jiři (Mordecai Georg) Langer. Nine gates. Translated from the Czech by Stephen Jolly. London, J. Clarke, 1961.
- Langer 1990** – Jiři Langer. Devět bran Chasidů tajemství. Praha. Odeon, 1990.
- Likhachev 1950** – Повесть временных лет. Подгот. текста Д.С. Лихачева. Ч. 1. Текст и перевод. Ч. 2. Статьи и комментарии Д.С. Лихачева. Москва-Ленинград. Изд-во Академии наук СССР, 1950.
- Lipsius, Bonnet 1903** – Acta apostolorum apocrypha post Constantinum Tischendorf denuo ediderunt Ricardus Adelbertus Lipsius et Maximilianus

- Bonnet. Pt. 2, vol. 2. Acta Philippi et Acta Thomae <...> Lipsiae, apud Herrmannum Mendelssohn, 1903.
- Lowrie 1947** – W.Lowrie. Art in the Early Church. New York. Pantheon Books, 1947.
- Meyer 1964** – Palladius. The Lausiaca history. Translated and annotated by Robert T. Meyer. Westminster, Md., Newman Press, 1965 (Ancient Christian writers; the works of the Fathers in translation, edited by J. Quasten, W.J. Burghardt, T.C. Lawler. No. 34).
- Milik 1976** – The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4. Ed. by J.T.Milik, with the collaboration of M.Black. Oxford, at the Clarendon Press, 1976.
- Mopsik 1989** – Le livre hébreu d'Hénoch, ou, Livre des palais, traduit de l'hébreu, annoté et introduit par Ch.Mopsik. Suivi de "Hénoch c'est Mélatron" par M.Idel. Lagrasse. Verdier, 1989.
- Odeberg 1928** – 3 Enoch, or the Hebrew Book of Enoch. ed. and transl. ... with Introduction, Commentary, and Critical Notes by H.Odeberg, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.
- PG** – Patrologiae cursus completus omnium SS.Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum. Accurante J.-P Migne. Patrologia graeca. Brepols - Turnhout.
- Piltz 1976** – E.Piltz. Trois sakkoi byzantins: analyse iconographique. Stockholm. Almqvist & Wiksell, 1976.
- PL** – Patrologiae cursus completus omnium SS.Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum sive latinorum, sive graecorum. Accurante J.-P Migne. Patrologia latina. Brepols - Turnhout.
- Rydén 1995** – Nikephoros. S. Andreae Sali vitae. The life of St. Andrew the Fool. Edited by Lennart Rydén. Uppsala, 1995 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia, 4:1,2).
- Rydzewskaia 1978** – E.A.Рыдзевская. Древняя Русь и Скандинавия. IX-XIV вв. Изд. "Наука". Москва, 1978.
- Schapiro 1969** – M. Schapiro. On Some Problems of the Semiotics of Visual Art. Field and Vehicle in Image-Signs. IN: *Semiotica*, 1 (1969), No.3, p.223-242.
- Schmidt, Macdermot 1978** – Pistis Sophia. Ed. by Carl Schmidt. Translation and notes by Violet MacDermot. Nag Hammadi Studies ; v. 9. Leiden, Brill, 1978. The Coptic Gnostic library.
- Scholem 1978** – G. Scholem. Kabbalah. New York. Meridian, 1978.
- Scholem 1987** – G. Scholem. Origins of the Kabbalah. Ed. by R.J. Zwi Werblowsky, translated from the German by Allan Arkush. Philadelphia, Jewish Publication Society, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- Schäfer e.a. 1981** – Synopse zur Hekhalot-Literatur / Sinopsis la-sifrut ha-

- hekhlot. In Zusammenarbeit mit M.Schluter und H.G von Mutius herausgegeben von P.Schäfer. Tübingen. J.C.B. Mohr, 1981. (TSAJ, Bd. 2).
- Selitskii 1969** – Powieść minionykh liat. Charakterystyka historycznoliteracka, przekł i komentarz: F. Sielicki. Redaktorzy naukowci: M. Jakobiec, W. Jakubowski. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1968.
- Shakhmatov 1908** – А.А.Шахматов. Один из источников летописного сказания о крещении Владимира. // Сборник статей по славяноведению, посвященный проф. М.С. Дринову его учениками и почитателями. Харьков, 1908.
- Shakhmatov 1916** – А.А.Шахматов. Повесть временных лет. Том I. Вводная часть. Текст. Примечания. Изд. Имп. Археографической Комиссии. Петроград, 1916. (reprint: The Hague, Mouton & Co., 1969).
- Simon, Levertoff, 1933** – *The Zohar*. Translated by Maurice Simon and Dr. Paul P. Levertoff. Five Volumes. The Soncino Press. London and New York, 1933.
- Sokolov 1899** С М.И.Соколов. Материалы и заметки по старинной славянской литературе (вып. III № 7). IN: ЧОИДП, 1899, кн. IV.
- Sokolov 1910** С М.В.Соколов. Славянская книга Еноха Праведного. Тексты, латинский перевод и исследование. Посмертный труд автора подготовил к изданию М.Сперанский. // ЧОИДР, 1910, кн. IV.
- Sukenik 1932** – Eleazar L. Sukenik. The ancient synagogue of Beth Alpha; an account of the excavations conducted on behalf of the Hebrew University, Jerusalem. Jerusalem, The Univ. Press; London, Oxford Univ. Press, 1932.
- Tatishchev 1963** – В.Н. Татищев. История российская. Под редакцией С.Н. Валка и М.Н. Тихомирова. Т. 2. Москва, Изд-во Академии наук СССР, 1963.
- Tischendorf 1966** – K. von Tischendorf. Apocalypsaes apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitio, additis Evangeliorum et actuum Apocryphorum supplementis. Georg Olms Verlagsbuchhandlung. Hildesheim, 1966 (Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1866).
- Tishby 1989** – *The Wisdom of the Zohar. An Anthology* <...> with extensive introductions and explanations by I. Tishby. English transl. by D. Goldstein. Oxford, New York, Oxford University Press, 1989.3 v.
- Tschizewskij 1969** – Die Nestor-Chronik. Eingeleitet und kommentiert von D. Tschizewskij. Wiesbaden, Harrassowitz, 1969.
- Underwood 1966-75** – P.A. Underwood. *The Kariye Djami*. Vol. 1-4. New York. Bollingen Foundation, Pantheon Books, 1966-75.
- Uspensky 1970** – Б. А. Успенский. Поэтика композиции. Структура художественного текста и типология композиционной формы. Москва, "Искусство", 1970.

- Vaillant 1952** – A. Vaillant. *Le livre des secrets d'Hénoch*. Texte slave et traduction française. Paris, 1952 (Textes publiés par l'Institut d'Études slaves. IV).
- Vasiliev 1935** – A.A. Vasiliev. *Byzance et les Arabes*. Bruxelles, Institut de philologie et d'histoire orientales, 1935 (Corpus bruxellense historiae byzantinae. 1-3).
- Vital 1897** – Hayyim ben Joseph Vital. *Sefer Limude atsilut*. Munkatsh, Sh. Z. Kahana, 657 [1896 or 897]. Second edition: Adam yashar. *Limude atsilut*. [Yerushalayim, 731 i.e. 1970 or 1971].
- Wertheimer 1969** – Batey Midrashot. *Esrin vehamisha midrashey Hazal al pi kitvey yad mi-genizat Yerushalayim u-Mitsrayim, im mivuoat, hearot vetseyunim meet Sh. A. Verthaymer*. (Second edition by A.J. Wertheimer). Yerushalayim : Ketav ve-sefer, 5728 [1968], 2 v.
- Wigoder 1972** – G. Wigoder, ed. *Jewish Art and Civilization*. New York, Walker, 1972. 2 v.

Jerusalem versus Rome in the Works of Mykhajlo Rosvyhuvs'kyj-Andrella

In order to introduce the reader to the world of Mykhajlo Rosvyhuvs'kyj-Andrella and to his understanding of Jerusalem as a principle, some opening remarks about space and time of his life are needed.

The land that now is known as Transcarpathian *Rus'*, or simply Transcarpathia (*Zakarpattja*), is the appendix of *Rus'* world that, together with the lands of today's Romania, lays in the most western territories of this cultural, spiritual, religious and political Empire. In these lands, among the Eastern Slavic inhabitants, nowadays there is a growing cultural and political sense of consciousness as a particular whole, different from all the neighbouring Slavs, even the Ukrainians, a regional group of whom they have been up to now considered¹.

This land, anyhow, is inhabited not only by Eastern and Western Slavs, but also by Hungarian, Romanian, Jews and other minorities, such as Caraims and Roma. Dealing with this land, we shall use the term Hungarian (*Uhors'ka*) *Rus'* as referred to the Eastern Slavic inhabitants, who shall be called by their historical name, *rusnaks*, or simply *rusyns*, but with no reference to the currently well-known discussion about Ukrainians, Rusyns, and Rusyn-Ukrainians²: the identification as "national" minorities as well as the sense of belonging to an ethnonational group identifying itself on linguistic bases is a feature that can be observed in Eastern Europe only after Vienna 1815 and, in those lands, only after 1848³. Before these dates, the identity was shaped not on national basis, but merely on the basis of religious and political appartenance, and, in Eastern world, religion and politics, or, better, religion and power, have always been just two aspects of the same phenomenon.

In this sense, more than about Eastern and/or Western Slavs, up to the end of XVIII century we should discuss about *Slavia Orthodoxa* and *Slavia Romana*, not forgetting that to this *Slavia Orthodoxa* belonged, anyhow, even non-Slavic elements, whose provenience was perhaps Hungarian or Romanian, but whose acceptance of Orthodoxy let them become orthodox and belonging to *Rus'* world as well as the people that we call today Ukrainians and Rusyns.

Thus, belonging to the *Rus'* world meant to acknowledge the Orthodoxy and its representative on earth, the *Tsar* of contemporary Russia, as well as the culture produced in those territories, expression of the old orthodox, Eastern tradition. Anyhow, we can roughly state that if the political tradition of power passed, as per the well-known historical facts, to Moscow, at least until the beginning of XVIII century the cultural inheritance had passed to the lands of today's Ukraine and there, thanks to its particular geopolitical location, has been filtered through the synthesis of Western European, Eastern European and ancient elements (including Greek, Hebrew and even Turkish-Persian-Arabic cultural patterns), collected and reelaborated according to *Rus'* own cultural particularity⁴.

This culture is nowadays acknowledged, sometimes anachronistically, as pure Ukrainian, or, alas, Ruthenian, an ethnonym whose use we sincerely do not suggest to avoid problems and misunderstandings. At the times of Michajlo Rosvyhuvs'kyj, we can attest to the flourishing of arts and culture in the lands of today's Ukraine (including *Zakarpattja*), where the confrontation between local Eastern and Western traditions led to a new culture, which, even if preserved all the features of its Eastern origins, used and reelaborated most of Western achievements of the time⁵. A particular literary-historical genre was the *polemistyka*, the best representatives of which in the world of *Rus'* have been, until XVIII century, mostly Ukrainians, such as I. Vyšens'kyj, Z. Kopystens'kyj and I. Haljatovs'kyj⁶.

The Union of Brest (1596-97), which arrived in Transcarpathia only 50 years later and less effectively (Užhorod 1648)⁷ gave new force to political and cultural debates and polemics against Western - i.e. Latin, through Polish intermediation - influences and intrusions in the life of orthodox Slavs.

The Union in Transcarpathia had for a long time no easy life: the Rusnaks, used by Hungarian sovereigns only as a counterpart to the growing power of the protestant in Transylvania, after a little period of development encountered the reaction of Hungarian religious *élites*, who tried to solve the

problems with the Rákóczy and with the Ottomans, to definitely latinize and magyarize the orthodox Slavs of Eastern lands of the *Regnum Hungariae*. This way, between Latinization and will to get back to Orthodoxy, the Union could begin its real existence only at the middle of XVIII century, with the 'Enlightened monarchy' of Maria Theresia of Habsburg.

Mychajlo Rosvyhuv's'kyj (the name Andrella has been applied with no clear explication only by some scholars)⁸ was the most outstanding polemist of the *Uhors'ka Rus'* against the Union in the late second half of the XVII century. We have no certain dates about his life, but, from the reconstruction of the autobiographical remarks in his own works, we now know that he was born more or less in 1640 and we also have the certain date of his death, in 1710⁹.

In the beginning he acknowledged the Union and, as well as most of the clergy, studied in Trnava, Bratislava and Vienna¹⁰, but later he refused all the benefits of being united to get back to Orthodoxy. Persecuted by catholic and uniate hierarchy, he was compelled to wander all his life long in the county of Maramoros, where the presence of Calvinists and Orthodox Romanians, Hungarians and Rusnaks could give him a certain degree of quiet living.

Only two works of Mykhajlo Rosvyhuv's'kyj's reached us, the *Logos* and the *Obrona věrnému každému člověku*. The edition, anyhow, is quite unreliable, due to the systematic application of the norms of the russian *graždanskij šrift* and to the adjustment of what Petrov saw only as a mistake and not as a particularity in Rosvyhuv's'kyj's language¹¹.

Other scholars already wrote about the possible existence of other works of the transcarpathian *pop*, but up to now no other manuscript has been found¹².

We can approximately date the two works between 1699 and 1702, period in which, may be, Mykhajlo Rosvyhuv's'kyj was trying to collect all his own sermons in a book or more, in order to give some continuity and organicity to what anyhow is no more than a melting-pot, somehow *à la Joyce*, of thoughts, apologues, questions and answers, imaginary speeches with perhaps existing *sobesedniki*.

The *fil rouge* of his works, anyhow, is the frightening activity of the Vatican and the fallacity of its doctrine. To this matter are devoted both the *Logos* and the *Obrona*, consisting the first one of an introduction and five *slovesa*, i.e. sermons, and the second one of an address, two introductions, thirteen *besedy* and a *poučenie*.

It would be a mistake awaiting from Mykhajlo Rosvyhuv's'kyj a great doctrinal and theological confutation of the Union: his attacks are directed more to the activity of the Catholic Church, even though sometimes we can find some attempts to write on the typical ritual questions, such as the *filioque* or the calendary.

Typical son of a borderland in which Catholic, Uniate, Orthodox, Protestant and Islamic cultures were very close each other, the Author shows a good knowledge of his neighbours and their cultures.

It's interesting to point out, that Mykhajlo Rosvyhuv's'kyj did not think, as already stated above, in terms of "national" appartenance, but in the sense of belonging to a particular religious-political areal, even if he could distinguish, anyhow, the different groups. As for his ethnonym, he calles himself *rusnak* or *rusyn*, sometimes criticizing his own people this way:

«Велика голова у Русина, мозгу в ней велми мало» (Логос, 17)¹³

Other interesting notices about contemporary life in the *Uhors'ka Rus'* can also be found in this sentence:

«У нашихъ краяхъ попове шалѣють отъ вина» (Логос, 22)

Anyhow, it is then clear that for him *rusyn* is only somebody belonging to the Eastern Rite, not necessarily speaking *rusyn*:

«... единый тойжде духъ [...], не римскихъ оныхъ, ниже лютеръ, ани кальвинъ, точію языкъ угорскій, духъ и душа Русинъ» (Оброна 91)

He considers "others" all the peoples belonging to another faith, and so, in his works, he tries to speak to:

«Рімянінови, татарінови, лютеранінови, калвінови, Турчінови и прочим поганом, яко и унѣятови отступникови»

For all the following heretics he is not willing to give even a page of his Eastern Bible:

«Азь, я [...], той святый единъ листокъ не даль за всю Прагу, Англию, нѣмецкую вѣру, и за Литву, Прусы, Гелвецы, Поляци, Мураву, Тоты, Чехи, Сведы, Фландры, Ливоны, Бургунды, Европы и Индіаны съ прочими поганами» (Оброна, 142)

On the other side, he provides us with a complete list of all the people that should raise against the heretics:

«Греци, Волошня, Волохове, Русь, козаци, запоротцы, Македоняне, Мултяне, Сербове, Истрове, Іларікове, Молдовяне, Далматове, Босняне, Болгаре, Славеняне, Угровлахове, усѣ столпови и подпору столпъ держить, а подпора деръжить такожде тогожъ столъпа царствующаго, не точію Петра, московскаго царя, православіе святое наше, иже молитвами святый подпирають, не токмо мужіе, и женскій поль» (Оброна, 251)

It can also be interesting analyzing the language used by Mykhajlo Rosvyhuvs'kyj: on a Slavonic base, with more or less evident local inserts, typical of Transcarpathian literature of the time, the author uses the local redaction of the *prosta mova*, as well as many quotation and entire sentences in Hungarian, Latin, Greek, as well as clear Polish and Romanian words, together with frequent Polonisms, Hungarisms and some other linguistic borrowings¹⁴. The choice of Church Slavonic, anyhow, is not casual: he didn't want to be laughed at by his own detractors:

«Писаль быхъ вамъ простымъ языкомъ, а вы бы на тое мыслили, чтт ся подобало ему, Миговцѣ, тото пишеть» (Оброна, 97)

Also his choice of the *prosta mova* is determined by the need of being understood, as well as his choice for Hungarian, determined, in our opinion, by the will of being understood both by the Hungarian orthodoxes and by his opponents as well. He calls his own language *rusnac'ka mova*, and his Hungarian, as well as his Rumanian, is often used together with other languages, for instance Latin and Church Slavonic, mixing often Cyrillic and Latin letters:

«Sokakot lathamъ ego, Micháel, tales, ktori чернило читаете, а не értelmet; en is voltam talis, quam tu es modo, Béczben, Posonban, Nagy Sombaton is. Весь день jol él спекшлаторес nem eheznek en is bizony nem Ehesztem posonban midon voltam most si nem jol élek itt is testi kenyерem lelki is van¹⁵» (Оброна, 262)

Or, in Rumanian,

«А́ваца насъ, цѹпъне бѹнь¹⁶, Domine» (Оброна, 198),

In his attacks he laughs at the uniate clergy, who cannot understand him, while he can understand them well:

«Они, римлянове, не могут мое прочитати письмо, могу я, δοξα Θεω, слава Богу, и римское, угорское, греческое, еше и польского троха, мало» (Оброна, 131)

Object of his attacks, as already stated, are the Roman Church and the so-called Latinity:

«Латина откуда почала ся? Отъ латька, выжьла» (Оброна, 229)

In other parts, he gives also an explication of who are the papists:

«Цезар нѣмецкій, кроль полский, иншии монархи, великіи панове, все сут папезници ...» (Логос, 38)

«требно знати, же Лютеръ Мартонъ и Кальвинъ Яношъ папѣштаки были, обае отъ нихъ ся отлучиша» (Оброна, 99)

Mykhajlo Rosvyhuv's'kyj rises against all the Latinity, accused of betrayal against the real faith. A typical feature of to him contemporary polemistic works was the defense of *staraja vera*, old faith. Latinity is accused of having betrayed the principles, *načala*.

«Начатокъ, востокъ от Рима ли?» (Оброна, 246)

The origin of the faith is at East and not at West, but, what can be of utmost importance for our study, there is no Constantinople-Byzantium in Andrella's works: the origin of Eastern Churches can be traced only in Jerusalem, the capital of all the religions and of the tradition, i.e. of that particular Eastern Slav Orthodox pattern called *starovyna-starina*. For this reason he asks the uniate clergy:

«Како вы вѣсте или знаете, унѣята азъ пытаю, звѣдую, котрая вѣра першая, ци Иерусалимская, цили вашихъ теразнѣйшихъ римлянъ, ци ачей першии унѣты отъ заходного ихъ костела?» (Оброна, 161)

Real faith is eastern, evangelic, *katholika*, non catholic¹⁷:

«... бо евангельская вѣра моя, а не католицка, но каѳолитскаа. Знаю азъ каѳоликомъ быти, а не католикомъ, геретикомъ, его» (Оброна, 174)

In the same perspective, Rome is juxtaposed to Jerusalem, as well as the primacy of Peter is not the same one of the new popes, betrayers of the old faith. The stone upon which the Church must be founded cannot be founded in Rome, but only in Zion:

«Петре, апостоле святыи, укажи камень - не у Риму, но въ Сионѣ есть [...]. Не точію камень есть [...] над Сионскою вѣрою святою нашею отцевскою» (Логос, 35)

Another typical image of the juxtaposition Rome-Jerusalem is the source of pure water, that must be searched and can be found in Jerusalem and Eastern tradition, opposed to the poisonous water of Latinity: living and clear water, as milk, can arrive only from a Church that is the real mother, universal, *katholika* and not catholic:

«Живому есть вода изъ Ерусалимской каѳолической восточной церкви христіаномъ обще всѣмъ, яко кришталъ прозорливая е, чистая; унѣатови колатная, мутна» (Оброна, 205)

In this sense, the real mother can be only in Jerusalem, not in Rome, but not in Constantinople as well. This is a typical pattern of Ukrainian culture of

XVII century, when the hierarchy of Orthodox Church was institutionally becoming Russian: Kiev could not suffer the loss of only that ideological primacy which remained after the rising of Muscovite power. For this reason, some orthodox representatives obtained an acknowledgment by the Patriarch of Jerusalem, and this principle will give the basis for the new ideological frame of the future Ukrainian Autocephalous Orthodox Church¹⁸.

We are not sure, anyhow, that Andrella could have such a consciousness, but is evident that the direct influence of Ukrainian polemic works let Mychajlo Rosvyhuv's'kyj elaborate a particular religious-ideological frame that asked for a going back to Jerusalem's old faith, reminding somehow the works of I. Vyšens'kyj and even of Avvakum.

Anyhow, he feels as own mother Jerusalem, while Rome can be only a step-mother:

«... горній Іерусалимъ мати наша, а не Римъ старый» (Оброна, 100)

«Римъ же не мати, но мачохою есть» (Оброна, 102)

It is interesting, that, in this love for Jerusalem, we find practically in no place the word *Jevrej*, and the term *žyd* is used only to point out the heretical practices, so often in used among all the betrayers of the old faith.

«Они, римляны, самая ложь сут [...], сут сами недоброе древо [...], дши матере твоея ты еси, отринувшія мужа своего. Яко курва една, тако и друзи, поневажь лишиша правду, не мою, но обшую всѣхъ, всю вѣру, и жидовствуютъ субботою и оплатками безквасны» (Оброна, 99)

For this reason, Mykhajlo Rosvyhuv's'kyj declares his own Profession of faith, something between a promise and a declaration of intents:

«При ней [восточной вѣрѣ] умру я, яко першіи святыи, котрыхъ и до днесь святая вѣра чтить ихъ. ертели сіе, ци разумѣешь ты по руски або по рацку, сербьски? Розумѣю я тое, же суть святыи мнози живыи, але не римскіи; то грецкіи, то тойжде вѣре паки сут болгарскіи, рускіи, а все то быша одной святой старой вѣри, а не римской злой новой» (Оброна, 121)

Thus, he calls to courage and consciousness all the peoples belonging to the real faith:

«Греки, Сербы, Руснаки и вы, Волохове, и вся христiянская вѣро святая, знайте о томъ, же Бога нашего единъ св. слуга болше можетъ отъ вшиткихъ Нѣмцувъ и отъ всѣхъ чорныхъ, бѣлыхъ, шарыхъ розныхъ шатанскихъ купилишъ, оружье дръжашихъ, вѣру, глаголю, святую, отъ св. Иерусалиму разъ поскяную въ сердцахъ нашихъ» (Оброна, 106)

These images of Jerusalem as the real source for Eastern Slavic - South-Western *Rus'* ideology and culture let us come to the conclusion that Mykhajlo Rosvyhuvs'kyj is a typical product of a borderland territory, in which the contemporaneous presence of different cultures and experiences leads to the better acknowledgment of each's own particularity. Particularity, anyhow, that can find a justification only by means of being a part of a universality that must be in any case older and more important than the dominating and neighbouring cultures. As a result, these images of a particular understanding of old Jerusalem show that inductively going from the particular to the Universal leads to a better understanding of all the whole and of each particularity, which, on its turn, can not subsist without an Imperial or Universal idea upon which it could be based, somehow a little idea for the new micronationalistic problems of Slavic Europe, too occupied in deducting the particular from the whole and not able, in this closure, to see the Universal that stays behind each particular idea.

Notes

¹ About historical and historiographical questions, related to these lands, see: I. Udvari, *A ruszinok XVIII. századi historiográfiája*, IN: Szabolcs-Szatmári szemle, 1991, 2, pp. 143-157; eiusdem, *Ruszinok a XVIII. században*, Nyiregyháza 1992; eiusdem, *Rusyns in Hungary and the Hungarian Kingdom*, in P. R. Magocsi (ed.), *The Persistence of Regional Cultures. Rusyns and Ukrainians in Their Carpathian Homeland and Abroad*, New York 1993, pp. 105-138.

² About the "Carpatho-Rusyn question" see my opinions IN: L. Calvi, *Di alcune costanti della storia ucraina*, in *Che cos'è l'Ucraina - Що має Україна*, a c. e con postfazione di G. Giraudò, Abano Terme 1996, pp. 27-53; eiusdem, *Minoranze ucraine in Ucraina, ovvero "i minori dei minori" (note sulla Rus' Subcarpatica e sulla balcanizzazione dell'Europa Orientale)*, IN: Letterature di Frontiera, I (1994), pp. 189-205; eiusdem, *Di Lemky ed altri Rusyny: Euregio carpatica o nuova Padania dell'Europa Orientale?*, IN: *Polonia, Italia e culture slave: aspetti comparati tra storia e contemporaneità*, a c. di L. Marinelli, M. Piacentini, K. Żaboklicki, Warszawa-Roma 1997, pp. 292-316; eiusdem, *Nuovo passato e vecchio presente nell'Ucraina Carpatica*, IN: *Slavia*, VI, 1 (1997), pp. 199-208; eiusdem, *Nasce una nuova*

lingua slava? IN: Ricerche Slavistiche, in press. About the question of the language among the Rusyns, see K. Стрипській, *Язык литературной традиции Подкарпатской Руси*, IN: Карпатский Свѣтъ, III (1930), 9-10, pp. 1083-1094; O. Панькевич, *Языковый вопрос в Подкарпатской Руси*, IN: Подкарпатска Русь, XII (1936), pp. 139-160; S. Bonkáló, *A ruszin irodalmi nyelv*, IN: Зоря-Найна, 1941, pp. 54-72; A. Д. Дуличенко, *Славянские литературные микроязыки. (Вопросы формирования и развития)*, Таллинн 1981; P. R. Magocsi, *The Language Question among the Subcarpathian Rusyns*, Fairview, N.J., 1987.

³ On this topic see: P. R. Magocsi, *The Shaping of a National Identity: Subcarpathian Rus' 1848-1948*, Toronto-Buffalo 1978.

⁴ About the interaction between Orthodox and Catholic faiths, with regards to the oldest origins in these lands, see: A. Hodinka, *A munkácsi görög-katolikus püspökség története*, Budapest 1909; G. Grigássy, *A magyar görög katolikusok legújabb története*, Ungvár 1913; A. Hodinka, *Rákóczi Ferenc és a Gens Fidelissima*, Pécs 1937; V. Bélay, *Máramoros megye társadalma és nemzetiségei*, Budapest 1943; I. Pirigy, *A görögkatolikus magyarság története*, Nyiregyháza 1982; L. Sasvári, *Ortodoxok és görögkatolikusok együttélése Észak-Magyarországon a 18-19 században*, IN: Interetnikus, 1984, pp. 147-158; A. Sorokowski, *Ukrainian Catholic and Orthodox in Poland and Czechoslovakia*, Cambridge, Mass., 1988.

⁵ About the development of literature in Transcarpathia, see: E. Сабовъ, *Христоматія церковно-славянскихъ и угорорусскихъ литературныхъ памятниковъ*, Унгварь 1893; O. Франко, *Карпаторуське письменство XVII-XVIII вв.*, IN: *Твори в двадцяти томах*, XVI, Київ 1900; Г. Стрипській, *З старшої письменности Угорської Руси*, IN: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка, СХVII-СХVIII (1914), pp. 182-194; O. Рахівський, *Вимки из угорсько-руського письменства. XVI-XVII вв.*, Будапешт 1919; В. Бирчак, *Литературні зстремління Подкарпатської Руси*, Ужгород 1921; М. Возняк, *Історія української літератури*, III, Львів 1924; Е. Недзільській, *Очеркь карпаторусской литературы*, Ужгородь 1929; В. А. Францев, *Из истории письменности Подкарпатской Руси XVIII-XIX ст.*, IN: *Карпатский Свѣтъ*, Ужгород 1929, pp. 584-591; S. Bonkáló, *A kárpátaljai rutén irodalom és művelődés*, Pécs 1937; J. P. Napulya, *Rusin Literature*, Cleveland, Ohio, 1941; Н. Лелекачъ-М. Грига, *Выборъ изъ старого руського письменства Подкарпатя*, Унгварь 1944; Д. Стрипської, *Выборъ изъ старого руського письменства Подкарпатя*, IN: *Литературна Недѣля*, IV (1944), 17, pp. 199-201; Е. Балецький, О. В. Мишанич, *Література Закарпаття XVII-XVIII століть. Історико-літературний нарис*, Київ 1964; В. Микитась, *Літературний процес на Закарпатті доби феодалізму, Конспект лекцій*, Ужгород 1966; L. Dezső, *A kárpátaljai "népi irodalom"*, IN: *Filológiai Közlöny*, XII (1966), pp. 146-157; L. Дажё, *Закарпатська література XVI-XVII віків та шляхи її дальшого розвитку*, IN: *Жовтень і українська культура*, Пряшів 1968, pp. 74-83; В. Микитась, *Давня література Закарпаття*, Львів 1968; О. Мишанич, *На Верховині. Збірник творів письменників дорадянського Закарпаття*, Ужгород 1984.

⁶ See: Ю. А. Яворский, *Значеніе и мѣсто Закарпатя въ общей схемѣ русской письменности*, Прага 1930; С. М. Лелекач, *Культурні зв'язки Закарпаття з Україною і Росією в XVII-XVIII ст.*, IN: *Наукові Записки Ужгородського Державного Університету*, 9 (1954), pp. 141-165; Ф. М. Потушняк, *Пам'ятки українського письменства XVII-XVIII ст. писані на Закарпатті*, IN: *Доповіді і повідомлення Ужгородського Державного Університету*, с. Філологічна, II (1958), pp. 124-126; Н. Мольнар, *Зустрічі братніх культур*, Братіслава 1965; Н. В. Анічєнка, *Кніжна-церкоўнаславянскія традыцыі на украінскай і беларускай перекладной пісьменнасці XVI-XVII ст.*, IN: *Slavia*, XXXIII (1966), pp. 65-72; О. Білодід, *Киево-Могилянська Академія в історії східнослов'янських літературних мов*, Київ 1979.

⁷ About the history of the Union in Subcarpathia see: B. Boysak, *The Fate of the Holy Union in Carpatho-Ukraine*, Toronto-New York 1963; M. Lacko S. J., *Unio Uzhorodensis Ruthenorum*

Carpathicorum cum Ecclesia Catholica, Roma 1965; А. В. Пекар, ЧСВВ, *Нариси історії Церкви Закарпаття*, Рим 1967; О. Баран, *Церква на Закарпатті*, ІН: Богословія, 32 (1968), pp. 77-145; M. Lacko S.J., *The Union of Užhorod*, Cleveland-Rome 1976.

⁸ On the question of the name see: О. Пянькевич, *Михаил Оросвиговський чи Михаил Феодул?*, ІН: Науковий збірник Товариства "Просвіта" в Ужгороді, IV (1925), pp. 5-16.

⁹ About life and works of M. Rosvyhuvs'kyj see: А. Гончаренко, *Пламенний борець против Ватикана и Уни*, ІН: *В сім'ї єдиній*, Ужгород 1954, pp. 213-218; В. Мельник, *Видатний закарпатський поєміст XVII ст.*, ІН: *Жовтень*, 5 (1957), pp. 129-135; В. Микитась, *Видатний письменник-поєміст*, ІН: *Література в школі*, 3 (1957), pp. 86-91; Г. М. Удовиченко, *Про стиль поємічних творів Михайла Андрелли*, ІН: *Доповіді та повідомлення Ужгородського Державного Університету*, с. історико-філологічна, О (1957), pp. 74-76; В. Микитась, *Видатний письменник-поєміст*, ІН: *Матеріали до вивчення історії українсько-літератури*, І. Київ 1959, pp. 338-344; В. Микитась, *Український письменник-поєміст Михайло Оросвиговський-Андрелла*, Ужгород 1960; Григорій, *Архієпископ Мукачівський і Ужгородський, Ієрей Михайл Оросвиговський оборонець православ'я на Закарпатті*, ІН: *Православний Вісник*, 5 (1965), pp. 157-159; М. Грицай, В. Микитась, Ф. Шолом, *Михайло Андрелла*, in *Давня українська література*, Київ 1978, pp. 216-222.

¹⁰ About education among the clergy in Subcarpathia see: А. Годинка, *Грамотность и ученность наших священников до епископа А. Бачинского*, ІН: *Земледільській календарь за высокоосный годъ 1936*, Ужгород 1936, pp. 119-123. As far as the development of printed books is concerned, see И. Кондратович, *Стремлянія за руску печатию на Подкарпатской Руси и памятники старопечатных церковных книг*, ІН: *Подкарпатська Русь*, О (1924), pp. 97-10; Г. Стрипській, *Початки друкарства на Подкарпатю*, ІН: *Зоря-Најнал*, 1942, 3-4, pp. 261-298; В. Микитась, *Давні книги Закарпатського краєзнавчого музею. Опис і каталог*, Львів 1964; P. Király, *Die slawischen Mundarten in Ungarn und die ungarländischen Druckwerke in slawischen Sprachen*, ІН: *Studia Slavica*, XIX, 1-4 (1973), pp. 148-164.

¹¹ M. Rosvyhuvs'kyj's works have been edited in: А. Петровъ, *Памятники церковно-религиозной жизни Угороруссовъ XVI-XVII вв., I, Поученія на евангеліе по Няговскому списку 1758 г. II. Оєрея Михаила "Оброна вѣрному члєку". Тексты*, ІН: *Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Руси*, VII (1914); eisdem, *Оборона вѣрному члєку. Логос. Духовно-поєміческое сочинение иєрея Михаила Оросвиговского Андреллы против католичества и унии*, ІН: *Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Руси*, IX (1932). Anyhow, these editions are somehow been subject to the typical "normalisation" of the time, even if A. Petrov used to give in the footnotes rich pieces of information about the original manuscript.

¹² See the works quoted in the footnotes 7 and 9.

¹³ To quote parts of the works we used the edition of Petrov, 1932 (see note 11). All the numbers refer to the page of this edition and not to the manuscript (the correspondence is anyhow clear in Petrov's edition).

¹⁴ About the language of M. Rosvyhuvs'kyj see: L. Dezső, *Oroszvégesi Mihály műveinek nyelvéről*, ІН: *Filológiai Közlöny*, IV (1958), pp. 336-346; L. Дєжє, *О языке украинского поємиста М. Анреллы и закарпатской "народной литературы" XVII в.*, ІН: *Studia Slavica*, XXIII (1981), pp. 19-52. See also, about the language of Subcarpathian literary works: L. Дєжє, *К вопросу о венгерских заимствованиях в закарпатских памятниках XVI-XVII вв.*, ІН: *Studia Slavica*, IV (1958), pp. 71-96; VII (1961), pp. 139-176; L. Dezső, *A kárpátjai irodalom kezdetei (Nyugovai Posztilla)*, ІН: *Filológiai Közlöny*, IX (1963), pp. 156-161; L. Дєжє, *О лексике закарпатской украинской литературы XVI-XVII вв.*, ІН: *Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis de Rolando Eötvös Nominata, Sectio Philologica*, 6 (1965), pp. 117-135; L. Дєжє, *Очерки по истории закарпатских говоров*, Budapest 1967; L. Дєжє, *О взглядах и стиле закарпатской Няговской Постиллы середины XVI-го века*, ІН: *Slavica*, 16 (1979), pp. 5-18; L. Dezső, *A XV-XVIII századi kárpátukrán nyelvemlékek*

magyar jövevényyszavai, Budapest 1989. See, also, И. И. Фекета, *Язык Углянского сборника "Ключ" закарпатского сборника XVII в.*, IN: *Sbornik národního muzea v Praze*, XXI (1976), I, pp. 23-54. About the *cerkovnoslavjanskij jazyk* in Subcarpathia see: Э. Балецкий, *Церковнославянский язык и славянские диалекты (на основании карпатских украинских диалектов)*, IN: *Studia Slavica*, XXV (1979), pp. 31-36. About other aspects of language development in Subcarpathia see: М. М. Лелекач, *Пам'ятки українського письменства XVII-поч. XVIII ст. писані на Закарпатті (Матеріали до історичної діалектології української мови)*, IN: *Наукові Записки Ужгородського Державного Університету*, 14 (1955), pp. 221-234; П. Кирай, *О восточно-словацко-карпатоугорском диалекте в Венгрии*, IN: *Славянская Филология*, III (1958), pp. 163-174; J. O. Дзендзелівський, *Українсько-західнослов'янські лексичні паралелі*, Київ 1969; P. M. Lizanec, *Magyar-Ukrán nyelvi kapcsolatok. A kárpátontúli ukrán nyelvjárások anyaga alapján*, Ungvár 1970; Й. О. Дзендзелівський, *Діалектна взаємодія української мови з іншими слов'янськими в карпатському ареалі*, Київ 1973; А. А. Мокань, *Лексические унгаризмы в мараморошских украинских говорах Закарпатской области*, IN: *Вопросы финно-угорской филологии*, 3 (1977), (Ленинград), pp. 100-124; В. П. Латта, *Словацько-українська мовна межа*, IN: *Записки Наукового Товариства Культурного союзу українських трудящих у Чехословацькій соціалістичній республіці*, 8-9 (1979-81), pp. 95-96; I. I. Фекета, *Західнослов'янські лексичні запозичення в закарпатських пам'ятниках XVI - XVII ст.*, IN: *Проблеми слов'язнознавства*, 27 (1983), pp. 118-124; I. Feketa, *Polonizmy leksykalne w języku zabitków powstałych na Rusi Zakarpackiej w XVI-XVII w.*, IN: *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, 25 (1985), pp. 141-151.

¹⁵ Hungarian mixed with Latin and Old Church Slavonic, using partially both the alphabets. "I saw myself, Michael, a lot of them, those, who read the ink and not the sense. I was once too such as you are now, in Vienna, in Bratislava and even in Trnava. I lived well all the day, because who is a *speculator* is never hungry. Now I don't live well, even if here there is bread for my body and for my spirit". About Hungarian and Rusyn linguistic and literary relationships, see: I. Udvari, *Adalékok a magyarországi ukrán 'rásbeliség történetéhez a XVIII században. Dél-máramorosi szerződések*, IN: *Studia Russica*, XI (1987), pp. 58-92; eusdem, *Adalékok a kárpátukrán 'rásbeliség történetéhez. Megjegyzések De Camelis J. nyomtatott műveinek és körlevelének nyelvezetéről*, IN: *Acta Academiae Pedagogicae Nyiregyháziensis*, 11/E (1987), pp. 157-165; eusdem, *Adatok a kárpátukrán felvilágosodásról*, IN: *Szabolcs-Szatmári szemle*, 1989, 3, pp. 280-284; eusdem, *A ruszin egyházi hivatali írásbeliség a XVIII század első harmadában. Bizáncy György Gennadius püspök (1657-1716-1733) iratai*, IN: *Acta Academiae Pedagogicae Nyiregyháziensis*, 13/C (1992), pp. 241-256; eusdem, *Ruszin (kárpátukrán) írásbeliség a XVIII. századi Magyarországon*, Budapest 1995.

¹⁶ Romanian mixed with Latin: "Învăța, Jupin bun", i.e., "Teach us, Good Lord".

¹⁷ About the dispute between the followers of *Staraja Vera* and the followers of Union see: А. Петровъ, *Старая вѣра и унія въ XVII-XVIII вв.. Документы*, IN: *Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Русі*, I (1905); eusdem, *Старая вѣра и унія въ XVII-XVIII вв.. Пояснительная записка*, IN: *Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Русі*, II (1906); eusdem, *Памятники угорской письменности*, IN: *Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Русі*, IV (1906); eusdem, *Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпаты XVI в. Няговскіе поученія на евангеліе*, IN: *Матеріали для історії Угорської (Закарпатської) Русі*, VIII (1923); interesting can be also И. Г. Коломиец, *Очерки по истории Закарпатья. Социально-экономическое положение и борьба крестьянства Закарпатья против феодального гнета и католического порабощения в XV-XVIII веках*, IN: *Труды Томского государственного Университета им. В. В. Куйбышева*, с. историческая, 121, 2 (1953), pp. 39-164.

¹⁸On the development of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAPC) see: Н. Полонська-Василенко, *Історичні підвалини УАПЦ*, München 1963. See also, in this volume, the article of G. Giraudo.

Второй Иерусалим против Третьего Рима

(к постановке вопроса)

Лет тридцать тому назад писал Р. Пиккио, что идея “Москва-Третий Рим” питается религиозными мотивами¹; в русской и советской историографии, когда о ней упоминали, смотрели на нее как на религиозный миф. В основе подобного рода соображений лежит анахронистический подход к истории: различие между сферой политической и религиозной – понятие, связанное с нашим современным, западным, светским мировоззрением, восходящим к мысли французских философов или, точнее, Макиавелли; оно, наоборот, чуждо мировоззрению Средневековья, тем более православному. (Кстати, оно чуждо и ныне властвующему Папе).

Когда выработывалась теория “Москва-Третий Рим”, господствовало представление о мире, как о едином целом, о единой норме, которая отождествлялась с законом Божиим, управляющим жизнью всех христианских людей.

Когда же сравниваются теория о третьем Риме с теорией о новом (втором) Иерусалиме, сильно чувствуется соблазн опять вернуться к нашим представлениям людей науки Запада, к тому образу мышления, который решает все вопросы обо всем, что было, есть и будет. Иными словами, хотелось бы противопоставить теории о третьем Риме – чисто политической – теорию о втором Иерусалиме – чисто религиозную. На самом деле речь идёт о двух мифах, которыми пользовались в разные эпохи и в разных контекстах внутригосударственных или межгосударственных отношений. Историк у остаётся проанализировать их продуктивность и

эффективность и степень их функциональности с точки зрения той стороны, которая выдвигала одну или другую.

О теории третьего Рима существует огромная литература² и относительно небольшое количество источников; о теории Киева – второго Иерусалима говорится не часто как в источниках, так и в исторической литературе. Разница в объеме объясняется исключительно неравным весом великорусского шовинизма и украинского “визвольного руху”.

Первое упоминание на Руси Нового Иерусалима встречается в *Слове о законе и благодати*:

«ѡнѣ (=Константин) въ елинѣхъ и римлянѣхъ црство боу покори. ты же въ роуци оуже во и въ ѡнѣхъ и въ насъ хс црёмь зоветса. ѡнѣ съ матерю своею еленою крстъ ѡ іерслима принесьша по всемѣ мироу своемѣ раславьша раславьша вѣрж оутвердиста. ты же съ бабою твоею шльгоу принесьша крстъ ѡ новааго іерслима константина града по всеи земли свои поставивъша оутвердиста вѣрж. его же оубо подовникъ сынъ съ темъ же единомъ славы и чести обещьника сътворилъ та гѣ на небесѣхъ благовѣрїа твоего ради»³.

Сравнению между государем Руси и Константином Великим суждено стать известным топомосом и на той почве, на которой создавалась теория “Москва-Третий Рим” (например в Пасхалии митрополита Зосимы)⁴, но нас здесь интересует другое. Самое главное то, что в выше приведенном отрывке ориентиром служит не Рим, а Иерусалим и то, что Константинополь упоминается не как “Новый Рим” (νέα Ῥώμη - гласит третье правило Константинопольского первого вселенского собора).

Согласно традиции, возникшей вероятно с VII века, когда арабами были захвачены восточные территории Римской империи - в том числе и Иерусалим, в Константинополе, по словам К. Голля, “нашлось вознаграждение за утрату Св. земли” и Константинополь стал называться “Новым Иерусалимом”⁵. Эта же традиция отражена и в *Слове о законе и благодати*.

Еще одно обстоятельство привлекает наше внимание: в выше приведенном отрывке наследником Иерусалима (посредством Константинополя, значит, не вторым, а третьим Иерусалимом) как

бы выступает не город Киев - имя которого в Синодальном списке *Слова* встречается лишь один раз⁶ - а Русь/Русская земля.

Подобным же образом в послании от 1589 г. некоему грузинскому царьку Иов называет себя “патриархом Московским и всея Руси новаго Рима”⁷.

Рим никогда не упоминается в *Слове о законе и благодати*, один раз упоминается “rimskaa strana”, как одна (хотя и первая) из стран⁸, где укоренилась христианская вера:

«... на мышцью мою страны оуповають [...]. хвалатъ же похвалными гласы. римская страна петра и паоула, има же вѣроваша въ ісс̄ х̄са̄ сна̄ вожіа. асія і ефесь и паѡмъ іѡанна бг̄ослова, индиа ф̄ѡм̄ѡ, египеть марка. вса страны и грады и людіе. ѹтжтъ и славатъ коегождо ихъ оупителю»⁹.

Римляне же упоминаются два раза: в первом месте этноним употребляется метонимически для обозначения царства (пришедъше во римляне. пѣншиа іер̄слим. и разбиша до ѡснованіа его)¹⁰; во втором месте сочетание въ единѣхъ и римлянѣхъ¹¹ указывает на два языческих народа, из совокупности которых образовалась римская империя.

О Киеве-втором Иерусалиме перестают говорить, когда юго-западная Русь входит в состав Литовского государства, а потом Речи Посполитой; митрологичий престол, а вслед за ним великое княжество переселяются во Владимир, а через несколько лет в Москву.

Владимирские (московские) князья начинают “собрание русских земель”, а вслед за ними московские книжники вырабатывают теорию о перенесении в Москву “киевоконстантинопольского наследства”¹² и о континуитете имперской миссии (в духовном и политическом смысле, сказали бы мы) от Киева до Москвы, и в то же время не забываются киевские князья от Владимира Святославича до Владимира Всеволодовича, а забывается сам Киев.

В чинах венчания Московского государства (начиная с чина венчания Димитрия-внука вплоть до чина поставления на царство Алексея Михайловича) в их троекратной (нам хотелось бы сказать-троечной) титулатуре упоминаются великие княжества Новгородское, Владимирское и Московское¹³.

С середины XVI века единственная оппозиция к господствующей теории “Москва- Третий Рим” проявляется со стороны дважды

разоренного Москвой Новгорода. В *Повести о Новгородском Белом Клобуке*¹⁴ рассказывается, как Константин Великий хотел подарить папе Сильвестру, в знак благодарности за исцеление от болезни, царский венец, но из-за отказа папы, решил подарить ему белый клобук, сшитый из драгоценной материи. По зависти пап-отступников клобук был отослан в Константинополь и, незадолго до падения Царьграда - грех ради христиан (это самый устойчивый топос в историософии древней Руси) - в Новгород “на главѣ носити” Новгородским епископам.

Константинопольский патриарх видит во сне воина и святителя, которые ему говорят:

“Бѣлый же сей клобук изволением небеснаго царя Христа нынѣ данъ будетъ архиепископу Великаго Новаграда. И кольми сии честнѣе оного, понеже архангельского чина есть царский венѣць и духовнаго суть”¹⁵.

Довольно загадочна формула, которой царский венец и святительский клобук как бы отождествляются; а совершенно ясен смысл последующего места:

“Яко же бо от Рима благодать и слава и честь отъята бысть, тако же и от царствующаго града благодать святаго духа отымется в пленение агаряньское, и вся святая предана будут от Бога велицей Рустей земли. И царя рускаго возвеличит господь надо всѣми языки и под властью их мнози царие будут от иноязычных. И патриаршеский чинь от царствующаго града сего такожде данъ будетъ Рустей земли во времена своя”¹⁶.

И здесь в качестве наследника I и II Рима выступает скорее русская земля, чем тот или иной город. Как в данном случае интерпретировать перенесение (*translatio*) регалий именно в Новгород - это вопрос, требующий особого исследования.

Здесь мы ограничимся тем, что подчеркнём, как на Руси оппозиционный фронт к господству Москвы (опять, выражаясь современными словами, - религиозный и политический) располагается по оси Новгород-Киева. Эта идея дорога Костамарову и пленительна для

некоторых современных украинских языковедов, а вслед за ними и историков¹⁷.

В XVII веке на Украине ищут ориентир: Петро Могила в катехизисе называет Иерусалимскую церковь “матерью всех церквей”, а Богдан Хмельницкий обращается к Константинополю с двойной целью: найти опеку для украинского (казацкого) православия против притязаний московского патриархата и опору со стороны Порты в борьбе против Польши. За новым открытием Иерусалима следует воскрешение идеи о Киеве - II Иерусалиме, которая излагается в разного рода документах и литературных произведениях (напомним окружное послание митрополита Иова Ворецкого от 1622 г., послание Исая Копинского к кн. Я. Вишневецкому от 1631 года, курсиваи П. Могилы от 1633 года)¹⁸.

Чаще всего этот мотив встречается в публицистике и в официальных документах '50 гг., когда ведутся переговоры между казаками и московским царем Алексеем Михайловичем.

В Переяславе казацкая Украина - со своим Киевом - Вторым Иерусалимом - дает себя в удушающие объятия третьего Рима - московского самодержавия, а через несколько лет киевский митрополит Г. Четвертинский (G. Czetwertyński) признает юрисдикцию московского патриарха. Оглоблин пишет: “Часи Руїни були мало сприятливі для идеї второго Єрусалиму, але вона відроджується в добі Мазепи й набуває великої популярності на Україні”¹⁹.

В 1705 году Феофан Прокопович посвящает трагикомедию курсиваи Мазепе, а через год с Владимиром сравнивает Петра в “Слове приветственном на пришествие Императора в Киев”.

Ю. Шерех (Шевелёв) замечает, что это нормально в барочной риторике, где самое важное - ситуация, к которой применяется данный образ, а не лицо. С другой стороны, украинский исследователь констатирует, что Феофан Прокопович не установил никаких полных убедительных параллелей между Владимиром и Мазепой, между Владимиром и Петром. Оспаривать эту формулировку было бы не трудно, но это выходит за рамки нашего доклада²⁰.

По мнению Ступперича, Феофан Прокопович не придерживается принципов барочной риторики, и в словах, написанных им в 1706-7

гг., происходит? как бы синтез между мифами третьего Рима и второго Иерусалима:

“Wie aber Vladimir und Jaroslav sich durch Ausbreitung des Christentums und christlicher Bildung um das russische Land verdient gemacht haben, so sieht Kiev ihre Werke und Tugenden in ihrem gegenwärtigen Erben vereinigt [...]. Von Kiev ist der christliche Glaube ausgegangen, in Kiev hat das russische Reich seinen Anfang genommen, Kiev behält für ganz Rußland seine Bedeutung [...]. Die in der Zeit Feofans scheinbar feststehende und übliche Bezeichnung Kievs als zweites Jerusalem ist nun jenem dem 15. Jahrh. entstammenden Gedanken von Moskau dem dritten Rom so auffallend ähnlich, daß sofort die Frage auftaucht, ob wie es hier nicht mit einer parallel laufenden Gedankenreihe zu tun haben. Um diese Frage zu beantworten und die ideengeschichtlichen Zusammenhänge festzustellen, als deren Ausprägung diese national-russische Deutung der eigenen Geschichte aufgekommen ist, müssen wir dem Ursprung des Ausverdruckes; “Kiev das zweite Jerusalem” nachzugehen suchen”²¹.

Автор, в отличие от Шевелёва, утверждает, что не было перелома в образе мышления и в политической ориентации Прокоповича, и что синтез, сделанный им в литературных произведениях, был осуществлен в политической деятельности Петром.

Совершенно иного мнения Оглоблин:

“... в мілітарно-політичній боротьбі Києва й Москви зазнав поразки Київ. Це позначилось й на становищі самого Т. Прокоповича, який [...] після Полтавської катастрофи, і колишній речник Київського II Єрусалиму став неофітом і пропагатором Петербурзького III Риму, ідеологом Всеросійської імперії. Було щось глибоко-трагічне і разом з тим символічне в цьому переверненню Прокоповича з апологета Мазепи на апологета Петра”²².

В 50-е годы XX века, в самые мрачные годы холодной войны, в украинской диаспоре появляется значительное количество исследований, посвященных анализу теории “Москва-Третий Рим”, которая осуждается как грубая фальсификация истории, как орудие москов-

ского, великорусского, советского империализма, но, как ни странно, Киев–второй Иерусалим остается на втором плане. Казалось бы, для украинцев важнее всего не то, чтобы определить, кто они, а то, чтобы обличить тех, кто мешает им быть самими собой.

Примечания

- ¹ R. Picchio. *La letteratura russa antica*, Milano-Firenze, Sansoni, 1968², pp. 158-159.
- ² V. T. Pašuto. *Mosca-Terza Roma (storiografia, bibliografia)*, IN: *Roma, Costantinopoli, Mosca, Napoli*, E. S. I. 1983, стр. 459-474; G. Giraudo, *Appunti sul lessico politico della Moskovskaja Rus'*, IN: "Ricerche slavistiche", XLIII (1996), стр. 37-62.
- ³ А. М. Молдован. "Слово о законе и благодати" Илариона, Киев, Наукова Думка, 1984, стр. 96/97.
- ⁴ *L'idea di Roma a Mosca. Fonti per la storia del pensiero sociale russo*, a c. di P. Catalano e V. T. Pašuto, Roma-Mosca 1989, стр. 124.
- ⁵ Цит. по ст: R. Stupperich. *Kiev - das zweite Jerusalem. Ein Betrag zur Geschichte der ukrainisch-slavischen Nationalbewußtseins*. IN: *Zeitschrift für slavische Philologie*, XII (1935), 3-4, n. 336.
- ⁶ Молдован, *ibid.*, с. 97: "... славныи градъ твои кыевъ величствомъ яко вѣнцемъ украшениаъ".
- ⁷ *Акты исторические, собранные и изданные Археологическою комиссиею*, I, СПб. 1841, с. 429.
- ⁸ В системе речевого церемониала древней Руси (ср. наше предисловие к кн.: G. Giraudo, G. Maniscalco Basile. *Lessico giuridico politico ecclesiastico della Russia del XVI secolo*, Roma, Herder, 1994, стр. XVII-XXIV) слово *страна* имеет нейтральную, а иногда и презрительную коннотацию; ср. А. В. Соловьев, *Византийское имя России*. IN: *Византийский временник*, Н. С. XII (1957), с. 136.
- ⁹ Молдован, *ibid.*, с. 91.
- ¹⁰ Там же, с. 87.
- ¹¹ Там же, стр. 96.
- ¹² J. Pelensky, *The Emergence of Muscovite Claims to the Byzantine - Kievan "Imperial Inheritance"*: IN: *Harvard Ukrainian Studies*, VII (1983), с. 527.
- ¹³ G. Giraudo, *Idea di Roma e retaggio russo nell'ideologia di Pietro il Grande*, IN: *Idea giuridica e politica di Roma e personalita storiche*, a cura di P. Catalano e P. Siniscalco, II, Roma, Herder, 1992, с. 94, прим. 14.
- ¹⁴ Мы пользовались изданием: *Памятники литературы древней Руси. Середина XVI века*, М.: Художественная литература, 1985, с. 199-233 (древнерусский текст и перевод на современный русский язык), 588-591 (комментарий).
- ¹⁵ Там же, с. 224.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Ср. Напр., В. Л. Янин, предисловие к кн.: Н. И. Костомаров, *Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей*, I, М., Книга, 1990, с. 5-10.
- ¹⁸ О. Оглоблін. *Гетьман Мазепа та його доба*. IN: *Записки наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка*, 170, 1960, с. 145-146.
- ¹⁹ Там же, с. 145.
- ²⁰ J. Šerech. *On Teofan Prokopovic as Writer and Preacher in his Kiev Period*. IN: *Harvard Slavic Studies*, II (1954), pp. 211-223.
- ²¹ Stupperich, *ibid.*, с. 335-336.
- ²² Оглоблін, *ibid.*, с. 147.

La Palestine et l'Orient chrétiens vus par un Pèlerin Kiévien du XVIII^e siècle. Vasilij Gligorovič Barskij au Proche-Orient (1726-1734)

Le 24 septembre 1726, lorsqu'il débarque à Jaffa, Vasilij Grigorovič Barskij a déjà quitté sa ville natale de Kiev depuis plus de trois ans (20 juillet 1723) et acquis une riche expérience de pèlerin. Il a traversé à pied la Pologne orientale, la Hongrie, l'Autriche et pérégriné à travers l'Italie, séjournant notamment à Venise, Lorette, Bari, Rome et de nouveau à Venise. De là, par bateau, il s'est rendu à Corfou, à Chio et à Thessalonique. Il a visité successivement tous les monastères de l'Athos, puis il a repris la mer à Thessalonique pour arriver en Palestine, par Chio, Rhodes et Chypre. Toutes ces étapes et celles qui vont suivre sont minutieusement relatées dans une sorte de journal, illustré de dessins à partir de l'automne 1726, qui est notre source quasi unique sur Vasilij Barskij, avec un petit dossier des lettres privées et de documents officiels (passeports, attestations) qui l'accompagne¹. Le récit de Barskij nous fournit aussi quelques indications autobiographiques : né en 1701, dans une famille de marchands modestes et d'une grande piété, Vasilij a été élève de la célèbre Académie Mogila de Kiev qui est alors le meilleur établissement d'enseignement de l'Empire russe². Là, il a reçu une éducation orthodoxe, mais dispensée essentiellement en latin, selon des méthodes qui s'inspirent très largement de la pédagogie jésuite. Le journal de Barskij est rédigé en slavon, la langue de la liturgie orthodoxe russe, mais on y trouve aussi des expressions ou des termes russes et ukrainiens, quelques citations latines et, ça et là, des emprunts aux langues des pays traversés.

La destination que Vasilij se fixait lorsqu'il se mit en route était la tombe de saint Nicolas, à Bari. Ayant accompli son vœu, il revient à Venise où il

est pris en charge par la paroisse San Giorgio dei Greci (octobre 1724). Il passe là tout l'hiver et il rencontre, sur la place Saint-Marc, un archimandrite russe qui a fui son pays, Ruben (Ruvim) Gurskij³, et c'est alors que leur vient le projet de visiter les lieux saints de Grèce et, si Dieu le veut, "d'aller à Jérusalem s'incliner devant la tombe du Christ"⁴. Vasilij et son compagnon vivent en effet de l'aumône publique et doivent donc trouver ou un capitaine de navire prêt à les transporter gratis ou des bailleurs de fonds assez généreux pour payer leurs traversées. Cette situation explique que leur voyage de Venise à Chio, arrangé par un "boyard" vénitien, à bord d'un vaisseau commandé par un capitaine "de foi romaine", est particulièrement inconfortable⁵. A Chio, ils rencontrent le patriarche de Jérusalem Chrysanthe (1707-1731) qui leur fait bon accueil, leur offre "de petits cadeaux de Jérusalem, provenant de la tombe du Christ", mais les avertit qu'ils doivent prévoir un budget d'au moins cent levs pour se rendre à Jérusalem, or les deux Russes n'en possèdent pas le tiers⁶. Renonçant provisoirement à la Terre Sainte, ils décident d'aller au mont Athos, mais c'est alors que Ruben tombe malade et meurt (15-19 août 1725)⁷.

Vasilij voyage désormais sans compagnon attiré, mais il cherche toujours à s'intégrer aux groupes de religieux qu'il rencontre. Ses raisons sont à la fois spirituelles et pratiques: il veut tirer un enseignement moral de la conversation de ces moines et dignitaires ecclésiastiques, mais aussi obtenir d'eux des réponses aux nombreuses questions qu'il se pose sur l'histoire des lieux saints qu'il visite et enfin, il sollicite leur protection pour obtenir l'autorisation de quêter et d'éventuels passe-droits qui allégeraient le coût de ses pérégrinations. Vasilij ne précise pas comment et aux frais de qui il monte à bord du navire français qui le conduit de Thessalonique à Jérusalem, mais il évoque aussitôt la compagnie de deux protosyncelles de Jérusalem, Germain et Galaktion, du hiéromoine Denis de l'Athos (ancien abbé du monastère de Docheiariou) et de plusieurs autres moines. Les deux premiers cités vont fréquemment intercéder en faveur de Vasilij au cours de son séjour en Terre Sainte, lui permettant en particulier de loger gratuitement au monastère patriarcal, puis au monastère Saint-Michel de Jérusalem⁸.

Agé alors de 24 ans, de belle prestance, quoique pauvrement vêtu et chroniquement handicapé de la jambe, Vasilij se définit ainsi: "Moi, je suis seul, pauvre en esprit et, de plus, jeune, désireux d'étudier encore et d'en faire mon profit"⁹. Doté d'un esprit fort vif, il communique avec tous les Slaves

qu'il rencontre (Polonais, Serbes, Bulgares) et il "attrape" rapidement des bribes du parler des pays qu'il traverse ; il a en outre une excellente maîtrise du latin, langue dans laquelle il s'entretient, par exemple, avec Chrysanthe de Jérusalem. Il suscite en général la sympathie, sauf dans les milieux "intégristes" de l'Athos où il est desservi par le fait qu'il maîtrise encore très mal le grec et surtout parce qu'il a eu l'imprudence de parler de son pèlerinage à Rome où il fut reçu, comme d'autres pèlerins, à la table du pape. Soupçonné d'hérésie, il doit se faire alors délivrer par son confesseur une attestation, approuvée par l'évêque d'Hiérissos, pour être autorisé à communier¹⁰.

Pendant son séjour au Proche-Orient, Vasilij, comme les hommes de son temps et en particulier les Orthodoxes, ne raisonne pas fréquemment en termes de "pays" ou de "régions" géographiques, ni en termes de "peuples". A l'intérieur d'un espace qui est tout entier sous domination turque, les découpages qui lui paraissent pertinents sont ceux évoqués dans l'Écriture et les Pères, avec lesquels il cherche à renouer, ainsi que les provinces ecclésiastiques. Vasilij voyage donc pendant huit ans sur les territoires des patriarchats de Jérusalem, d'Alexandrie et d'Antioche, utilisant en outre régulièrement les ports chypriotes comme lieux d'escale entre deux destinations. Partout où il le peut, il évoque le nom biblique ou grec antique des cités qu'il traverse, à côté de leur nom moderne, en général arabe ou turc. Les points extrêmes de ses pérégrinations sont Iskenderun et les confins du patriarcat de Constantinople au Nord, Damas à l'Est, le mont Sinaï au Sud, le Caire à l'Ouest. Le tableau donné en annexes présente un résumé chronologique de son itinéraire.

Dans le récit que fait Vasilij de ses pérégrinations en Terre Sainte et au Proche-Orient, deux thèmes, symétriques, dominent: Misère de l'Orthodoxie, Arrogance et Diversité des Infidèles. La prépondérance, logique, des préoccupations religieuses dans l'expérience de Vasilij n'exclut toutefois pas d'autres intérêts. Vasilij consacre de nombreuses pages aux curiosités des sites qu'il visite et il se montre toujours soucieux d'apprendre, sur le terrain comme dans les bibliothèques qu'il visite. Le domaine intellectuel constitue donc un troisième thème, même s'il est parfois impossible de le dissocier absolument du spirituel.

Misère de l'Orthodoxie

Dès sa rencontre avec Chrysanthe de Jérusalem, Vasilij a pu mesurer la précarité dans laquelle vivent les dignitaires orthodoxes du Proche-Orient.

Il apprend en effet que le patriarche est venu à Chio quêter “pour racheter le tombeau du Christ”, c’est-à-dire rassembler le tribut dû aux Turcs afin d’assurer aux Orthodoxes la prééminence dans les cérémonies célébrées au Saint-Sépulcre. Vasilij est très étonné que Chrysanthe “peine en personne, alors qu’il est un si grand personnage” ; il n’imagine pas un métropolite ou un archevêque russe s’humiliant ainsi, même à une époque où les prélèvements de Pierre le Grand sur les ressources du clergé ont appauvri l’Eglise russe¹¹. Implicite ou explicite, la comparaison avec l’aisance et la quiétude relatives des ecclésiastiques russes, est présente dans la description que fait Vasilij de tous les pays orthodoxes sous domination ottomane.

La première messe dominicale à laquelle Vasilij assiste en Terre Sainte, près de Jaffa, accentue sa prise de conscience de la situation des chrétiens en général et des orthodoxes en particulier au Proche-Orient. Jamais il n’a vu église aussi désolée: aucun ornement intérieur, ni image, ni candélabre, pas davantage de toit, de portes ou de fenêtres, à peine trois murs de pierre, à peu près intacts, tandis que le quatrième, où se situait l’entrée, s’est écroulé. Tout ce qui est nécessaire à la célébration du culte est apporté et remporté, chaque dimanche. Comme Vasilij demande ingénument pourquoi on ne rénove pas cette église, ou pourquoi on n’en élève pas une autre, les fidèles lui répondent que les musulmans ne le permettent pas, alors même que les orthodoxes leur offrent beaucoup d’argent. Vasilij éprouve alors de l’abattement et de la compassion, mais aussi une grande admiration pour la fermeté de la foi des orthodoxes d’Orient; ces trois sentiments demeurent les siens tout au long de son séjour¹². Le spectacle des églises abandonnées, délabrées ou bien trop étroites est, dès lors, une des constantes de son récit. Pire encore est la douleur de voir d’anciennes églises chrétiennes, ou d’autres lieux saints, transformés en mosquées ou bien accaparés par des propriétaires turcs et inaccessibles aux pèlerins chrétiens. A Jérusalem même et aux alentours, Vasilij cite le palais de Pilate, le temple de Salomon (la mosquée d’Omar), la maison de Mélanie la Romaine (à l’intérieur de laquelle on peut jeter un coup d’oeil, par les fissures du mur), le lieu de l’Ascension¹³. En ce qui concerne l’intérieur de l’ancienne Sainte-Sophie de Nicosie, Vasilij glane des renseignements auprès des “maîtres” (artisans) chrétiens que les Turcs appellent parfois pour effectuer des réparations¹⁴. Au Caire, il se prend à rêver: beaucoup de mosquées ont “des coupoles élevées qui feraient des églises chrétiennes très convenables, si seulement Dieu le voulait”¹⁵. A Tri-

poli du Liban, il n'existe qu'une église orthodoxe, "vieille et sans beauté, mais glorifions le Christ Sauveur qu'il s'en trouve une, même en cet état"¹⁶ ... Dans ce contexte, Vasilij ne manque pas de s'émerveiller de la puissance de saint Georges qui protège l'église portant son nom à Izdra (à l'est du lac de Tibériade): le saint a empêché par ses miracles la transformation de ce sanctuaire chrétien en mosquée et, comme il a la réputation de punir les incroyants qui attentent au bâtiment, les Musulmans respectent l'église¹⁷.

L'autre signe de la déréliction de l'Orthodoxie est le manque, ici de fidèles, là de clergé. A Saïda, la population locale compte très peu d'orthodoxes, "pourtant, siège sur le trône un évêque orthodoxe, établi par le très saint patriarche, afin que ce trône orthodoxe soit glorifié, sinon en réalité, du moins nominalement et afin qu'il y ait un pasteur, sinon pour ses propres brebis, du moins pour les brebis étrangères, car il y a un port qui accueille de nombreux bateaux"¹⁸. Au contraire, le patriarche d'Antioche ne siège plus dans cette ville, car "à quoi sert un pasteur sans brebis ?", il réside à Damas, quand il ne voyage pas, et les derniers chrétiens d'Antioche sont administrés par l'évêque de Laodicée (Lattaquié)¹⁹. De même, au sud de la Syrie, non loin du lac de Tibériade, Vasilij passe trois jours dans un village dont les chrétiens, minoritaires, n'ont ni prêtre ni église ; ils apprécient sa compagnie "à cause de l'enseignement et de la conversation" qu'il leur prodigue²⁰. Dans tous les monastères que Vasilij visite, les effectifs sont faibles, largement inférieurs au nombre de cellules disponibles ; en général, les ermitages et les cellules isolées situés à proximité des grands monastères de Palestine (comme la Laure Saint-Sabas) ont été abandonnés, car ils ne sont pas protégés par des murs assez épais²¹.

Si l'Orthodoxie se trouve largement en jachère, c'est qu'elle subit sans cesse des assauts. Nous reviendrons sur la concurrence que lui livrent les autres cultes chrétiens, mais Vasilij décrit aussi le harcèlement constant que les populations arabes et les percepteurs turcs font subir aux établissements, comme aux pèlerins. Non seulement, les populations nonmusulmanes, doivent payer un impôt aux Turcs, mais les monastères du Proche-Orient doivent nourrir, sur la base d'accords passés avec les chefs locaux, les Arabes qui vivent auprès de leurs murs et offrir l'hospitalité aux musulmans de passage²². Les pèlerins, eux, sont véritablement rançonnés: il faut d'abord payer le passage en mer, puis l'escorte turque entre Jaffa et Jérusalem, ou bien entre Jérusalem et le Jourdain (le lundi saint) ; ceux qui sont surpris à

faire leurs dévotions “en fraude” font condamner à une lourde amende les responsables de leur confession à Jérusalem²³. Dans la ville, le Saint-Sépulcre n’est ouvert par les Turcs aux pèlerins que contre espèces sonnantes et trébuchantes ; il en est de même en bien d’autres lieux saints²⁴. Vasilij dont les ressources sont toujours extrêmement modestes s’efforce de limiter au minimum l’hémorragie de dépenses. Sur les conseils de ses protecteurs, les deux protosyncelles, il profite du fait qu’il “passe facilement pour un moine”, car il a laissé pousser ses cheveux et sa barbe depuis son départ en pèlerinage, il porte des habits noirs et un couvre-chef semblable à la coiffe des moines orthodoxes. Vasilij peut ainsi entrer gratuitement au Saint-Sépulcre lorsqu’il est ouvert et il effectue le trajet Jaffa-Jérusalem pour 3,5 thalers au lieu des 7,5 qu’on exige d’un laïque, même en haillons²⁵. Dans les cas désespérés, Vasilij pousse à l’extrême la logique du déguisement et du dénuelement: il se fait passer pour un fol en Christ et s’expose à la risée de tous. C’est ainsi qu’il ne paie aucun péage sur la route de Jérusalem, lors de son second séjour, en mars 1729, et qu’il visite les environs du lac de Tibériade, au premier trimestre 1734²⁶. Mais les taxes diverses ne sont pas les seules exactions que subit Vasilij.

La montée de Jaffa à Jérusalem, du 27 au 30 septembre 1726, au sein d’une caravane d’un millier de pèlerins, un des morceaux de bravoure du récit de Barskij, décrit en effet un véritable “pèlerinage parmi les tourments” (*xoženie po mukam*)²⁷. Comme la colonne avance de nuit, Vasilij se porte en avant, afin d’être moins incommodé par la poussière, mais il se trouve isolé au milieu d’une quinzaine de fantassins “éthiopiens” [arabes] qui ouvrent la marche. Ceux-ci l’agressent alors, lui extorquent le pain qu’il a sur lui et lui disent “al bakchich”, c’est-à-dire “donne un cadeau”, comme qui dirait “paie ta rançon” “. Vasilij ne sait pas l’arabe, mais comprend la situation et répond, avec le peu de turc qu’il connaît, qu’il est pauvre et les prie de le laisser en paix. Il gagne à sa cause un Turc qui le défend, mais les autres ne renoncent pas et les harcèlent pendant un bon quart d’heure. Quand le gros de la colonne les rejoint, les fantassins s’éloignent, non sans que l’un d’eux frappe Vasilij dans le dos avec un caillou²⁸. Dans la journée, le chemin devient plus pénible encore, car toute la population arabe se mobilise, sans que l’escorte intervienne le moins du monde pour protéger les pèlerins: “Les Ethiopiens importuns et maudits (...) les uns avec des lances, les autres avec des massues se tenaient sur la route et nous empê-

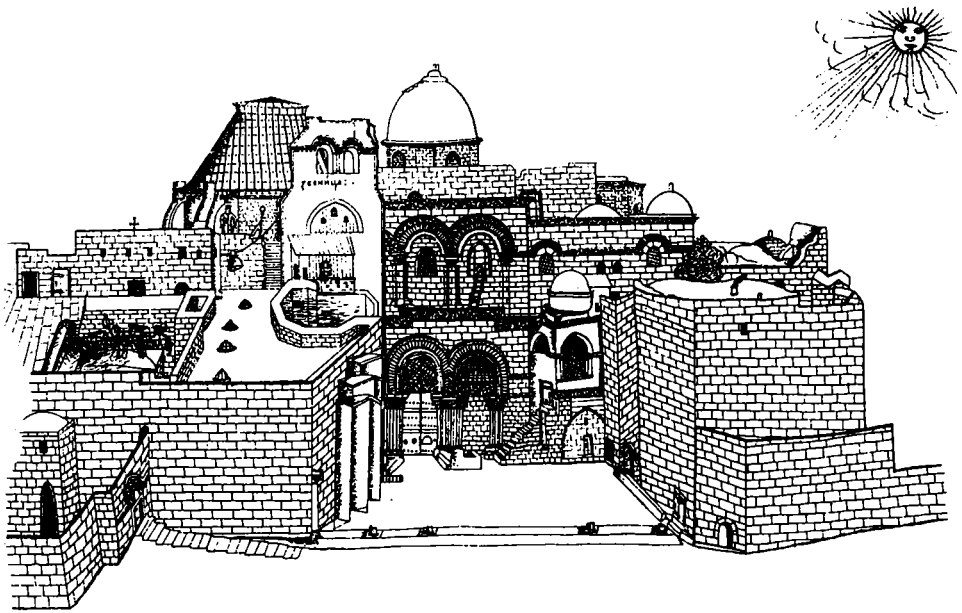
chaient d'avancer, nous demandant un bakchich, c'est-à-dire un cadeau". Ils s'en prennent à tout le monde, frappent ceux qui ne donnent rien, puis d'autres viennent qui mettent de nouveau les mêmes pèlerins à contribution²⁹.

Vasilij doit affronter encore la violence et la peur lorsqu'il se rend au mont Sinaï, en mars 1728. A cette époque, l'abbaye vit une sorte d'état de siège, puisqu'elle s'est déclarée incapable de nourrir la population arabe des environs. Jusqu'à nouvel ordre, les pèlerinages sont donc interdits, mais Vasilij ne peut se résoudre à attendre indéfiniment au Caire, il se rend donc seul au Sinaï, déguisé cette fois en pêcheur. Les vingt-cinq frères qui sont restés dans l'abbaye sont effrayés de le voir frapper à leur porte et lui disent du haut des murs: "Pourquoi nous amènes-tu le feu ? Veux-tu donc, maudit, causer la perte du monastère ?". Deux jours de suite, ils refusent de lui ouvrir, tout en lui envoyant quelques provisions ; ils ne le laissent entrer qu'après trois délibérations successives, quand l'endurance de Vasilij les a suffisamment émus et persuadés qu'ils ne se débarrasseront pas autrement de lui³⁰.

De ce tableau sans complaisance, Vasilij tire la conclusion paradoxale que le pèlerinage doit être encouragé et développé³¹. La violence n'est pas si grave, puisque chaque année des milliers de pèlerins viennent à Jérusalem et en repartent vivants, de plus, il suffit de donner le bakchich sans discuter pour échapper aux mauvais traitements. Il y a donc une morale, brutale, mais saine: ceux qui ont les moyens paient avec leurs ressources, tandis que les pauvres paient de leur personne. Quoi qu'il arrive, personne ne peut garder l'argent qu'il a emporté avec lui en Terre Sainte, il faut le donner soit aux Turcs et aux Arabes, soit en aumône aux religieux de sa confession. Les riches donnent beaucoup, mais la moitié seulement de leurs libéralités revient aux œuvres chrétiennes ; les revenus moyens doivent prévoir un budget de 100 pièces d'or ; quant aux pauvres, il leur en coûtera au minimum 200 thalers. On voit en effet, dans le récit de Vasilij, que l'hospitalité des monastères de Jérusalem est limitée dans le temps et que les repas qu'ils offrent lors de grandes fêtes sont toujours suivis d'une quête, usage qui n'avait pas cours dans les hospices italiens où Vasilij a précédemment séjourné³². Poursuivant son appel en faveur du pèlerinage de Jérusalem, Vasilij ajoute encore que la mer elle-même "qui est la mort sous les pieds de celui qui voyage" est bien plus dangereuse que les agresseurs et "qu'on ne subit

d'offense que de soi-même". Il affirme enfin que tous ceux qui surmontent l'épreuve de la Terre Sainte auront non seulement la vie éternelle, mais seront aussi loués en ce monde, puis, pris de scrupule, il ajoute qu'il ne faut pas pérégriner pour la "vaine gloire". La récompense la plus indiscutable est la joie d'arriver à Jérusalem : "Quand j'aperçus les murs de la ville, je me réjouis grandement et j'oubliai que mon corps était épuisé, je rendis aussitôt grâce à Dieu qui m'avait permis d'arriver jusque-là, comme je le désirais"³³.

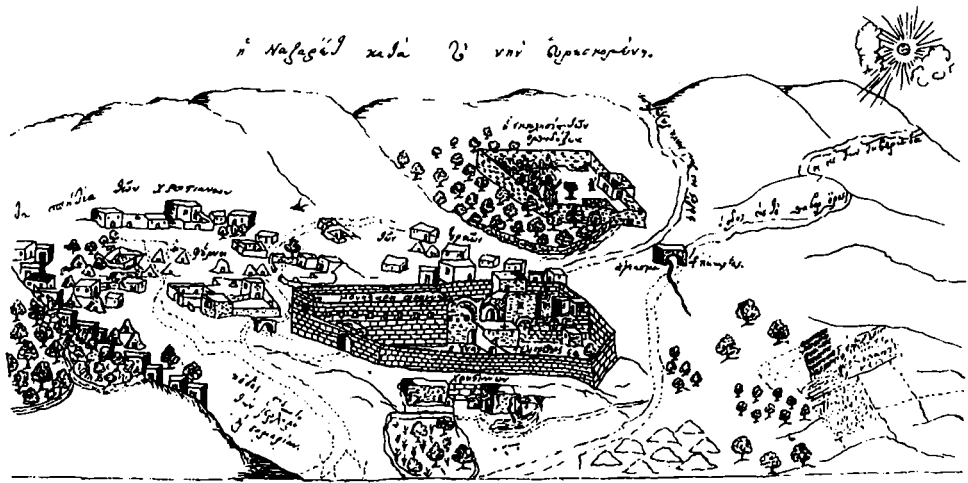
Vasilij se montre particulièrement enclin à exalter le pèlerinage parce qu'il a conscience que sa nation est la moins représentée à Jérusalem: à peine un pèlerin tous les cinq ou six ans, la venue du plus proche prédécesseur de Vasilij remontait à 1724. Vasilij cherche donc à piquer l'ardeur de ses compatriotes par ce commentaire: "Les Grecs s'étonnent beaucoup de ce que ni les Moscovites, ni les Petits Russiens n'éprouvent de zèle pour les Lieux Saints, alors que chez eux ils se considèrent plus orthodoxes que les autres chrétiens". Il est en effet étonnant qu'il vienne si peu de pèlerins du seul Etat "où le pouvoir impérial est chrétien, où une foi uniformément pieuse est conservée par tous, où les gens vivent exempts de tout esclavage, de toute oppression, de toute restriction"³⁴. Cette description, très idéalisée, n'est pas ironique. D'une part, Vasilij est sincèrement persuadé de l'excellence spirituelle de l'Empire russe, d'autre part, il ignore ou minimise les tracasseries et le contrôle tatillon infligés par Pierre le Grand et ses successeurs à l'Eglise de Russie. Rappelons que, dès 1701, le tsar interdit aux moines russes de posséder un lopin de terre, des effets personnels, de l'encre ou du papier dans leur cellule et insiste sur leur stricte clôture ; ceux qui seraient tentés de vagabonder ont, dès lors, plus de chance d'être enrôlés de force dans l'armée que de pérégriner jusqu'en Terre Sainte³⁵. C'est peut-être aussi à cause des réglementations russes que Vasilij diffère assez longtemps l'heure à laquelle il prend effectivement l'habit, cessant par là d'être un "semblant de moine" et accédant à un nouveau degré de perfection religieuse. A l'été 1727, en effet, le patriarche d'Alexandrie Côme lui propose de le faire entrer dans les ordres, mais, explique Vasilij, "comme je n'y étais pas enclin, il me laissa". Lorsqu'il accepte la tonsure, le 1er janvier 1734, Vasilij marque encore son indépendance en insistant pour conserver son prénom laïque et demeurer sous la protection particulière de saint Basile. Vasilij a peut-être tergiversé parce qu'il craignait que ses vœux ne le privas-



Le Saint-Sépulcre de Jérusalem par Vasilij Barskij (1726?)

sent de sa liberté d'errer, mais aussi parce que Pierre le Grand interdisait à ses sujets d'embrasser la carrière monastique avant d'avoir au moins trente ans, or Vasilij atteint cet âge précisément en janvier 1732³⁶.

C'est en partie parce que ses compatriotes sont si peu nombreux à pérégriner que Vasilij rédige un journal de voyage aussi riche. Il écrit et dessine "afin que l'historien qui [le] lira contemple, sinon la chose, du moins son image et dise un mot favorable à propos de [lui], pécheur"³⁷. Comme dans toutes les régions qu'il visite, Vasilij donne une description très fouillée des sites et des rites qu'il observe au Proche-Orient. Il est particulièrement loquace sur les dimanches du Carême et de Pâques à Jérusalem. A cette occasion, il raconte en détail comment on éteint toutes les lumières dans le Sépulcre et comment une flamme s'y rallume spontanément, pour permettre au patriarche orthodoxe, ou à son vicaire, de transmettre aux fidèles le symbole de la Résurrection³⁸. Il s'agit d'un événement crucial, car il consacre la prééminence de la vraie foi: Vasilij ne cache pas que les catholiques considèrent ce miracle comme une supercherie. Il donne un compte rendu à la fois haletant et circonspect de l'événement.



Panorama de Nazareth par Vasilij Barskij (1729)

Le samedi saint, le tombeau est fermé, après que des Turcs ont vérifié que personne ne s'y cache, et toutes les lumières sont éteintes. On attend alors, jusqu'à ce que soudain, deux ou trois lampes placées en dehors du tombeau s'allument: c'est le signe que la Sainte Lumière (*Agion phôs*) a resplendi à l'intérieur. Le vicaire du patriarche ouvre alors le tombeau, y pénètre, suivi par un évêque arménien. Ils allument leur cierge et transmettent la lumière à ceux qui se trouvent auprès d'eux. Des moines jeunes et robustes "chipent" alors chacun son prélat et l'emportent, mais une bousculade indescriptible se déclenche, chacun voulant allumer son cierge dans les premiers, si bien que le vicaire est emmené à l'intérieur du sanctuaire (*oltar'*) de l'église "à demi mort", tandis que la nef se transforme en une "rivière de feu"³⁹.

Vasilij reconnaît qu'il est difficile de savoir comment au juste la flamme se ranime dans le tombeau, mais il voit de ses yeux un cierge s'allumer spontanément dans la nef. Il dément, en revanche, la rumeur selon laquelle la flamme brille mais ne brûle pas: il a expérimenté lui-même et d'autres avec lui sa chaleur. Le fait que la flamme se ranime est donc miraculeux, mais elle n'est pas, en elle-même surnaturelle, elle ne descend pas du ciel, ce à quoi Vasilij trouve une justification: il s'en trouverait à peine un sur mille, parmi les présents, qui serait digne de voir une flamme surnaturelle, car il y a dans la nef, au coude à coude, "autant de vertueux que de pé-



Panorama d'Alexandrie (Egypte) par Vasilij Barskij (1730)

cheurs et de pêcheurs endurcis ; (...) un tel miracle nous suffit à nous autres de ce siècle et nous ne sommes même pas dignes de voir cela”. Quelque peu embarrassé, Vasilij conclut que la foi sauve, tout en condamnant par principe ceux qui commettraient une supercherie, même dans une bonne intention: “Et si l’on dit encore que l’archevêque grec se procure le feu d’une façon contournée et par un artifice, à cela je répons que même si cela était (mais à Dieu ne plaise qu’un tel méfait soit commis dans notre foi), mieux vaut croire que ne pas croire, car celui qui croit le menteur pour la gloire de Dieu ne commet pas le moindre péché, mais celui qui ment, fût-ce pour la gloire de Dieu, commet un lourd péché”⁴⁰.

Dans l’orthodoxie proche-orientale Vasilij découvre aussi l’importance de l’élément arabe. Dès son arrivée à Jaffa, il constate que le rite est célébré pour moitié en arabe et il découvre ces fidèles vêtus de longs habits, dont les femmes se cachent le visage et se couvrent la tête⁴¹. Vasilij considère qu’environ un tiers des Arabes du Proche-Orient sont chrétiens ; en général sédentaires, ils vivent en ville ou dans des villages où ils pratiquent un peu d’agriculture⁴². Vasilij est ému de l’accueil triomphal que les communautés

des environs de Bethléem, pourtant très pauvres, font au vicaire du patriarche de Jérusalem, parce qu'aucun dignitaire orthodoxe ne les a visitées depuis quatre ans ; il apprécie encore l'ardeur des orthodoxes arabes de Jérusalem à l'occasion de la messe du Dimanche des Rameaux où ils crient si fort "la seule foi est la foi des chrétiens orthodoxes" qu'ils parviennent à couvrir un moment le bruit de l'orgue des "Romains"⁴³. Vasilij remarque encore que la région comprise entre Beyrouth et Tripoli, qu'il appelle Keservan, échappe de fait à la domination turque et que les chrétiens n'y sont donc pas soumis à l'impôt, mais c'est aussi une zone de grande insécurité, tenue par des "rebelles et des renégats"⁴⁴. A la Noël 1728, dans la région d'Alep, c'est en langue arabe -sans doute approximative- qu'il se confesse auprès d'un prêtre orthodoxe local, faute de père spirituel capable de l'entendre en grec⁴⁵.

En règle générale, en effet, Vasilij éprouve à l'égard des chrétiens arabes au mieux de la condescendance, au pire une répulsion teintée de racisme. Il a tendance à considérer que ces populations d'éleveurs ne travaillent pas assez la terre et remarque qu'au sud de la Syrie "à cause du manque de nourriture maigre, de nombreux chrétiens mangent de la viande et boivent du lait les jours de jeûne"⁴⁶. La description des orthodoxes arabes est particulièrement méprisante lors de la fête de la Saint-Sabas, à la Laure, le 5 décembre 1726: "bien qu'ils soient chrétiens, ils ne peuvent se défaire de leurs mœurs porcines naturelles: ils mangeaient en effet le repas qu'on leur servait comme des porcs, salement, ils gaspillaient et renversaient en criant et en hurlant tout leur saoul, ils dansaient, s'échauffaient, se battaient et commettaient d'autres désordres"⁴⁷. On peut seulement se demander comment Vasilij aurait décrit les sessions du "Très Saint Concile Saoul" (Vsesvjatejsij P'janyj Sobor) au sein duquel Pierre le Grand et ses principaux courtisans parodiaient, à grand renfort de boisson, le rite ecclésiastique ; on sait aussi, par ailleurs, que les récits français concernant la Russie abondent, dès les XVIIe et XVIIIe siècles, en descriptions "porcines" des Russes, en particulier lors du carnaval⁴⁸... En fait, si Vasilij se montre parfois très virulent à l'égard des Arabes orthodoxes, c'est qu'il est prompt à faire l'amalgame avec les Arabes musulmans: "ils sont tous de mauvaises mœurs, des brigands, des voleurs, des détresseurs, et aux carrefours ils se dépouillent de leurs habits, le frère son frère, le père son fils, le fils son père, l'un l'autre (...) ils sont rebelles aux autorités et aux chefs et n'ont pas d'or-

ganisation digne de ce nom pour gérer les affaires publiques”⁴⁹. Les Arabes sont forcément suspects car passe au milieu de leur peuple la ligne de partage entre l’Orthodoxie, “les sectes de la foi chrétienne” et l’Islam.

Arrogance et diversité des Infidèles

Le peu de retenue que Vasilij conservait à l’égard de ses coreligionnaires disparaît lorsqu’il a affaire aux Arabes musulmans. Lui, l’amateur de langues, déclare que celle des “Ethiopiens” est “abominable à entendre, leur aspect et leur démarche ne sont pas humains, mais bestiaux, ils ignorent le baiser et le salut”⁵⁰. Il n’est même pas possible de comparer cette “race infidèle et dépravée (...) aux Pharaonites, ou comme on dit communément, aux Tsiganes qui sont dans nos pays le dernier des peuples. Quelle analogie peut-il y avoir ? Si les Tsiganes mentent et volent, commettent d’autres malhonnêtetés, malgré tout, lorsqu’ils demandent quelque chose à quelqu’un et l’obtiennent, ils remercient comme des hommes et ils se satisfont de demander une seule fois”. Les Arabes musulmans, n’ont pas cette délicatesse. “Ils sont semblables aux Pharaonites en cela seulement qu’ils n’ont leurs demeures ni dans les villes, ni dans les villages, mais ils habitent sur le sol, au bord de la route, autour des localités, dans des tentes ; d’autres vivent dans des grottes, au milieu des rochers, mais à proximité des villes, comme des bêtes”⁵¹. Le nomadisme est signe de barbarie ou pire pour Vasilij qui insiste à plusieurs reprises: été comme hiver, les Arabes musulmans vivent dans des grottes ou dans des tentes, comme du bétail, ils mènent une existence si dure que, s’ils étaient chrétiens, ils seraient sauvés⁵². Ici, Vasilij effleure un thème sur lequel il reviendra à propos de certaines communautés nonchrétiennes, dont l’austérité de vie surpasse parfois celle des orthodoxes.

Les Turcs sont, quant à eux, décrits pour ce qu’ils sont, c’est-à-dire les maîtres du pays. Ils tolèrent les débordements des Arabes dans la campagne, mais font régner l’ordre dans les villes, comme Jérusalem, assurent la sécurité des liaisons maritimes et des caravanes, en particulier celles qui amènent à La Mecque les pèlerins et les ramènent, sanctifiés, au Caire, à Damas ou à Constantinople⁵³. Au printemps 1734, Vasilij a l’audace de se mêler à l’un de ces convois de hadjs, afin de regagner Damas sans encombre, mais probablement aussi pour le même motif qui le fait assister, dix ans plus tard, à une audience du grand vizir à Constantinople: “par curiosité de voir ce rituel et cette coutume et pour décrire cette cérémonie”⁵⁴.

Le spectacle est à la hauteur de son attente: plus d'un millier de musulmans, de toutes conditions, depuis les dignitaires escortant le chameau qui porte un voile précieux dont la tombe du prophète a été recouverte, jusqu'aux derviches en haillons avec lesquels Vasilij, cette fois, se confond. Il prend conscience de la profondeur de leur dévotion envers "le répugnant pèlerinage auprès de Mahomet", La Mecque: "chaque année, de nombreuses gens s'y rendent, mais ils ne reviennent pas tous, car beaucoup meurent en route, de faim, de soif et d'autre peine, à cause de ces lieux impénétrables, privés d'eau, sablonneux, déserts et cruels. Ils partent arrogants, impétueux, hautains, fiers, riches, pleins de santé et ils reviennent doux, humbles, pauvres, malades, à cause de la peine et de l'épuisement du voyage". Vasilij se laisse aller à dire, admirativement, que la troupe qui avance en fanfare est une vision incroyable, puis il se reprend: "Il faudrait beaucoup de temps et de papier pour décrire cela, mais ce ne serait pas un travail digne de récompense de faire l'éloge des ennemis et des adversaires de la foi"⁵⁵. Il profite encore du fait qu'il s'est infiltré parmi les hadjs pour entrer avec eux dans la mosquée des Omeyyades, à Damas, alors que ce sanctuaire, l'ancienne cathédrale Saint-Jean-Baptiste, est interdit depuis longtemps aux chrétiens. La mosquée est si vénérée, écrit-il, que les fidèles se déchaussent avant d'entrer ; si un non-musulman y était surpris, il serait brûlé vif. A l'intérieur, il examine avec beaucoup d'attention les mosaïques anciennes où ne demeurent que les motifs floraux et animaliers, tandis que les images des saints chrétiens ont été enlevées ou blanchies à la chaux⁵⁶.

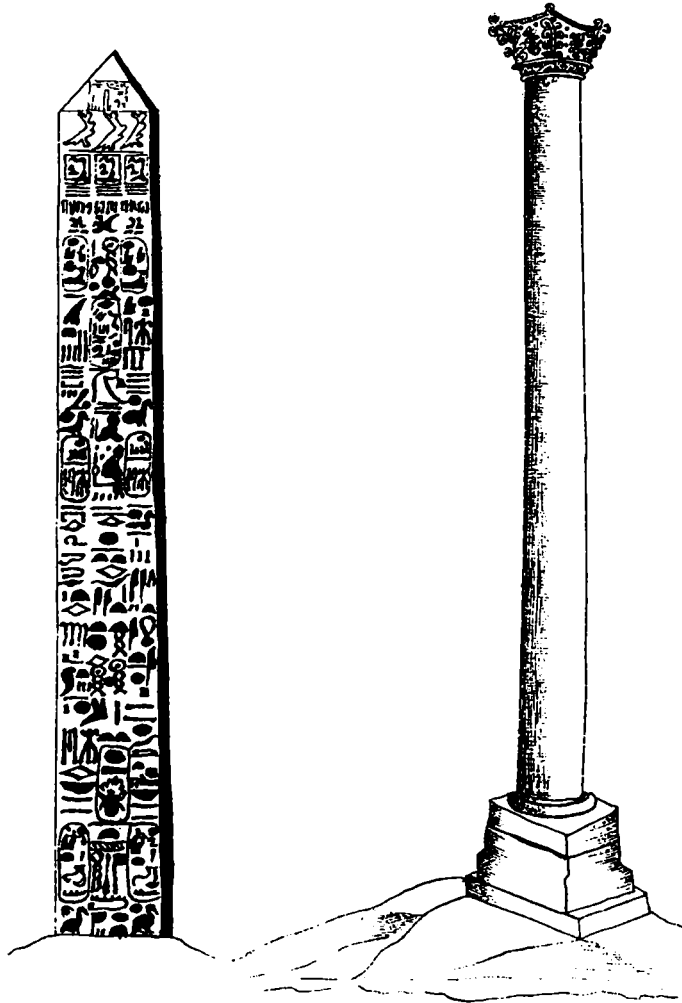
La pression de l'Islam est forte dans tout l'Empire ottoman. Pour l'année 1726, Vasilij décrit comment les non-musulmans de Thessalonique sont contraints de ne pas manger en public pendant la période du ramadan, puis il assiste, à Jérusalem, le 11 octobre, à la conversion solennelle d'un chrétien au cours de laquelle ses anciens coreligionnaires sont mis de force à contribution⁵⁷. Mais la menace la plus grave pesant sur l'Orthodoxie provient des "Romains" et de leur capacité à créer, au Proche-Orient comme en terre ruthène, des "Uniates".

Certes, les catholiques sont soumis, eux aussi, à des vexations et à des limitations, ainsi à Jaffa ils ne disposent que d'un petit monastère et n'ont pas d'église paroissiale, malgré leurs demandes réitérées⁵⁸, mais leur présence est de plus en plus affirmée. Elle ne se limite pas à quelques églises destinées aux étrangers, dans les escales portuaires où relâchent les marins

occidentaux et où se trouvent souvent des consulats français, vénitiens (mais aussi anglais)⁵⁹. Elle a des ambitions de conquête dont le symbole est sans doute l'orgue du Saint-Sépulcre dont nous avons déjà parlé. Lorsqu'il décrit les pays latins, Vasilij évoque sans déplaisir cet instrument, mais à Jérusalem il souligne son caractère artificiel ("sans âme", *-bezdušnyj-*). C'est que l'Orient fait partie selon Vasilij du domaine propre de l'Orthodoxie et que la pénétration catholique, ressentie surtout depuis 1700-1720, y est vécue comme une agression par les orthodoxes. Les Romains ont en effet réussi à s'emparer d'un certain nombre de sanctuaires, comme par exemple l'église de la Nativité à Bethléem, et de plus, ont arraché à l'obéissance orthodoxe des fidèles et même certains dignitaires, en particulier à Acre, Saïda, au Liban et à Alep⁶⁰. La situation est instable dans de petites villes comme Baalbek dont l'archevêque orthodoxe est résident quand ses fidèles s'imposent, mais doit s'exiler quand les "Uniates" l'emportent. Il en est ainsi à Damas même où le patriarche Sylvestre est menacé plusieurs fois⁶¹. Dans ce dernier cas, Vasilij attribue le recul de l'orthodoxie aux "sermons des Jésuites", mais il affirme aussi qu'à Bethléem les moines romains "ont converti tout le monde à leur règle et à leur usage, non par des prêches, à ce qu'on m'a dit, mais par de l'argent, en donnant des aumônes, en faisant des cadeaux grâce auxquels cette population très misérable se laisse séduire"⁶².

Vasilij trouve à Nazareth l'occasion d'apporter sa contribution à la défense de l'Orthodoxie et de nuancer la bonne impression générale qu'il avait gardée des pays latins^{62bis}. Son expérience personnelle lui donne en effet la possibilité, rarissime pour un orthodoxe, de comparer la maison de la Vierge qu'il a vue à Lorette et le site de Nazareth. Tout l'amène à nier l'authenticité du sanctuaire italien: non seulement aucun écrit dans le monde grec, aucune tradition orale nazaréenne ne corroborent la légende de la translation miraculeuse de la maison, mais surtout on ne trouve pas à Nazareth de bâtiment de brique rouge: tous les édifices sont en pierre. Vasilij avait cru de bonne foi à Lorette, mais il proclame désormais que "le récit des Romains est mensonger"⁶³.

L'expansion catholique se fait aussi en direction des Maronites, confession que Vasilij découvre à Beyrouth. Il précise qu'ils ont été monophysites, puis, vers 1690, ont rallié l'Eglise romaine "abandonnant l'hérésie", ce qui laisserait croire que les Romains, malgré tout, ne sont pas complètement hérétiques aux yeux de Barskij⁶⁴. Au monastère maronite Saint-Antoine,



L'obélisque de Cléopâtre et la colonne de Pompé a Alexandrie (Egypte) par Vasilij Barskij (1730)

près de Tripoli, le chant religieux, monophonique, ne satisfait pas son oreille musicale, mais il apprécie l'extrême austérité de vie, proche de l'idéal des Pères, et y trouve matière à réflexion pour ses coreligionnaires. "Ces moines ont beaucoup de vertu, mais ils sont tous morts, sans la vraie foi, comme en témoigne l'Écriture divine. Faites donc attention, pieux moines, et vous tous, chrétiens orthodoxes: accomplissez les œuvres de ces moines avec votre foi pure, de façon irréprochable et, sans aucun doute, vous serez sauvés"⁶⁵. Vasilij s'estime aussi bien reçu dans les autres abbayes "Uniates" du

Liban qu'il visite ; il se plaint de "ne pas échapper" au débat sur la foi, mais on a l'impression que cette disputatio rituelle flatte son penchant scolastique⁶⁶.

Les Arméniens, les Syriques et les Coptes sont évoqués eux aussi par Vasilij, de manière plus brève. Vasilij mentionne en passant les communautés arméniennes de Rhodes, de Nicosie, de Rosette, du Caire ou d'Alep, mais il est surtout frappé par le zèle des pèlerins arméniens de Jérusalem qui viennent nombreux, avec femmes et enfants. Vasilij est curieux de visiter leur hospice à Ramleh et connaît un peu leurs églises, puisqu'il compare l'intérieur de l'église maronite de Beyrouth à un sanctuaire arménien. Les Arméniens sont toutefois, eux aussi, des adversaires "maudits" qui ont même obtenu, un temps, la prééminence au Saint-Sépulcre. Ils l'ont perdue, rapporte Barskij, parce qu'à Pâques la flamme de la Résurrection ne s'est pas rallumée pour eux, tandis qu'ils "priaient en criant", mais pour les orthodoxes qu'ils avaient relégués à l'extérieur ; ce miracle convertit même un Turc en son temps⁶⁷.

C'est au Caire que Vasilij découvre vraiment les Coptes, "des circoncis qui se font à la fois baptiser et circoncire et pratiquent plusieurs autres hérésies, il y en a quantité en Egypte et on trouve bon nombre de leurs églises. Ils ont leur propre patriarche et ils pensent et proclament avec lui que ce sont eux les orthodoxes et que leur patriarche est digne d'occuper le trône d'Alexandrie. Quant au patriarche grec et à tous ceux qui sont avec lui, ils les considèrent comme nonorthodoxes"⁶⁸. Cette position paraît si paradoxale à Vasilij qu'il ne juge pas utile de la commenter davantage. Il fournit encore moins de précisions sur les Syriques qu'il croise en Terre Sainte, au nord de Damas et à Alep⁶⁹.

Vasilij connaît certainement mieux les Juifs, même s'il est souvent elliptique à leur sujet. A L'vov (alors en territoire polonais), où il débute ses pérégrinations, le Qahal lui délivre une sorte de lettre de change, valable dans toutes les communautés juives, à cause d'un "bienfait", non précisé, qu'il avait accompli en faveur d'un membre de l'assemblée⁷⁰. Peut-être Vasilij et son compagnon d'alors, Justin Lenickij, avaient-ils intercédé en faveur de ce personnage auprès des autorités locales uniates et catholiques, pendant la brève période où ils étaient élèves du Collège jésuite de la ville (printemps 1724) ? Peut-être avaient-ils, au contraire, facilité des contacts avec Kiev, la ville orthodoxe, sous l'autorité des Russes, d'où ils venaient ? Grâce

à la “patente” délivrée par le Qahal de L’vov, Vasilij et Justin obtiennent de l’argent des Juifs de Baligrod, à la frontière austro-polonaise, puis il n’est plus question de ce document.

A Rome, Vasilij, remarque que le ghetto juif n’est pas coupé du reste de la ville et que les Juifs sont libres de s’habiller et de se raser à l’italienne ou à l’allemande ; ils parlent romain et sont seulement astreints à porter un capuchon rouge. Au cours de sa traversée vers Chio, il acquiert la conviction que les catholiques s’entendent plutôt bien avec les Juifs et “préfèrent encore un Juif ou un Turc” à un orthodoxe⁷¹. Il ne rectifie pas ce jugement par la suite, même s’il explique que les Juifs de Thessalonique, de même que ceux de Damas, parlent espagnol, parce qu’ils ont été chassés d’Espagne⁷².

Les Juifs de l’Empire ottoman sont représentés sous les traits traditionnellement antipathiques de manieurs d’argent proches, voire “amis” (sic) des Turcs: le percepteur de Chio et ses coreligionnaires qui possèdent des esclaves russes, les usuriers de Thessalonique qui prennent en gage les objets sacrés des monastères athonites criblés de dettes⁷³. Mais Vasilij ne se contente pas de cette vision superficielle, il a des contacts assez approfondis, au moins avec la communauté de Thessalonique. Il constate que ses membres sont, en général, plus riches et plus libres que les chrétiens et d’observance stricte: ils portent tous, à l’exception des plus pauvres, une sorte de soutane (reverenda) noire et longue, ainsi que des couvre-chefs rouge sombre, avec un turban “selon l’Ancien Testament”. Vasilij s’intéresse encore davantage à leurs écoles, plus de soixante dans la ville “à ce que j’ai entendu d’eux-mêmes”, avec beaucoup d’élèves d’un bon niveau, et une “académie universelle” où l’on étudie même la philosophie. Vasilij y fait une visite “et je vis des philosophes disputant entre eux, de la même façon que dans les autres nations”⁷⁴.

Vasilij respecte aussi le zèle des pèlerins juifs de Jérusalem. Venus nombreux, avec femmes et enfants, “des pays turcs, valaques, polonais et ukrainiens”, ils supportent avec courage les violences des “Ethiopiens” pour voir la tombe d’Abraham⁷⁵. Vasilij dépeint encore, hors les murs, le “tombeau d’Absalon” contre lequel tous les Juifs venus de l’étranger ont coutume de jeter un caillou, si bien qu’avec le temps le tombeau est presque totalement enfoui sous les cailloux ; en revanche, il ne semble pas avoir remarqué les lamentations des Juifs devant le “Mur occidental”⁷⁶. Quoique fêru d’épигра-

phie, Vasilij ne cherche pas à apprendre même les rudiments de l'hébreu, il se contente de se faire préciser si les inscriptions étranges qu'il voit ici ou là sont gravées dans cette langue ou dans une autre, inconnue, comme sur une pierre mystérieuse du mont Sinaï⁷⁷. On touche là aux limites de sa curiosité, pourtant particulièrement vaste et qui ne se borne pas à la seule religion chrétienne.

La quête intellectuelle

A l'émotion religieuse s'ajoute en effet le plaisir, fût-il chèrement payé, "d'avoir vu ce dont les autres ne font qu'entendre parler"⁷⁸. Au nombre de ces curiosités, décrites toujours le plus précisément possible, il faut signaler la Mer Morte, sur laquelle Vasilij et ses compagnons flottent "comme des récipients vides" et rient en voyant leurs corps tout blancs, "saupoudrés de sel, comme on peut l'être de farine"⁷⁹. Vasilij parle aussi des pyramides, non loin du Caire et il explique la présence de ces montagnes "nonnaturelles" de deux façons : elles constituent le résultat de l'accumulation de toutes les balayures de la ville, ou bien Pharaon a voulu, dans sa vanité, construire un refuge au sommet duquel aucune crue du Nil ne parviendrait. Dans le fleuve, Vasilij signale la présence des crocodiles "qui ressemblent à des lézards, avec quatre jambes, mais grands comme des belugas ou des esturgeons", et qui vivent dans l'eau et sur terre, mangent des roseaux et des hommes, à l'occasion⁸⁰.

Le paysage du mont Liban impressionne aussi notre pèlerin, mais plus encore, il se passionne pour la quête des signes et leur déchiffrement, sur l'écorce des cinq plus anciens cèdres. Vasilij y voit quantité de noms gravés, en hébreu, grec, romain, italien, espagnol, anglais, arabe, puis tombe en arrêt: "je trouvai un nom en slave [cyrillique] qu'avait gravé un certain Jakov, Serbe, en 1702" ; bien entendu, il ajoute: "Là, moi aussi, je gravai au couteau mon nom indigne". Dans la plaine voisine, à Baalbek, il admire la forteresse, avec ses énormes pierres, dépassant les forces humaines actuelles: c'est l'occasion de renouer avec le mythe des géants qui habitaient cette terre avant nous, tout en affirmant que "Dieu seul a pu donner une telle force à ceux qui ont élevé cela"⁸¹.

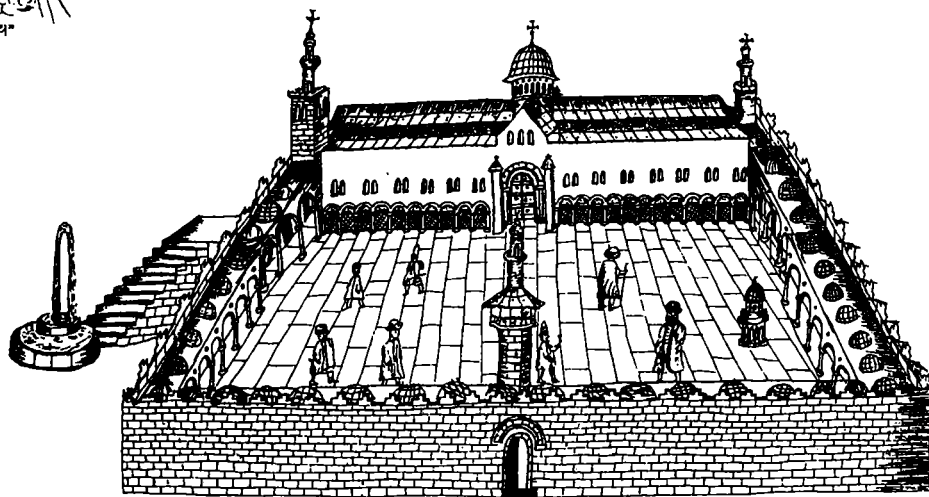
Revenu en Egypte, Vasilij trouve à Alexandrie d'autres traces des géants, dans ces colonnes enfouies que nul ne peut exhumer, "car les hommes du siècle présent ont peu de force". Il décrit et dessine encore un obélisque de

la ville, avec ses hiéroglyphes: “des sortes d’empreintes ou de signes, gravés en profondeur, environ deux phalanges, que beaucoup de gens ont vus, sans pouvoir les déchiffrer, car ils ne ressemblent pas aux lettres hébraïques, ni grecques, ni latines, ni à aucune autre. Dans le tout, il n’y a qu’un signe semblable au *živete* russe [la lettre ж de l’alphabet cyrillique], les autres ressemblent à des oiseaux, à des chaînes, à des doigts ou à des points”⁸². Mais Vasilij ne se contente pas de lire ou d’essayer de lire sur son chemin, il s’astreint aussi à des études plus suivies.

Au cours de son séjour au Proche-Orient, Vasilij accomplit en effet des progrès notables dans l’apprentissage du grec moderne et classique. Sa première initiation avait eu lieu dans la communauté grecque orthodoxe de Venise : il avait passé l’hiver 1724/1725 à mendier et à étudier en alternance, encouragé par les notables de la paroisse, mais moqué par ses compagnons d’hospice qui le surnommaient “le sage Salomon” et jetaient au feu ses cahiers de lecture et d’écriture⁸³. Lors de son premier passage au mont Athos (septembre 1725-février 1726), il est toutefois incapable de soutenir une conversation avec le célèbre ermite Acace, l’un des maîtres spirituels de la Montagne sainte et beaucoup de moines le considèrent avec mépris ou suspicion⁸⁴.

Ce séjour, prolongé par un long semestre à Thessalonique, s’avère toutefois bénéfique: dès la fin de 1726, Vasilij peut à son tour se montrer condescendant envers la confrérie de la Laure Saint-Sabas, près de Jérusalem “parce qu’ils sont tous simples: non seulement, ils ne savent même pas lire dans les livres, mais beaucoup parmi eux ignorent la langue grecque commune et parlent seulement turc ; ceux-ci sont d’Anatolie, ils parlent turc et ne connaissent pas d’autre langue. S’ils lisent des livres grecs dans l’église, ils ne les comprennent pas ; on ne leur apprend, en effet, qu’à lire l’office, afin que la foi chrétienne ne disparaisse pas ; quant aux autres moines de ce monastère, s’ils savent le grec, ils sont ou sourds, ou aveugles, ou très vieux: le patriarche laisse vivre là ce genre de gens, afin qu’ils passent leur existence en parlant peu, dans le silence”⁸⁵.

Vasilij apprécie d’autant plus son séjour au Caire, d’août 1727 à mars 1728, où l’hospitalité du patriarche d’Alexandrie lui permet de se consacrer presque exclusivement à l’étude⁸⁶. Ces efforts accomplis en autodidacte ne le satisfont cependant pas pleinement et, tout en demeurant avide de poursuivre ses pérégrinations, Vasilij commence à éprouver le besoin, contradictoire, de se fixer auprès d’un maître. Il rencontre le hiéromoine Jacques,



La Mosquée des Omeyyades à Damas par Vasilij Barskij (1734)

fondateur et animateur de l'école "helléno-grecque" de Tripoli du Liban, au mois d'août 1728. Il ne fait alors que passer dans cette ville, mais il y retourne pour dix mois, un an plus tard. Vasilij explique que c'est à l'invitation de Sylvestre, patriarche d'Antioche, que Jacques est venu, de Patmos. D'abord établi à Alep, Jacques a déménagé à Tripoli en 1725, suite à des "persécutions papistes". Ses élèves sont hébergés, vêtus, nourris et éduqués gratuitement, parce que le patriarche "veut augmenter le nombre des hommes intelligents et lettrés, des philosophes experts, capables de résister aux ennemis de l'Eglise du Christ"⁸⁷. Vasilij partage entièrement ce point de vue: l'instruction est indispensable pour que l'Orthodoxie sorte du cercle vicieux de sa Misère. Il s'enthousiasme pour son maître, à la fois ascète et savant, dont il n'a vu le pareil ni à Jérusalem, ni au mont Sinaï, ni même à l'Athos.

Lorsque Vasilij repart en Egypte, au début de juin 1730, c'est pour ses propres affaires, mais aussi pour celles de son maître ; il revient en octobre, passe encore huit mois à étudier, puis Jacques le charge d'aller à Patmos, auprès de maître Macaire, celui qui a "transformé nombre de pêcheurs et de laboureurs en philosophes et en théologiens". Vasilij accomplit le lent périple aller-retour et retrouve Jacques à Tripoli en décembre 1732⁸⁸. Une

épidémie provoque le transfert de l'école à Damas où Jacques brille pendant le Carême 1733, en défendant l'Orthodoxie par des sermons enflammés, mais ce succès provoque le déclin de l'école. Vasilij laisse entendre que le patriarche éloigne Jacques, sans doute pour calmer ses ardeurs polémiques, et le disciple auquel il cède la place n'a pas son étoffe⁸⁹. Vasilij se trouve dès lors pris entre l'envie d'errer encore et le désir de s'installer définitivement à Patmos. Il prend une première décision en décembre 1733-janvier 1734, lorsqu'il devient sous-diacre et moine, puis il accomplit ses dernières visites au nord de la Palestine et en Syrie, jouant dangereusement avec sa santé. Il passe le mois de juillet 1734 entre la vie et la mort à Damas. A peine rétabli, il obtient le congé du patriarche Sylvestre, se rend à Tripoli. Il quitte définitivement le Proche-Orient à la mi-septembre⁹⁰.

Au cours des huit années qu'il a passées à rayonner autour de la Terre Sainte, Vasilij a accompli de nombreux "exploits" (*podvigi*) de pèlerin, a vu sa vocation mûrir, son intellect s'épanouir, mais il a aussi dangereusement éprouvé ses forces physiques. Pourtant, s'il envisage déjà de "se rapprocher de sa patrie"⁹¹, il n'est pas las de pérégriner et ne se considère pas encore suffisamment instruit dans la langue et dans la foi grecques. Son zèle qui le poussait à voir plus que les autres pèlerins en Palestine, parce qu'il venait de plus loin, l'habite encore⁹². Il souhaite revenir au mont Athos, pour dessiner tous les monastères, car il n'avait pas eu l'idée de le faire lors de son premier séjour, mais aussi pour avoir l'audace de poser toutes les questions qui lui brûlaient les lèvres et qu'il ne savait pas exprimer en 1726. Il veut voir Constantinople, capitale de la chrétienté orthodoxe, et "d'autres lieux encore". Enfin, il espère parfaire son éducation à Patmos, car son ambition ultime est d'ouvrir à son tour, dans son pays, une "école helléno-grecque"⁹³. Ses propres exigences et les décrets de la Providence le font encore vivre pendant treize ans dans l'Empire ottoman, principalement à Chypre, à Patmos, sur le mont Athos, à Constantinople et en Moldavie-Valachie: il ne regagne Kiev que le 5 septembre 1747 et il y meurt le 7 octobre. Il n'aura pas pu enseigner à ses compatriotes tout ce qu'il avait accumulé, mais il a la consolation de laisser aux siens son récit, le *Voyageur* (*Putnik*), où il raconte dans sa langue, avec des dessins, "où il est né, depuis quand il a quitté sa patrie, par quels pays il est passé, ce qu'il y a vu d'utile, quelles langues il a apprises, quels lieux saints il a visités". Vasilij pense avoir œuvré "pour

[son] profit et celui de [sa] patrie”, “pour obtenir le pardon de [ses] péchés, pour le profit et la consolation spirituelle de ceux qui lisent et entendent”⁹⁴.

Annexe: Résumé des itinéraires de Vasilij Barskij au Proche-Orient

1726	24-27 septembre	Jaffa	(TERRE SAINTE)
		Ramleh	
	30 sept.-9 nov.	Jérusalem	
	9 nov.-6 décembre	Laure Saint-Sabas (excursion à la Mer Morte)	
	6-24 décembre	Jérusalem	
1727	24-31 décembre	Bethléem	
	1er-27 janvier	Jérusalem	
	27-31 janvier	Laure Saint-Sabas (excursion au Jourdain)	
	février-9 avril	Jérusalem (excursions au Jourdain, à la Laure Saint-Sabas)	
	11-17 avril	Jaffa	
	26-30 avril	Limassol	(CHYPRE)
	3-13 mai	Nicosie	
	13-31 mai	Larnaca	
	2-13 juin	Limassol	
	16 juin	monastère de Kykko	
	19 juin	monastère Saint-Mammas	
	19 juin-3 juillet	Nicosie et Larnaca	
	16-18 juillet	Limassol	
	24 juillet	Aboukir	(EGYPTE)
	27 juillet	Rosette	
1728	31 juillet-20 mars	Le Caire	
	24 mars	Suez, Mer Rouge	
	31 mars-8 avril	monastère du mont Sināï	
	Pâques-6 mai	Suez	
	8 mai-10 juin	Le Caire	
	15 juin-11 juillet	Damiette	
	14-23 juillet	Saïda	(LIBAN)
	23 juillet-6 août	Beyrouth	
	Djebail (Byblos)		

	11 août	Tripoli	
	12 août-1er sept.	monastères de la région du mont Liban	
	2-12 septembre	Baalbek	
	14-25 septembre	Damas	(SYRIE)
	25 sept.-12 oct.	monastères et villes sur la route d'Homs	
	12-14 octobre	Homs	
	v.31 octobre	Hama	
	v.4 novembre	Lattaquié	
	7-8 novembre	Antioche	
	9-11 novembre	Iskenderun	
	13-15 novembre	Nicopolis (? Dörtyol ?)	
		Iskenderun	
	v.17 décembre	Alep	
	22-26 décembre	Idlib	
1729	1er-5 janvier	Jisr-ash-Shughur	
	6-v.23 janvier	Hama	
	v.10 février	Tripoli	(LIBAN)
		Beyrouth	
		Djébel Druze	
		Nazareth	(TERRE SAINTE)
		Janin	
		Naplouse	
	25 mars-Ascension	Jérusalem (excursions au monastère Saint-Sabas, à Jaffa)	
		Acre	
		Nazareth	
		mont Thabor	
		lac de Tibériade	
		Nazareth	
		Acre	
	31 juillet-15 juillet	Tripoli	(LIBAN)
1730	17 juillet	Famagouste	(CHYPRE)
		Larnaca	
		Limassol	
	28 juillet	Damiette	(EGYPTE)
	2-15 août	Le Caire	

	17-24 août	Rosette	
	25 août-1er sept.	Alexandrie	
	v.3-22 septembre	Damiette	
	25 septembre	Haïfa	(TERRE SAINTE)
	28 sept.-5 octobre	Saïda	(LIBAN)
	7-10 octobre	Beyrouth	
	12 oct.-Pâques	Tripoli	
1731	après Pâques	Famagouste	(CHYPRE)
		Antioche	(SYRIE)
		Rhodes	(ILES GRECQUES)
		Symi	
		Cos	
	6 août-6 septembre	Léros	
	v.6-18 septembre	Patmos	
	v.18 sept.-3 oct.	Samos	
	fin oct.-avril	Chio	
1732	mai	Samos	
	juin-juillet	Patmos	
	août	Amorgos	
	fin août	Patmos	
	31 août-2 sept.	Cos	
	2-12 septembre	Rhodes	
	16-19 septembre	Alexandrie	(EGYPTE)
		Rosette	
	24 oct.-24 déc.	Damiette	
	25 déc.-25 février	Tripoli	(LIBAN)
1733	25 février-janvier	Damas	(SYRIE)
1734	hiver-printemps	lac de Tibériade	(TERRE SAINTE)
		Harân	
		Izdra	
		Sanameyn	(SYRIE)
	v.1er-30 juillet	Damas	
	août-mi-septembre	Tripoli	(LIBAN)

Notes

¹ Cf. Stranstvovanija Vasil'ja Grigoroviča-Barskago po Svjatym Mestam Vostoka s 1723 po 1747, izdany Pravoslavnym Palestinskim Obščestvom, pod redakciju Nikolaja Barsukova, S. Peterburg, V. Kirsbaum, 1885-1887, 4 vol. [cité ci-après : Barsukov]. Cette édition fait pour l'heure autorité, en attendant la publication annoncée dans le cadre de la Harvard Library of Early Ukrainian Literature [fac-similé du texte et traduction], cf. Alexander Grishin "Vasyl' Hryhorovyč Bars'kyj: an Eighteenth-century Ukrainian Pilgrim in Italy", Harvard Ukrainian studies, t.17, 1993, p.22-23, notes 1-2 (art. p. 7-26); du même auteur: "Vasily Barsky and the "xoženija" tradition", Australian slavonic and east-european studies, t.2.2, 1988, p. 29-42, "Barskyj's accounts of the monasteries of Cyprus: a ukrainian pilgrim in early eighteenth-century Cyprus", Modern greek studies year-book, t. 10/11, 1994/1995, p. 19-35. On trouvera aussi une étude du séjour de Vasilij à Bari avec traduction du passage qu'il consacre à cette ville dans Gerardo CIOFFARI Viaggiatori russi in Puglia dal '600 al primo '900, Fasano di Puglia, Schena, 1990, p.76-112 (Biblioteca della ricerca. Puglia Europea 7)

² Cf. The Kiev Mohyla Academy, vol. spécial des Harvard Ukrainian Studies, t.8, 1984

³ D'après son propre récit, retranscrit par Vasilij Barskij, Ruben était un proche du tsarévitch Alexis que son père, Pierre le Grand, fit juger et exécuter au printemps 1718. Ruben demeure encore deux ans en Russie, puis, craignant les "calomnies" qui sont rapportées au tsar sur son compte, s'enfuit, dans la nuit du 24 octobre 1720, cf. Barsukov, t.1, p.170-172

⁴ Ibid., t.1, p.174

⁵ Ibid., t.1, p.211, 174-188

⁶ Ibid., t.1, p.208-209 ; la leva ou piastre turque vaut alors environ 5 kopecks russes, cf. ibid., t.4, p.299

⁷ Ibid., t.1, p.211-212

⁸ Ibid., t.1, p.267,318-319, 351. Pendant le carême 1727, les deux protosyncelles sont consacrés archevêque de Lydda et Gaza, cf. ibid., p.379-380. Au printemps, Vasilij visite une partie de l'île de Chypre, puis gagne l'Égypte en compagnie de Denis de l'Atos ; ils se séparent à Rosette, cf. ibid., t.1, p.396-409

⁹ Ibid., t.1, p.190 ; sur sa "haute taille", cf. p.119 ; t.4, p.97. Sur ses difficultés de locomotion, cf. t.1, p.2-3,17, 21-23,41-44,54,82 etc.

¹⁰ Ibid., t.1, p.255

¹¹ Ibid., t.1, p.208 ; cf. aussi James CRACRAFT The Church reform of Peter the Great, London : Stanford, Macmillan, 1971 ; Pierre GONNEAU "L'Église russe: asservissement, permanence et dissidences", dans Histoire du Christianisme: des origines à nos jours. T.9 L'Age de raison (1620/30-1750), Paris, Desclée, 1997, p.501-537.

¹² Cf. Barsukov, t.1, p.279-280 (septembre 1726)

¹³ Ibid., t.1, p.321,326 (automne 1726)

¹⁴ Ibid., t.1, p.398 (mai 1727)

¹⁵ Ibid., t.1, p.415 (juillet 1727)

¹⁶ Ibid., t.2, p.59 (août 1728)

¹⁷ Ibid., t.2, p.226 (printemps 1734)

¹⁸ Ibid., t.2, p.45 (juillet 1728)

¹⁹ Ibid., t.2, p.97-99,127 (septembre-novembre 1728)

²⁰ Ibid., t.2, p.233 (printemps 1734)

²¹ Ibid., t.1, p.341 (novembre 1726)

²² Ibid., t.1, p.350

²³ Ibid., t.1, p.374-377 (janvier 1727)

²⁴ Ibid., t.1, 315,326,362 (automne-hiver 1726)

- ²⁵ Ibid., t.1, 283-284 (automne 1726)
- ²⁶ Ibid., t.2, p.141,225
- ²⁷ Cette expression vient d'un texte apocryphe, connu chez les Slaves orientaux dès la fin du XI^e siècle, le Xoždenie Bogorodicy po mukam, cf. P. PASCAL "Le Pèlerinage de la Mère de Dieu parmi les tourments", dans La Religion du peuple russe, Paris, 1973, p.69-105 et Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi. T.I XI-pervaja polovina XIV v., Leningrad, Nauka, 1987, p.463-465
- ²⁸ Cf. Barsukov, t.1, p.291-294
- ²⁹ Ibid., t.1, p.296-298
- ³⁰ Ibid., t.1, p.410 : t.2, p.1-9
- ³¹ Ibid., t.1, p.300-307
- ³² Ibid., t.1, p.315, 318, 332, 338
- ³³ Ibid., t.1, p.301-302,307
- ³⁴ Ibid., t.1, p.304-305
- ³⁵ Cf. CRACRAFT, ouv. cit., p.86-87,98-99
- ³⁶ Ibid., p.252 ; cf. Barsukov, t.1, p.411 : t.2, p.218
- ³⁷ Ibid., t.2, p.82
- ³⁸ Cf. Barsukov, t.1, p.385-393
- ³⁹ Ibid., t.1, p.390
- ⁴⁰ Ibid., t.1, p.391-393
- ⁴¹ Ibid., t.1, p.276-278
- ⁴² Ibid., t.1, p.300
- ⁴³ Ibid., t.1, p.365 (Noël 1726), 383 (Rameaux 1727)
- ⁴⁴ Ibid., t.2, p.56,77 (août 1728)
- ⁴⁵ Ibid., t.2, p.136
- ⁴⁶ Ibid., t.2, p.224
- ⁴⁷ Ibid., t.1, p.356
- ⁴⁸ Cf. CRACRAFT, ouv. cit., p.11-23,57 et Michel MERVAUD, Jean-Claude ROBERTI Une infinie brutalité: l'image de la Russie dans la France des XVII^e et XVIII^e siècle, Paris, Institut d'Etudes Slaves, 1991, p.39-46 (Cultures et sociétés de l'Est 15)
- ⁴⁹ Cf. Barsukov, t.2, p.224
- ⁵⁰ Ibid., t.1, p.300
- ⁵¹ Ibid., t.1, p.298-299
- ⁵² Ibid., t.1, p.350
- ⁵³ Ibid., t.1, p.282,284,300 ; t.2, p.44,234
- ⁵⁴ Ibid., t.2, p.371
- ⁵⁵ Ibid., t.2, p.234-235
- ⁵⁶ Ibid., t.2, p.236-237
- ⁵⁷ Ibid., t.1, p.260-261,320
- ⁵⁸ Ibid., t.1, p.281
- ⁵⁹ Ibid., t.1, p.398,409 ; t.2, p.46
- ⁶⁰ Ibid., t.1, p.359-366 (décembre 1726) : t.2, p.46-54, 133-136 (juillet-novembre 1728), 142 (printemps 1729)
- ⁶¹ Ibid., t.2, p.91,99-103 (septembre 1728), 218 (Carême 1733)
- ⁶² Ibid., t.2, p.218 ; t.1, p.359
- ^{62bis} Cf. notre article "L'Odyssée religieuse de Vasilij Gligorovič Barskij à travers les chrétientés latine et grecque" (1723-1747), Revue des études slaves, t. 70, 1998, p. 399-409.
- ⁶³ Cf. Barsukov, t.2, p.147 (printemps 1729)
- ⁶⁴ Ibid., t.2, p.50

- ⁶⁵ Ibid., t.2, p.75. Il est encore question de Maronites à Alep, t.2, p.135
- ⁶⁶ Ibid., t.2, p.49,53-54
- ⁶⁷ Ibid., t.1, p.283,289,305-311,326,332,383,398,409,417 ; t.2, p.51,135
- ⁶⁸ Ibid., t.1, p.417. Vasilij mentionne en passant la communauté copte de Rosette, t.1, p.409, les autels coptes de Jérusalem, t.1, p.326,383
- ⁶⁹ Ibid., t.1, p.326,383,393 ; t.2, p.113, 135
- ⁷⁰ Ibid., t.1, p.15
- ⁷¹ Ibid., t.1, p.124, 188
- ⁷² Ibid., t.1, p.262 (1726) ; t.2, p.97 (septembre 1728)
- ⁷³ Ibid., t.1, p.261 (1726) ; t.2, p.365-367 (novembre-décembre 1743) ; t.3, p.210,236,292 (1744)
- ⁷⁴ Ibid., t.1, p.262
- ⁷⁵ Ibid., t.1, p.283, 305
- ⁷⁶ Ibid., t.1, p.328
- ⁷⁷ Ibid., t.1, p.412
- ⁷⁸ Ibid., t.2, p.82
- ⁷⁹ Ibid., t.1, p.351-356
- ⁸⁰ Ibid., t.1, p.412,423-424
- ⁸¹ Ibid., t.2, p.81, 85
- ⁸² Ibid., t.2, p.161-163
- ⁸³ Ibid., t.1, p.156
- ⁸⁴ Ibid., t.3, p.55
- ⁸⁵ Ibid., t.1, p.347
- ⁸⁶ Ibid., t.1, p.412
- ⁸⁷ Ibid., t.2, p.57,153-155. "Hellène" désigne le grec ancien, "grec" la langue moderne.
- ⁸⁸ Ibid., t.2, p.156, 167,187-191,217
- ⁸⁹ Ibid., t.2, p.218-219
- ⁹⁰ Ibid., t.2, p.240
- ⁹¹ Ibid., t.2, p.239
- ⁹² Ibid., t.1, p.380
- ⁹³ Ibid., t.2, p.220,376 ; t.3, p.413
- ⁹⁴ Ibid., t.2, p.370,360 ; t.3, p.412

The Holy Land Toponymy in Ukrainian Folklore

The Holy Land toponymy is presented in different genres of Ukrainian folklore: legends, religious verses, spells, folk drama etc. Its use does not necessary mean that the text is given sacral status: thus Jerusalem may be mentioned in humorous verses as an appropriate rhyme. This happens, for example, in the wedding ritual folklore, where seemingly absurd verses are at the same time the integral part of the mystery of marriage.¹

The combination of profane and sacred is also a characteristic of vertep - the folk puppet-show of the Nativity. Vertep was presented at Christmas time and symbolically connected a particular Ukrainian town or village to Bethlehem: the story which took place long ago and far away was presented as if happening here and now. One should take into account that alongside the biblical characters, who acted in the upper circle of vertep, in the low circle were presented Ukrainian personages: a man (muzhik) and a woman (baba) in national garb. The toponymy of the Holy Land is also mentioned in kolyada (the custom of house-to house Christmas carol-singing), which includes different motifs both the Gospels and from the Apocrypha about the life, sufferings, death, and resurrection of Jesus Christ.

“Oh, in Jerusalem bells rang early,-
Generous evening and good evening
Let good people be healthy!
Oh, Christ sat for supper
And the Mother of God came up to him.
“Sit down, mummy, to have supper with us”.

-”Oh, thank you, sonny for this party!
Oh, give me, sonny, gold keys,
To unlock the paradise and the hell,
To let out righteous souls...”²

One more name in the Holy Land toponymy, the river Jordan, occupies the chief place on the feast of Vodokhreshcha (consecrating the water) or as it usually called, Jordan. This is held on the night of 19 (6 according to the old style) January. On 18 of January there is the fast. Then men and older boys have to cut out of the ice a large cross, pull it out, stand it vertically, and paint it with the beet juice. Sometimes there is an altar, also made of ice. At 4 o'clock in the morning the inhabitants, led by the clergy, go from the night service to the local river, or even, a lake, to consecrate it. They lower the cross and burning candles into the water, recite specific blessings and when the procedure is over, the water is perceived as that from the river Jordan. People fill a few pots or bottles with it, to use it as a remedy and as a magic protection for the home. This water was an important part of the so-called “Jordan dinner-supper”; its magic qualities were perceived as almost equal to the water of the Jordan itself, brought back by pilgrims in small bottles³. The celebration of the Jordan used to be very solemn in Kiev. Many people went to the banks of the Dnieper, and youths often jumped into the consecrated river, in other words, - the Jordan.⁴

According to Ukrainian folk conceptions, the navel of the universe is situated in Jerusalem: it is both the beginning and the end of all the seas and the rivers.⁵ Thus, the Jordan is connected directly with Jerusalem, as well as with Kiev and the Dnieper. A similar comparison is clearly present in the religious poem “Pisnya Kyivs'kii Brats'kii Bogoroditsi”, which was published and annotated by I. Franko. This poem, about the transfer of the Mother of God icon from Vishgorod to the Kiev Bratskii monastery was created by a some member of the Bratskii school in the 1660-th. The plot is based on a legend: the Tatars took the icon in to protect their ferry-boat when crossing the stormy Dnieper, but they failed. All, but one of them, died in the water. The only one surviving Tatar sat on the icon itself, floated on it against the stream and appeared on the bank of the Dnieper near Bratskii monastery. In this poem the Dnieper is compared to the Jordan, and Kiev's hills are

likened to Zion.⁶ This motif is comparable this legend with another, relating that lit candles float against the stream of the Jordan.

Analogous associations are found in one of the west Ukrainian religious poems about the Exaltation of the Cross on the Kiev mountains:

“Come to Kiev lands, to Bethany mountains...”⁷

This text confuses time, as is very common in folklore: King David playing the *gusli* to glorify Christ. Such confusion is a characteristic space and time generally in folklore, and in the reflection of the Holy Land history and geography in particular. In one Ukrainian legend two different events are mixed together: the destruction of the Philistines’ palace by Samson the Hero and the destruction of Jerusalem. As the result of this confusion Samson the Hero appears as the perpetrator of Jerusalem’s destruction.

“These three angel’s hairs grew again in prison, and he (Samson - L.F.) was restored to his great strength. And his prison was in Jerusalem under the ground. Once he asked to be let out to walk a little. They closed the stockade and let him walk in it. That day there was a great feast in Jerusalem, and there on the mountain of Jerusalem there were a lot of people. While walking in the stockade, he felt a large stone column which held up the walls. He embraced this column and said: “Kill all the souls, sinful and righteous!” And tugged that column, and ruined all Jerusalem, killed everybody, and died himself”.⁸

According to one ethiological legend Samson the Hero is one of King’s David’s sons, together with Joseph and Solomon. From this legend one learns that Samson (he is sometimes called Sampson) has been in Kiev, which explains the presence of his statue’s in this city.

“Strong Sampson waged war all over the world and at last decided to wage war with us. He is swimming in Dnieper, but a lion falls upon him. Sampson started, held the lion’s mouth, put his foot on it and turned to stone together with it. He stands in Kiev even to day”.⁹

Many Ukrainian ethiological legends are connected with Jerusalem (Why the pea is solid? Why and when did painted Easter’s eggs (*pisanki*)? When was the first church built? etc.).

“The stony pea”

“A man brought a pea from Iarusalim. Thus pea. The man sows the pea, and the Mother of God asks:

-What are you sowing?

-A stone.

-You sow a stone and a stone will grow."¹⁰

The first church, according to Ukrainian folklore was built in Jerusalem (this motif is found in religious poems, for example: "The Mother of God found a tree, from that tree appeared a church"; or "On the steep mountain/ A cedar tree/, From that tree/ the crosses are hacked,/ A church is built."¹¹. A question arises: how can the cedar, which has never grow in Jerusalem, become its identifying mark? Note that the cedar, unlike the asp or the willow, is not associated with the wood of the Cross. I can offer two explanations for this situation (without emphasizing the more probable). First, the cedar of Lebanon was the very material from which the Jewish Temple was built. Sometimes in medieval Jewish poetry it was called "Cedar House" (I am grateful to Prof. Y.Tobi for this observation). The Cedar House could be the name of the mountain as well. The second explanation is connected with the folk etymology of the word Kedron (Kedr - cedar in Ukrainian). Indirect confirmation of this idea is to be found in a religious verse

"There behind the cedar stream,
An eye saw Christ".¹²

As I have already mentioned, according to various ethiological legends painted Easter eggs (pisanki) also derive from Jerusalem.

"When the Saviour was carrying his cross to Golgotha, he met a man who was carrying eggs in a basket to sell them in Jerusalem The man saw how difficult it was for Jesus to carry the cross, so he put his basket down in the ditch beside the road and he himself ran to help the Saviour. They went and carried the cross up to Golgotha. After the crucifixion of Jesus, the man remembered his basket and returned to the place where he had left it. He came and looked, and in the basket all the eggs were marked and painted. He didn't take them for sale, but went back home and kept them as a keepsake, as saw this miracle as signifying thanks from Christ for helping him to carry the cross. From this (event - L.F.) derived the marking and painting of eggs for Easter".¹³

According to other versions, the first painted eggs were made by the Mother of God as a redemption fee for Christ.

Jerusalem is mentioned in Ukrainian folklore both by its own name and indirectly - by the names of its different mountains, nearby settlements, or the river. Proper names are often changed phonetically. One encounters Ierusalim, Iarusalim, Rusalim, etc. Once I found the name Sulima as the old name of the city, as against opposition to a new one.

“You are no more Sulima,
But a new city
Of Ierusalim”¹⁴

To my mind, Sulima is the same as Salim, a town, known from Biblical times (Genesis 14, 18) which is identified by some scholars with Jerusalem.¹⁵ Among the indirect references to Jerusalem several main toponyms are mentioned: Sion (Zion), Viphania (Bethany), Gefsimania or Geftsimania (Gethsemane), Ieleons'ka hora (the Mount of Olives) and, of course, Golgofa or Golgofta, or Olgofa, once mentioned as Calvars'ka hora (Calvary).

Calvary became actualized in Ukrainian folklore at Easter, like Bethlehem at Christmas. The Orthodox Church, although all fighting remnants of paganism in general, and ritual bonfires in particular, permitted so-called vesniani vohni (spring bonfires), but only near the church and only on Holy Saturday. These bonfires were called velukodni, and were associated with the fires lit by the guard near the crucified Christ.¹⁶ Indirectly, through the story of the crucifixion, told by envoys, Calvary appeared in “Slovo o zbuberenniu pekla” which may be defined as a simplified version of the Easter drama.¹⁷ Thus, Calvary is actualized in the territory of Ukraine during Easter like the actualization of the River Jordan during “Vodokhreshcha” (the consecration of water).

According to the West Ukrainian popular belief, Ukraine is connected to Jerusalem via caves and underground tunnels in the Carpathians. This belief is shared by Jewish folklore, especially in legends of the Baal' Shem Tov and his journey to Jerusalem (he was guided by oprishki).¹⁸ Another underground route from Ukraine to Jerusalem starts in Kievo-Pechersky Monastery (Lavra).

“A woman, who was going with other pilgrims alongside narrow passages in the caves of Kiev, fell behind the others and was left alone. For seven

years she wandered under the ground, and her thin candle didn't go out for seven years. (...) The woman walked and walked - at last she sees an open door and enters the church. "Oh", she thinks, it's time to return!" She walks out to the yard, looks everywhere - and doesn't recognize anything. Where is Lavra, where is the bell-tower, where is the Dnieper? Nothing of that is present. People walk about in strange cloths and speak a foreign language.

The woman asks where is she, but nobody understands her. Afterwards she met a monk, who understood her. He explained to her that she was in Ierusalim (Jerusalem - L.F.) and that she had been wandering under the ground for seven years. The woman returned to Kiev by some other road".¹⁹

Caves and underground tunnels - it is also one of the ways to the land of the fairy tales, which is at the same time the world of the dead. Jerusalem is described in some Ukrainian legends as "the other world".

"Ah, sorry sir, is there in Ierusalim (Jerusalem) such a house (khata), that all the souls of the dead enter and live there? A Russian (moskal') told me that there is such a house in Ierusalim. He says that he grazed his oxes there and saw it, and he said that it is called "David's house". At first sight it seems possible to climb up the stepladder to peep in at the windows, but when you start climbing, it gets higher, you climb and it gets higher... And more over, there are walls near this house; you approach it, and it becomes farther, farther, and farther, from you, you go to it, and it goes away from you".²⁰

According to another legend, in Jerusalem is situated Mt. Athos (Akhfons'ka hora), which is forbidden to all women except the Mother of God, who lives there. "Where the Mother of God lives, there is no day or night, it's all the same, cloudy. And she does not eat anything, but is fed with the Holy Spirit". There is no silver in this place - only gold and a bone.²¹ V. Propp defined the colour of gold as one of the indications of the other world in folk tradition.²²

I may conclude that biblical toponyms are mentioned in different genres of Ukrainian folklore. The biblical khronotop is reflected in Ukrainian folklore as sacred space in sacred time. It is directly connected with Ukraine or even embodied in it. Analysis of the folklore confirms the conclusion of

Ukrainian philosopher S. Krimskii that Kiev is an earthly icon of Heavenly Jerusalem (his conclusion is drawn on the basis of Kiev architecture).²² It confirmed the primordial character of the Ukraine-Israel parallel which is widely reflected in Ukrainian literature.²³

Bibliography

1. Чубинський П. Мудрість віків. Київ, "Мистецтво" 1995. Кн. 2. С. 156.
2. Колесса Ф. Українська усна словесність. Львів, 1938. С. 199.
3. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. Київ, Обереги, 1994. Т. 1. С. 145-148.
4. Колесса Ф. 1938. С. 556.
5. Лларіон, Митрополит. Дохристиянські вірування українського народу: Іст.-реліг. монографія. Вид. 2 Київ, 1994. С. 280, 40.
6. Франко І. Зібрання творів у 50-ти томах. Київ, 1984. Т. 42. С. 339-346, 562-563.
7. Гнатюк В. Угро-руські духовні вірші. IN: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. Львів, 1902. Т. 46-47, 49. С. 48.
8. Гнатюк В. Галицько-руські легенди. IN: Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 12. С. 35.
9. Драгоманов М. Малоросские народные предания и рассказы. Киев. 1876. С. 98.
10. Гринченко Б.Д. Из уст народа. Малорусские рассказы, сказки и пр. Чернигов, 1901. С. 194.
11. Сумцов Н. Досветки и посиделки. IN: Сб. статей по истории южнорусской народной словесности. Киев. 1886. Т.1. С. 90-91.
12. Гнатюк В. Угро-руські духовні вірші. С. 165.
13. Килимник С. Т. 2. С. 190-191.
14. Гнатюк В. Угро-руські духовні вірші. С. 34.
15. Никифор, архимандрит. Библиейская энциклопедия. Репринтное издание. М. 1990. С. 331.
16. Килимник С. Т. 2. С. 79.
17. Сулима М. "Слово о збуренню пекла" і великодня драма XVII-XVIII ст. IN: III Міжнародний конгрес українців. Літературознавство. Київ, 1996. С. 243-251.
18. Vincenz S. Na Wysokiej Poloninie. Pasma trzecie: Barwinkowy wianek. Londyn, 1979. P. 195.
19. Возняк М. (ред.) Українські перекази. Київ, 1993. С. 56.
20. Драгоманов М. С. 99.
21. Гринченко Б.Д. С. 195-196.

22. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л. 1986. С. 284-286.
23. Крымский С. Под сигнатурой Софии IN: Философская и социологическая мысль. Киев. 1995. № 5-6, С. 235-242.
24. Радуцький В. Ще раз про проблеми інтерпретації “Псалмів Давидових” Т. Шевченка: мотиви неволі, пророцтва, обраності, відродження IN: III Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство. Київ, 1996. С. 355-363.

“История о разорении святаго града Иерусалима от Тита Сына Веспасианова”

(Перевод Андрея Бодаковского, ноябрь 1707г.,
школа св. Димитрия Ростовского)

И было в Салиме мѣсто Его
И обитаніе Его в Сіонѣ.
(Псалом LXXV,3).

Господи! по всей правдѣ Твоей
да отвратится гнѣвъ Твой и негодованіе, Твое
от града Твоего, Іерусалима,
от Святой горы Твоей [...].
(Даниил, IX,16).

“Великое бѣдствіе, какого не бывало под небесами и какое совершилось над Іерусалимом” (Даниил, IX,12), трагическая история третьего разрушения “Наднебесного Града” в 70 г. издавна привлекала внимание св. Отцов Церкви, историков христианства, филологов, языковедов и многих других ученых. Известен значительный вклад в эту тему знаменитейшего еврейского священника и историка Иосифа сына Маттафии (37/38 - ок. 100?), получившего от римских императоров Веспасиана и Тита их родовое прозвище Флавий¹. Уже св. Иероним Стридонский называл его “греческим Ливием”.

В истории изучения наследия Иосифа Флавия существует множество работ разного рода и качества, критический разбор и оценка которых вполне заслуживают отдельного историко-библиографического исследования². Любопытно, однако, что в российских патрологических исследованиях не говорится о знакомстве с его трудами св. Иоанна Златоуста, который, например, в “Слове

пятом против Иудеев” прямо ссылается на “Древности Иудейские” (V: 11,7). Подчеркивая, что Иосиф, живший после пришествия Христа, “говорил о том пленении, которое предсказал Сын Бога, а также о третьем” и считая, что он “до чрезмерности” восхвалил пророка Даниила, “поставив его выше всех других пророков”, св. Отец Церкви толкует далее христианскую истину пророческих видений Даниила: “О Иудеи, примите во внимание, что хотя Иосиф был вашим земляком, он не осмелился подражать вашему упрямству. [...] Мы достаточно доказали, что предсказаны были три пленения; остается сказать нам и о четвертом. При помощи свидетельства того самого Иосифа, человека, исполненного энтузиазма в делах Иудеев, покажу вам, что Пророк предсказал и это, последнее пленение”. Текст цитат из труда Иосифа Флавия в “Слове” несколько изменен, но можно легко восстановить его, сопоставляя греческие издания источников³.

С темой предлагаемой публикации косвенно связаны только очень немногие исследования. Прежде всего особенно важными являются указания известного слависта и компетентного ориенталиста Н.А.Мещерского, детально изучившего древнерусские переводы и переложения “Истории Иудейской войны” и высоко оценившего заслуги автора, подчеркивая, что “Иосиф не только историк, но и поэт; он одновременно Фукидид и Гомер описываемых им событий. Именно поэтому его творения пользовались самой широкой популярностью и до сих пор не утратили своей художественной ценности”⁴. Ученый разыскал 34 рукописи древнерусских переводов, дал обширный археографический и историко-литературный очерк и опубликовал текст Виленского хронографа (XVI в.) с разночтениями по другим спискам конца XVI - XVIII вв. Обосновывая популярность “книги Иосифа Евреина” в старообрядческой среде в связи с борьбой против никоновских “новин”, возвеличения Москвы как “третьего Рима” и подмосковного “Нового Иерусалима” на Истре, Н.А.Мещерский полагает, что “для популяризации идеи борьбы против захватчиков-турок, завладевших Иерусалимом и Константинополем, в период противотурецких войн Петра I [...] производится выпуск на этот раз уже печатных изданий, объединяющих в одном сборнике “Историю о разорении последнем святого града Иерусалима” и повесть “О взятии славного столичного града греческого Константинополя (иже и

Царьграда) от турецкого султана Махомета второго”. Первым тиснением названная книжка была издана в Петербурге в 1716 г., второе издание появилось в 1723 г.⁵ “Против первого издания третьим тиснением” эта же книга была отпечатана также в Петербурге в 1745 г. В 1788 г. вышло восьмое издание, в 1809 г. - десятое; наконец, уже в 1854 г. сборник снова издан в переложении на современный русский язык”. В примечании ученый вспоминает о труде М.Н.Сперанского, указавшего на московские печатные издания сборников того же состава, вышедшие в 1713 и 1716 гг.⁶ Еще раз подчеркивая, что “все эти издания были вызваны внешнеполитической обстановкой своего времени, находились в самой тесной зависимости от проводившейся царским правительством агитации за войну против турецких султанов, поработителей Иерусалима и Константинополя”, Н.А.Мещерский замечает, что “на этот раз древнерусский перевод уже отслужил свою службу. Перевод для печатного издания 1716 г. и всех последующих был сделан уже не с греческого, а с латинского сокращенного перевода “Истории иудейской войны” Иосифа Флавия”⁷. Поскольку последнее утверждение не имеет никаких ссылок и какие-либо другие работы, устанавливающие источником печатного сборника именно латинский перевод, неизвестны, то следует полагать, что это результат собственных разысканий исследователя.

О московском издании 1713 г. пишет также Г.Н.Моисеева, подчеркивая, что “первое произведение - “История о разорении Иерусалима” является кратким переложением 5-й, 6-й и начала 7-й глав “Иудейской войны” Иосифа Флавия”, а второе - О взятии столичного града греческого Константинополя” составлено “на основе русских источников с дополнениями, почерпнутыми из сочинения [! сочинений] историков Кальвизия и Готофреда”⁸. Непосредственный источник, положенный в основу второй повести определен М.Н.Сперанским, утверждающим, что это одна из глав “Скифской истории”, написанной в 1692 г. стольником Андреем Лызловым и дважды изданной Н.И.Новиковым (1776, Санкт-Петербург; 1787, Москва)⁹. Опираясь на исследование М.Н.Сперанского, Г.Н.Моисеева предполагает: “Очевидно, тот, кто готовил печатное издание 1713 г., пользовался рукописным списком этого сочинения, пополнив его известиями, почерпнутыми из западноевропейских исторических сочи-

нений. Лызлов в “Скифской истории” широко использует сочинения польских историографов. В рассказе о взятии Царьграда турками в 1453 г. он приводит со ссылкой на Кромера и Стрыйковского рассказ о греческом изменнике Гертуке”. Однако, по утверждению российской исследовательницы, “мы не знаем, кто был составителем этих повестей. Возможно, и Паузе [Иоганн Вернер Паузе], проживавший до 1725 г. в Москве, где и вышло это издание, и составлявший по поручению Петра I “Историю Царьградскую”, которая, по-видимому, не удовлетворила царя значительным отступлением от исторических источников и излишней <<романизованностью>>¹⁰.

Содержание новонайденной наборной рукописи и корректурного экземпляра издания 1716 г. позволяет уточнить источниковедческие гипотезы и с большой уверенностью определить составителя и переводчика этих повестей, издания которых пользовались огромной популярностью и распространялись в огромном количестве рукописных копий XVIII-XIX вв.

Но сейчас необходимо разобраться в проблеме изданий этих переводных произведений, ибо даже в новейшем академическом учебнике почему-то игнорируется исследование Н.А.Мещерского и сообщается, что “История о разорении последнем святого града Иерусалима [...] вторая о взятии славного града Константинополя” с 1713 по 1723 г. “выдержалаа всего-навсего “т р и издания”¹¹. По известным каталогам, опубликованным до и после выхода монографии Н.А.Мещерского и трудов Г.Н.Моисеевой, рисуется следующая картина изданий на славянском языке гражданским шрифтом (все *in* 8°): [1-е издание]: М., XI 1713 (хранится в Петербурге, в Российской Национальной Библиотеке и в библиотеке Российской Академии Наук); [2-е (1-е петербургское) издание]: СПб., IV 1716 (корректурный экземпляр издания, о котором мы еще будем говорить ниже, находится в Российском Государственном Архиве Древних Актов в Москве); 3-е (2-е петербургское) издание: СПб., I 1723; 3-е тиснение: СПб., 1745¹²; 4-е тиснение: СПб., 1765; 4-е (*de facto* 5-е) тиснение: СПб., 1765; 5-е (*de facto* 6-е) тиснение: СПб., 1769; 5-е (7-е) тиснение: СПб., 1773; 6-е (8-е) тиснение: СПб., 1775; 6-е (*de facto* 9-е) тиснение: СПб., 1780; 7-е (10-е) тиснение: СПб., 1787; 8-е (11-е) тиснение: СПб., 1793; 9-е (12-е) тиснение: СПб., 1793; 10-е (*de facto* 13-е) тиснение: СПб., 1809. Ни в

одном из этих изданий авторы переводов не указаны. Со славянского языка на русский книгу перевел Иван Михайлов; 1-е русское издание: М., 1795-1796, 8°, в двух частях; в XIX в. было еще несколько переизданий¹³. Василий Сопиков в своем описании отмечает любопытные библиографические разночтения, которые в известной степени должны привлечь внимание заинтересованных этой тематикой исследователей, но - вопреки ожиданиям - нижеследующие рукописные и старопечатные источники будут обнаружены впервые. В материалах тематической конференции, подготовленной и проведенной Центром Восточно-христианской культуры в октябре 1991 г. в Москве, к сожалению, тоже, не нашлось места для этой темы, на наш взгляд, особенно важной¹⁴.

Во время поисков книг из библиотеки Святителя Димитрия Ростовского в собрании Московской Синодальной Типографии была обнаружена рукопись, которая, будучи зафиксирована в архивном описании, непонятным образом осталась, однако, вне внимания исследователей (РГАДА, Ф.381, рукописи Московской Синодальной Типографии, No. 468. 2° и 4°). Рукопись эту, между прочим, упоминает С.И.Николаев без ссылки на источник¹⁵.

Рукопись представляет собой конволют из трех аллигатов, написанных на разной бумаге и различными почерками. В тексте имеется правка киноварью (до л.110об.). Место это в рукописи помечено красной чертой, а над ней на поле киноварью же записано: "до здѣ попр". Ниже приписка скорописью, чернилами: "Ωтсѣлѣ"¹⁶. Характер правки и маргинальные пометы позволяют уже с первого взгляда заключить, что обнаруженный манускрипт является наборным типографским оригиналом книги: "ІСТОРИА О ПОСЛѢДНЕМ РАЗОРЕНІИ СВЯТАГО ГРАДА ІЕРУСАЛИМА от Римскаго цесаря Тита сына Веспасіанова, Вторая о взятїи славнаго столичнаго града греческаго Константинополя [иже и Царьград] от Турскаго султана Махомета Второго. [Собранная из разных авторов; с фигурами]. Напечатана повелением Царскаго Величества в Типографїи Московской. Лѣта Господня 1713 в месяце ноябре." В Российском Государственном Архиве Древних Актов найден корректурный экземпляр 2-го издания (РГАДА, Отдел Редких Изданий (ОРИ), No. 6298 (103724), 8°, без переплета и без "фигур", в тетрадах), под заглавием: "ІСТОРИА О РАЗОРЕНІИ СВЯТАГО ГРАДА ІЕРУСАЛИМА, По прореченїю Господню, бывшем по воплощенїи

Господни въ лѣто 72, отъ Тита сына Веспасіанова.” Текстовая правка киноварью и чернилами. [1]-317с., 1 с. пустая. 2с. списка содержания, без конца: “ФЛАВІА ІОСІФА О ВОІНѢ ІУДЕІСТѢИ кнѣги шестыя. ОГЛАВЛЕНІЕ. [Всего 15 глав.] || ОГЛАВЛЕНІЕ. На взятіе Константинополя.” [С.187-293, без нумерации глав].

О правомерности высказанного вывода свидетельствуют не только корректурные текстовые пометы, но и полностью совпадающие маргинальные замечания в рукописи, где отрывок текста (“[...] ѿ смираа тихъ гордыни, [...]” отчеркнут чернилами, а на поле напротив обозначено: “Тем ѿ лист. 145.” (Л.41). В издании это место соответствует началу с.145, хотя есть некоторые разночтения: “[...] и сміряя тѣхъ гордыню”. Подобным образом далее отчеркнут в рукописи отрывок “[...] даже до ста поприщъ. [...] <Тем ѿ лист | 151>” (л.46), а также: “[...] ѿ со великою нуждою достигнути полать своихъ кесаревыхъ.” (л.50об.) с маргинальным указанием “Тем: Къ лист | 167”, где в издании читается: “и съ великою нуждою достігнути палать своїхъ кесарскіхъ”. (С.177[=167]).

О том, что корректурный экземпляр касается именно издания 1716 г., можно убедиться по характерным ошибкам в пагинации (на сс. 151[=161]-166[=176], с.177[=167], по инициалу “Е” на с.1 (в издании 1713 г. инициал “К”), по размеру набора и, наконец, по пометам справщиков на нижних полях книги, среди которых особенно важны даты - первая: “дѣлать [астрономический знак Козерога = декабря] в 9 де[нь]” (с.7) и последняя: “дѣлать Апрѣля в 23 де[нь]” (с.2нн. = последняя страница оглавления). По почеркам видно, что пометы делали справщики Михаил Волков и Иван Кременецкий, работавшие в Санкт-петербургской типографии. Правда, в нашей корректуре нет их подписей, но они есть в наборной рукописи “Алкорана о Магомете”, изданного в Санкт-Петербурге в декабре 1716 г. (РГАДА, Библиотека Московской Синодальной Типографии, No. 36/3 гражд., 8°; с.317, 320, 322: “Справил Михаила Волков”; с.319: “Смотрель Кременецкой”)¹⁷.

Комментированное описание рукописи:

Алл. I (2°: ≈ 21 x 33 см): лл.1-53об.:

“Ô РАЗОРѢНІИ, <*(ва)гагѡ Града> ІЕР(У)С(А)ЛІМА, | <по прорече- нію | Г(о)с(по)дню, бывшаго | по во-|площе-|ніи Го-|сподни | въ лѣто>”. Надписание переделано типографским справщиком (в угловых скобках); заголовок не окончен (нет даты). Под надписанием читается обведенная

рамкой приписка рукой св. Димитрия Ростовского, чернилами: “Переводъ Андреа Бодаковскаго ex Iosepho Flauio | Ани: 1707. nouembris”.

Начало: “Єгда точію пріаль естъ^а ч(е)сть кесарского | достойнѣства Веспазіанъ^б, ѿ бысть ѹтвер- | жденъ всеа вселенныа повелитель, аѣіе | во первое лѣто повелительства своего нача | промышлати ѿ ѡставшейса Іюдеи^с, аже | ему не хотѣ покоратиса^д, ѿ многъ со- | вѣтъ сотворивъ ѡ томъ: Посылаеть | с(ы)на своего Твта^с, со многими силами | на разореніе преславногѡ града Іер(у)с(а)лима, | Твтъ^ф же со^е воинѣствомъ ѡт Александріи поѿ | де^г сухимъ путемъ въ Никополь градъ, | ѿмуш<Г>иѿ^и разстоаніе ѡт Александріи двадє- | сать стадіѿ, ѿ ѡт туду въ <+> долгїа^к <+> ла | діи сѣдши^л, славною рѣкою Ниломъ пу | стишася, ѿ тако бл(а)го- | поспѣшно безъ | всакагѡ препатїа плыша; [...]”. (Л.1). В некоторых местах перевод оказался почти дословный, ибо в латинском переложении “Иудейской войны”, например, читается такое соответствие приведенному началу: “[...] filium verò Titum cum selectis copijs ad excidendam Hierosolyman mittit. Qui terreno itinere Nicopolim vsq[ue] progressus, ab Alexandria cinitate viginti stadiorum interuallo distandem, inde militem longis nauibus imponit: Niloq[ue] flumine post Mendesium tractum, [...]”. (Lib. V. cap. XIV; An[no] nato Christo 71). Перевод в основном представляет собой сокращенное переложение V - VI книг “Истории Иудейской войны” и сокращенный же пересказ I - IX глав VII книги (от слов: “Въ то время Твтъ завѣща войномъ цер= | ковъ ѿ весь градъ до ѡснованнїа разорити, [...]” (л.49 до конца). Конец: “[...] Аще ѿ каз= | ненъны ѡ семь бываху, ѡбаче нехотѣ= | ша ѡт злобы своеа престати. Ъ та= | кв скончася власть Іюдейскаа со= | всею славою Іер(у)с(а)л(и)ма”. (Л.53об.). (Ср.: “Hic[ue] ludaeis in fugam uersis, usq[ue] ad templum accesserunt.”¹⁸). Украинская скоропись, автограф переводчика, Андрея Бодаковскаго, правленный типографским справщиком.

Об Андрее [Юрьевиче?]¹⁹ Бодаковском сведений немного. Был он, очевидно, учеником латинского класса и “сенѣором” над младшими в “грамматической школе” Святителя Димитрия Ростовского²⁰. Он же перечисляется в опубликованной И.А.Шляпкиным подлинной грамоте от 1 января 1708 г. уже в иной должности: “[...] писарю Андрею Бодаковскому Д денги, [...]”²¹. Известно также, что в 1708-1709 гг. он учился в Московской Славяно-Греко-Латинской Академии²². Обнаруженный автограф проливает свет на еще одну, до сих пор практически неизвес-

тнюю сторону деятельности одного из лучших учеников св. Димитрия Ростовского.

Алл. II (2°: ≈ 21 x 33 см): лл. 1(54)-30(83)об., 31(104)-37(110)об.:

“Історія вторая ѿ Плѣненій Славнаго Ц(а)ря Града | **ѿже Констан-
тїнополь, ѿ Новый Римъ нарицается** | его же плѣни **МАХОМѢТЬ В.**^a
султан турецкій осмый | въ лѣто по Хр(и)стѣ, 14[53]”. Дата не дописа-
на. Начало: “Махомѣть [*] вторій симъ ѿмянемъ. | но въ числѣ ѿсмый
[*]^b повелитель^c турецкіи, | <[того ѿмене вторыи]>^d <умершу>^e ѿ(т)цу
своему Амурату во Асіи во ѿбла- | сти Виеініи, во градѣ Бурсіи, достѡй-
| ное погребеніе содѣлавши^f, кромѣ | всякаго препятія ѿблада + <+
о[т]ца своего>^g ц(а)рством, | ѿ первое прострѣ докончанію^h войну, |
тѣжеⁱ еше ѿ(те)ць егѡ ѿмѣше [*] съ ц(а)ремъ | ѿли [*]^j <съ> кн(я)-
земь Караманскія^k страны, [...]”. Заканчивается словами: “ѿ победы
победив- | шихъ со ц(а)ремъ сѣ Александром | Великимъ едва не всю
вселенную.” (Л.37(110)об.). Ниже горизонтальная черта киноварью
и помета справщика, также киноварью: “до здѣ набир[ай]”. Московская
скоропись. Автор перевода не указан. Напомним, что по определению
М.Н.Сперанского непосредственным источником, положенным в
основу этой повести, была одна из глав “Скифийской истории” Андрея
Лызлова, написанной в 1692 г.²³ Рукопись этого сочинения
несомненно имела в библиотеке св. Димитрия Ростовского, ибо в
“Росписи книг келейных” перечисляется “256. Исторія Скифѣйская”.
Поэтому она вполне могла быть доступна и автору осуществленного в
ростовской школе перевода; однако принадлежавший св. Димитрию
манускрипт “Скифской истории” пока не обнаружен.

Алл. IIa. Л.37(110)об.-40(113)об., после красной черты:
дополнительная выписка, с началом: “Но ѹбо да разумѣете нечестїви
| беззвѣрницы [: турки глаголю :] | аще вся прѣжде реченная Лвомъ |
Ц(а)рем Премудрымъ, ѿ Меѡдіем | еп(и)скопомъ Пат[а]рскїм,
ѿсполнишася над градомъ ѡнымъ, | такожде ѿ знаменїя бываемая | ѿ
немъ совершишася.” Конец последней страницы: “[...] Потѡмъ
лѣт[а]²⁴, ⚪Ц ОИаг[о], папа | римскїи Пїусъ вторїи, ѿже | прѣжде званъ
бысть Аней | сулви зжалївшися бѣдственных | хр(и)с(ти)анъ ѡт
турковъ - ѿзбиенных | [кустод:] на прочихъ ||”. Московская скоропись.
В нижнем правом углу последней страницы помета чернилами, мелкой
украинской скорописью: “достатѣч- | нѣ”.

Алл. III (4°: ≈ 16 x 21 см): лл.1(84)-18(101), (102)-(103): добавления к двум предыдущим рукописям, выполненные московской скорописью разных рук. Тетрадь вплетена в предыдущую рукопись между лл. 30(83) и 31(104), с надписанием в начале: “Пополненіе къ сѣй Історіи”. Выше иной рукой помечено: “до здѣ россійскій лѣтопис[ѣ]ць [!?”]. В тетради четыре почерка трех писцов (два почерка одного лица, один тщательный и ровный, другой небрежный).

Инципиты дополнений и их источники:

Л.1(84): “Історикъже, Калвизіи на листу 1112м. сію плачевную | трагедію вкратцѣ ѡписуеъ сиче. | въ лѣто *от Хр(и)ста 1453.е.* Махомет Султанъ Турскій | въ третіе лѣто ц(а)рствованія своего, нападе на | Кѡнстантінополь съ [зачеркнуто: пре] великим воинством въ че- | тырех стах тысящъ воинѡвъ, [зачеркнуто: Бомбарды] <Пушки> имяше | превелики, [...]”. Правка чернилами. В указанном месте 3-го издания главного труда немецкого ученого и музыкального теоретика Сефа Кальвизия (1556-1615) сказано: “*Muhamed anno tertio regni, anno Hegirae 857. vereprimo, Constantinopolin aggreditur maximo exercitu quadringentorum millium, Bombardas habuit maximas, [...]*”²⁵. За исключением даты первая версия перевода выполнена дословно.

Л.3(86): “[Зачеркнуто: Пристеженіе] | Жоанпъже [!] Лудовикъ Готофредъ | во своей [зачеркнуто: Козмографіи] <Архонтологіи> на листу. 630м | [отрывок зачеркнут] ѡ началѣ ѣ ѡ взятіи Кѡнстантінополя возпо- | минаеъ сиче: Егда Грецы въ древняя времена ѹмыслиша по- | строити знаменитый Град во Ѳракіи, и между | собою не могоша ѡ том согласитися. [...]”²⁶. Правка чернилами и киноварью.

Л.15(98): “Історіа ѡ ѡбновленіи храма: ѣже ест[ь] с(вя)тыя Софіи. | і ѡ с(вя)тѣй трапезѣ.” Нач.: “[*] Бл(а)гочестивый же ц(а)рь Іустиніанъ и съ ц(а)рицею Теодѡроу: | даде злата мнѡгѡ, на ѡбновленіе града Антіѡхїи. | Въ пятое же лѣто ц(а)рства ѣгѡ ѡтхелъже бысть | людеѣ Кѡнстантінополскихъ, ѣже брашася меж- | ду собою на конскомъ ристаніи тамѡ, ѣдѣже | творяху радости, ѣ течаху кони, ѣ заклани | быша *ЛѢ ч(е)л(овѣ)къ. Ц(а)рь же видѣ ѹбийство, толи- | кихъ людей, взятъ скѡрбъ велію, ѣ ѣмяше печал | день ѣ ночь. ѡбаче Б(о)гъ вложи [*] въ с(е)рдце ѣгѡ^a <мысли> бл(а)гая <еже> создати^b Ц(е)рковь велію, [...]”. Выделенное звездочками начало текста обведено вокруг чернилами, а на верхнем и наружном поле той же

рукой мелко приписано исправление: “въ лѣто *ωт* воплошенія Хр(и)стова^c 513.е.] Греческїй Ц(а)рь Іустинїан^d | повелѣ быти потѣхѣ <на> конска<м>^e ристалиї^f, идѣже собравш<уся>^g множеству | народа на зрѣлище,^h между собою сразившуся, бысть | людемъ | паденіе, | веліе: Ёбо | трїдесять | пять тысяц | ч(е)л(овѣ)къ на сѣй | плачевнѣй | потѣхѣ па-|доша, *ω* сем | ўбо ц(а)рь *ω*пе|чались сѣлн*ω* | ѿ непрестанно | сокрушашеся | се,)рдцемъ, чим | бы за такоє убійство уми|лостивити | [зачеркн.: творц] Созда|теля своего | Б(о)га: ѿ не | по мнозѣ вре|мени вложися | [зачеркн.: Г(о)с(по)дь Б(о)г]а. Правка чернилами.

Л.18(101), приписка: “Сїя убо собрана суть *ωт* различных ѿписателей, а наипаче | [зачеркн.: ѿсторикъ же] *ωт* Іосиппа Флавіа Іудеянина.” Здесь и ниже правка основного писца.

Л.18(101)-(102): “<fol 232.> Хронограф † <† Історикъ же> Пётръ Ёпмееръ пишет вкратцѣ сице: | Веспасїанъⁱ кесарь римскїй получивъ кесарскїй | престоль, ѡбїе вручае**т** брань на Іудеевъ Тїту | сыну своему, который весма на ѡную устремился. | [...]”. В конце на подклейке: “До здѣ Петръ Ёпмееръ”. (Л.102). В чрезвычайно раритетном издании труда Петра Опмеера “брань на Іудеевъ” описана с явным соприкосновением с сочинением Иосифа Флавия “[...] Commiserat bellum Iudaicum Tito filio, qui totus huic incumbibat, cū Alexandria à patre redijsset atq; Hierosolymam aggere turribusq; cingeret. Fuit sanè bellum atrox ac saeuum, cū obsessi excursiones frequentes facerent, obsidententesq; eos vi pellerent in vrbem. Saeuiebant Iudaei [et] in res suas [et] in vitam quoque suam. Erant duo horti quondam Regij, alter viginti iugerum non ampliùs, alter pauciorum. In his solis Frescebat balsamum, nullia alteri terrae concessum. Pugnatum pro || his arbusculis, dum eas euellere perdereque Iudaei, Romani defendere satagunt. Tanti quippe fecerunt hanc arbusculi Vespasiani, vt illam etiam ostenderent vrbi cum triumpharent: Balsamum enim omnibus odoribus praesertur. Porrò post clades varias, ac perpressam tamen inauditam capta fuit Hierosolyma 6. Idus Septembris, ac cum templo tota vastata. Neque enim antiquitas, neque ingentes diuitiae, neque per totum orbem terrae diffusa fama, nec magna religionis gloria quidquam iuuat, quò minus periret. Fl. Iosephus à condita vrbe vsque ad excidium eius 2177. annos fluxisse numerat. Bello confecto laudare vniuersum exercitum Titus, [et] pro rebus fortiter gestis debita viris

fortibus praemia persolvere. [...]”²⁷. Это редчайшее издание находилось также и в собрании “книг келейных” Святителя Димитрия Ростовского (“75. Опись хронографикумъ”; не обнаружено) и очень часто служило Владельцу в качестве источника его исторических сочинений и проповедей²⁸.

Л.102(19)об. пустой.

Л.(103)-(103)об.: “<Рукой справщика: лист 312:> [той же рукой: Als] Алстедіи же Јоаннъ + [зачеркнуто справщиком:] ѡписует разореніе Іерусалимское вкратцѣ сице:^a Въ лѣто по Хр(и)стѣ 69:е Тітъ Веспасіан въ 14де/нь/ апрілла ѡблежѣ Іеросалимъ [!] Град: егда на праздникъ Пасхи стекошася Іудеев <+> 3600000:^b Глад велми ѡсилѣ, ѡчѣсто во единъ день умираху + 10000.^c и множае, а въ недѣлю 60000.^d Сквозѣ едины токмо врата принесено бысть мертвых: 115000, ѡ 600000,^e чрезъ стѣны извержени быша, и многи тысящи въ домѣхъ непогребени ошася: Безчисленни еще Іудеи падоша въ сокровенныхъ мѣстѣхъ^f ѡ на вѣлсках, [...]”. В популярной книге протестантского богослова и эрудита эпохи Иоганна-Генриха Альстеда (1588-1638) эти подробности переданы очень кратко: “<[An. Chr.] 69.> Titus Vespasianus 14 Aprilis, obsidet Hierosolymam, cum ad festum Paschae confluisissent Judaei 3600000. Fames adeo invaluit, ut saepius uno die morerentur 10000, [et] amplius; ac proinde una hebdomade, 60000. Per unam soliminodo portam elati fuerunt mortui 115000, [et] 600000 per moenia projecti sunt, [et] multa millia in aedibus insepulta manserunt. Innumeri quoque Judaei occubuerunt in velitationibus, [et] oppugnationibus. Templum 10 d. Augusti fuit incensum, [et] in eo 8600 Judaei caesi, [et] 6000 combusti sunt. Septembris die 7 [et] 8 tota urbs excisa fuit. Judaei 2000 in cloacas abjecti, 97000 captivi abducti, innumeri bestiis objecti, plurimi 30 denariis venditi fuerunt”²⁹. Перевод дословный. В конце выписки из Альстеда, внизу - помета переводчика: “Но *от* сея акибы древнїя Історїи приступимъ до друтїя меншея лѣты, но подобныя сей бедствами Повѣсти.” (Л.[103]об.). В келейной библиотеке св. Димитрия Ростовского несомненно находился популярнейший труд Альстеда (в “Росписи”: “55. Іоганнісь Генрици Алстедіи тезаврусъ хронологіе”; книга не обнаружена)³⁰.

Примечательно, что в библиотеке св. Димитрия Ростовского имелись многие издания упомянутых в рукописях переводов источников. Сохранилось и роскошнейшее, богато иллюстрированное гравюрами

на меди издание сочинений Иосифа Флавия: “OPERA IOSEPHI VIRI INTER IVDAEOS DOCTISSIMI AC DISERTISSIMI, QVAE AD NOSTRAM AETATEM PERVENERUNT, OMNIA, NIMIRUM: [в гравированной на меди многофигурной рамке:] DE ANTIQVITA TIBVS IVDAICIS LIBRI XX, QVIBVS IN FINE *LOCO APPENDICIS VITA IOSEPHI PER IPSVM* conscripta, est adiecta: *De bello Iudaico Libri VII. ex collatione Graecorum Codicum accuratè castigati: Contra Apionem Libri II. pro corruptissimis antea, iam ex Graeco it idem non solùm emendati, sed etiam suppleti, ac integritati pristinae restituti: De imperio rationis, siue de Macchabaeis Liber vnus, denuò recognitus; Antehac à Graecae linguae peritissimo, ac historiarum studiosissimo viro in Latinum sermonem translata, [et] ad exemplum Graeci Codicis accuratè distincta. NVNC VERO SVMMA CVM DILIGENTIA CHRONOLOGIA caput vnuscuusque folij, cùm veterum tum recentiorum Scriptorum Commentarijs, cumq̃: scholijs becessarijs, per doctum quendam virum in communem Rei literariae vtilitatem recens concinnata. CVM FIGVRIS ET INDICE LOCVPLETISSIMO. FRANCOFORTI. M.D.LXXX. OMNIA QVAM ABSOLVTISSIME HAC EDITIONE EMENDATA, ET A mendis, quibus scatebant plurimus repurgata.” 2°. - РГАДА, Ф.1251, БМСТ/ин., No 492(3263). По “Росписи” Филарета: “71. Иозефусъ Юдеусъ”. Его же рукой на обороте верхней крышки пергаменного переплета записано: “*Ἰωσέφους Ἰουδαίου | ростовскаго архіереа димитріа*”. Книга замечательна и по владельческим записям. Прежде всего, здесь имеется вкладная запись на польском языке: “[Wykonywaiąc ostatnią wolą Świętey pamięci Je[g]o M(o)sci Oycy Metropolity Kijowskiego Halickie[g]o || y wszystkiey Rusi Władyki Włodzimierzskie[g]o y Brzeskie[g]o Pana Oycy naszego miłe[g]o || te księgi Monasterowi Wilenskiemu. S. Troycy. oddaiemy My] Jan y Piotr Pocieiowie, || z tą Condicią żeby z te[g]o Monastira || oddalane y na zadne insze miesce przenieszene nie byly. || Jan y Piotr Pocieiowie | MPP. [manu propria].” (Л.а2-а4, С.1-7; начальные слова записи, здесь взятые в фигурные скобки, повторяются дважды, причем с орфографическими разночтениями, которые здесь подчеркнуты)³¹.*

Униатский митрополит Киевский и епископ Владимирский (на Волыни) и Брестский Ипатий (в миру - Адам) Поцей скончался 18 июля 1613 г. По его завещанию сыновья Иоанн и Петр вложили книгу в Виленский Троицкий монастырь. А дальнейшая судьба книги

сложилась таковым образом, что потом она принадлежала Нежинскому протопопу Максиму Филимоновичу (запись на титульном листе над рамкой: “Ex libris indigni | Maximi Philimonowicz | Praesbiteris Nezynensis”). Рядом рукой св. Димитрия Ростовского приписано: “quondam | fuit”. От Максима (быть может, через посредство Киево-Печерского монаха Кирилла Филимоновича)³² книга перешла к Силуану Озерскому (в середине титульного листа, по обеим сторонам предпоследней строки названия есть подпись: “Syluanis | Oziersky”; вероятно, это иеромонах Киево-Печерской Лавры). От умершего в 1697 г. Силуана книга попала к известному проповеднику, тоже Киево-Печерскому иеромонаху Елисею Завадовскому (“Ex Libris Elisej Zawadowski, emptus apud Patrem Syluanum Ozierski. Anno 1697”. Л.а2, вверху)³³. От Елисея 10 июля 1700 г. книгу получил Новгород-Северский архимандрит Димитрий Савич: “+ An(n): D(omi)ni 1700. Julij 10. | Iste liber ex monasterio Peczariensi | à R(evere)ndissimo Patre Elisaeo Zawadowskj | dono missis est mihi Demetrio Sauicz | indigno Archimandritae Nouogrodensi in Seueria. | mp [manu propria]”. (Автограф на обороте верхнего форзаца). Ниже его же рукой сделана указательная запись: “NB De CHristo testimoniu(m) fol: 522”. Соответственно и в тексте есть киноварные подчеркивания: “Jesus vir sapiens” и “<Jesus Christus à Pilato crucifixus. An. mu(n)di 3996 A nato Christo 34>”. (С.522)³⁴. Далее находится еще одно свидетельство внимательнейшего чтения текста в первой главе VI книги (“De triplici seditione apud Hierosolymam. <An. mu(n)di 4034 A nato Christo 72.>”), где киноварью исправлена опечатка в слове “Iustit<i>ae” (с.789). На с.791-762 чернильные кляксы; в начале XVII главы VII книги приписки киноварью, незнакомым почерком: “Captiuos. [зачеркнуто ошибочное “97007” и выше надписано:] 97000 | Mortuus vero | 1100000 | [под чертой два слова неразборч.]” (С. 847); ниже, в начале главы XXIV приписка киноварью и тем же почерком: “Flûmis Sabatinis.” (С.854). Других помет читателей в книге не замечено.

Таким образом, благодаря очередной архивной находке появляется возможность без тени сомнения установить автора сокращенного русского переложения “Истории о разорении святого града Иерусалима”, основанного на трех последних книгах латинского перевода “Истории Иудейской войны” Иосифа Флавия. В ноябре 1707 г.

осуществил его Андрей Бодаковский, ученик св. Димитрия (Даниила Савича) митрополита Ростовского и Ярославского (11 XII 1651 - 28 X 1709). Исходя из того, что в описанном рукописном сборнике РГАДА использовано большинство источников, бывших в собрании “книг келейных” Ростовского Архиеерея и крупнейшего “общеславянского” религиозного писателя и историка второй половины (или даже третьей четверти, если иметь в виду литературный дебют “типом” в 1677 г., когда 7 апреля в Новгород-Северской типографии архиепископа Лазаря Барановича вышла *in quattro* первая книга св. Димитрия “Чуда Пресв(а)той и Пребл(аго)сл(о)венной Дѣвы М(а)ріи”³⁵) XVII - начала XVIII вв., можно также вполне уверенно полагать, что Святитель Димитрий Ростовский мог быть инициатором и вдохновителем перевода всех указанных первоисточников в кругу своего архиерейского скриптория и “грамматической” школы, хотя кроме исследованной выше “Бодаковской” рукописи РГАДА и книг из библиотеки Святителя никаких других аргументов в пользу этой гипотезы не имеется.

Примечания

¹ Напомним, что Иосиф бен Маттафия был в плену у римлян, но римский полководец Веспасиан, провозглашенный тогда императором, освободил его в награду за предсказание счастливой судьбы. Тогда то, по обычаю римских вольноотпущенников, Иосиф и присоединил к своему имени родовое имя Веспасиана. Вместе с сыном императора Титом, у которого Иосиф служил советником и переводчиком, он был отправлен для покорения взбунтовавшейся Иудеи, и во всех синагогах имя изменника было предано проклятию.

² Особенным совершенством и полнотой картины эпохи, описанной у Иосифа Флавия, отличается историческая монография, приуроченная к 1900-й годовщине восстания Евреев против Римлян, закончившегося, как известно, утратой Земли Обетованной: Witold Dzięcioł. Józef Flawiusz Historyk Żydowski. London [1966]. Автор книги предложил новое прочтение истории и особенно акцентировал этнические и духовные связи между христианскими народами и народом еврейским.

³ Из неопубликованного комментария и первого польского перевода слов св. Иоанна Златоуста против Иудеев, осуществляемого Яном Илюком. Ср. отличающийся неточностями русский перевод в издании: Творения св. Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго, в русском переводе, т. I, кн. 2. СПб., 1898, с. 706-709. Ср.: J. Iluk. Jan Chryzostom - adwersarz Żydów. IN: Tematy. Księga Jubileuszowa w 70. Rocznice Urodzin Profesora Leszka Moszyńskiego. Gdańsk 1998, с. 330-348. Ученый перевел и опубликовал также трактат “Adversus Iudaeos” св. Августина Иппонского (354-430): [Св. Августин Иппонский], Traktat przeciwko Żydom (tłum. Jan Iluk). IN: Między Wileńszczyzną a Prusami. Polityka. Społeczeństwo. Kultura (XIII-XX w.) Księga Pamiątkowa poświęcona Jubileuszowi 50. lecia pracy naukowej i 75. lecia urodzin prof. *Wacława Odyńca*. Gdańsk 1998, с. 47-60.

⁴ Н.А. Мещерский. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.-Л., 1958, с. 37. См. также новейший анализ этого исследования в контексте польских

исследований и переводов "Истории Иудейской войны" в статье: H. Wątróbska. Staroruska "Wojna Żydowska" w Polsce. Pięćsetna rocznica najstarszego druku cyrylskiego z Krakowskiej oficyny Sz wajpolda Fiola (1491). IN: Materiały trzeciej Gdańskiej sesji Cyrylometodejskiej 17 I 1991. Gdańsk, 1994, s. 31-40. О вставках из Иосифа Флавия в тексте Хронографа см.: О.В.Творогов. Древнерусские хронографы. Л., 1975, с.186; Б.М.Клосс. Никоновский свод и русские летописи XVI-XVII веков. М., 1980, с.160-163, 208-209, 267.

⁵ Здесь ученый ссылается на свое более раннее исследование: "Рыдание" Иоанна Евгеника и его древнерусский перевод. IN: Византийский временник, т. VII. М.-Л., 1953, с. 80.

⁶ См.: М.Н.Сперанский. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453 г.) в русской письменности XVI - XVII веков. IN: ТОДРЛ, т. XII. М.-Л., 1956, с. 189. Между прочим, ученый указывает, что к изданию "Истории" 1713 г. восходит болгарский текст повести XVIII в. См.: М.Н.Сперанский. Повесть о взятии Царьграда турками в "Скифской истории" А.Лызлова. (Из истории русско-польско-болгарских связей на рубеже XVII-XVIII вв.) IN: Из истории русско-славянских литературных связей. М., 1960, с.223-224.

⁷ Н.А.Мещерский. История иудейской войны [...]. Op. cit., с. 163.

⁸ Г.Н.Моисеева. Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л., 1980, с.40.

⁹ См.: М.Н.Сперанский. Повесть о взятии Царьграда турками в "Скифской истории" А.Лызлова, ук. соч., с.211-224.

¹⁰ Г.Н.Моисеева, ук. соч., с.40-41. См. также: В.Н.Перетц. Историко-литературные исследования и материалы, т. III. СПб., 1902, с.126-155, 246-250; 255-269; Г.Н.Моисеева. "История Царьградская" Иоганна Вернера Паузе - неизвестное сочинение начала XVIII в. IN: Культурное наследие Древней Руси. (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976, с.205-210; М.В.Мелихов. Повесть Нестора Искандера и исторические источники о взятии Царьграда турками в 1453 г. IN: Древнерусская литература. Источниковедение. Сб. науч. трудов под ред. Д.С. Лихачева. Л., 1984, с.84-96.

¹¹ [А.М.Панченко, Г.Н.Моисеева]. Новые идеологические и художественные явления литературной жизни первой четверти XVIII века. IN: История русской литературы, т. I. Древнерусская литература. Литература XVIII века. Редакторы Д.С.Лихачев и Г.П.Макогоненко. Л., 1980, глава 7-я, с.425. - Разрядка наша.

¹² Софроний Попович, архимандрит Валевский, кстати, переписал это издание "во граду Ужице, август 15-го 1754" для митрополита Валевского Паисия Димитриевича. См.: Боню Ст. Ангелов. Иосиф Флавий в южнославянских литературах. IN: ТОДРЛ, т. XIX. Русская литература XI-XVII веков среди славянских литератур. М.-Л., 1963, с. 259-260.

¹³ См.: В.С.Сопииков. Опыт российской библиографии. Редакция, примечания, дополнения и указатель В.Н.Рогожина. Часть III. СПб., 1904, No.No. 4843-4851, с. 103-104; Т.А.Быкова, М.М.Гуревич. Описание изданий гражданской печати. 1708 - январь 1725 г. М.-Л., 1955, No. 70, с. 138, 142; No. 200, с. 190-191; No. 732, с. 406-407. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725-1800. Т. I. М., 1962, No.No. 2712-2720, с. 412-413. Ср.: А.И.Соболевский. Переводная литература Московской Руси XIV-XVII веков. СПб., 1903, с.96-97.

¹⁴ См.: Иерусалим в русской культуре. Сост. А.Баталов, А.Лидов. М., 1994. Сборник преимущественно содержит работы историков искусствоведения.

¹⁵ См.: История русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век. Т. I. Проза. СПб., 1995. Глава 2. Первая четверть XVIII века: эпоха Петра I. (С.И.Николаев), с.83. На архивном листе использования рукописи фамилия ученого не фигурирует. Рукопись впервые введена в научный оборот в моей докт. дисс.: Литературно-богословское наследие Святытеля Димитрия Ростовского: восприятие иезуитской науки XVI-XVII вв. Москва,

Филологический факультет МГУ, 1994, с.61. Об этом же см.: Е.В.Жигулин. Художественное своеобразие театра Димитрия Ростовского. Автореферат канд. дисс. М., 1995, с.13-14.

¹⁶ Здесь и далее во всех цитатах из рукописей полностью сохраняется орфография оригиналов, при чем титлы раскрываются в круглых скобках, выносные буквы и "ерки" печатаются курсивом, киноварные буквы и наименования выделяются жирным шрифтом, а все исправления, уточнения и прочие конъектуры заключаются в квадратные скобки; в угловых скобках печатаются маргиналии и надстрочные надписания. Разночтения, мешающие восприятию не публиковавшихся ранее рукописных источников, приводятся в литерных примечаниях.

¹⁷ См. подробнее: А.А.Круминг. Первые русские переводы Корана, выполненные при Петре Великом. IN: Архив русской истории. М., 1994, No. 5, с.227-249.

^a В рукописи зачеркнуто киноварью.

^b В рукописи исправлено по тексту: **Веспасіанъ**.

^c Исправлено по тексту: **Їудеи**.

^d Испр. по тексту: **покарятися**.

^e Испр. по тексту: **Тита**.

^f Испр. по тексту: **Тить**.

^g Испр. по тексту: **съ**.

^h Испр. по тексту: **пойде**.

ⁱ "Г" вставлено справщиком между буквами.

^j Подчеркн. киноварью и выше надписано: **поприщъ**.

^k Слово выделено крестиками над строкой и на наружном поле.

^l Испр. по тексту: **сѣдше**.

¹⁸ См.: OPERA IOSEPHI VIRI INTER IVDAEOS DOCTISSIMI AC DISERTISSIMI, QVAE AD NOSTRAM AETATEM PERVERVNT, OMNIA, [...]. FRANCOFORTI. M.D.LXXX. 2°. - РГАДА, Ф.1251, БМСТ/ин., No. 492(3263). Подробное описание этого уникального экземпляра из библиотеки св. Димитрия Ростовского предлагается ниже.

¹⁹ См. в связи с этим знаменитое "Письмо к детям", ученикам ростовской школы; автограф св. Димитрия Ростовского. Нач. XVIII в. 4° (21 x 16,5см): "[...] Того ради поставляю над вами Сенѣора | Г(о)с(по)д(и)на Андреа Юревича, чтобъ васъ мунштровал | какъ циганскихъ лошадей. а вы ему будте покорни, послушливы. а кто будет противен | той пожалованъ будет плѣтью. | Арх: Димитрій[.]” Ярославский Музей-Заповедник - 15470/Р-718, инв.№ 15470. Первая публикация: Арх. Дмитрий. Педагогическая мера св. Димитрия Ростовского к обузданию своеволия школьников. IN: "Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете", кн. 2. М., 1883 (апрель-июнь), с.17-18.

²⁰ См.: [И.А.Шляпкин]. Св. Димитрий Ростовский и его время (1651-1709 г). Изследование И.А.Шляпкина. ("Записки Историко-Филологического Факультета Императорскаго С.-Петербургскаго Университета", часть XXIV). Санкт-петербург 1891, с. 339, 350.

²¹ Там же, с. 319. Курсив наш.

²² См.: Ф.Я.Никольский. Ростовское училище при св. Димитрии митрополите [по рукописям и дневникам одного из воспитанников училища в Ростовском семействе Вознесенских]. IN: Ярославские Епархиальные Ведомости, часть неоффиц. Ярославль, 1863, No. 26, с. 253, No. 29, с. 289-290 (письмо А.Ю.Бодаковского к школьному другу Леонтию Федоровичу Благовещенскому датировано 24 X 1709 г.); А.Юрьевский. Драгоценные автографы. IN: Тобольское церковное древлехранилище, вып. 1. Тобольск, 1902, с. 32.

^a Над именем мелко приписано рукой справщика, киноварью: "малы[ми] літер[ми]". Двлее зачеркуто: "**Й**, султáнъ турешкін."

- ^b Выделенный[*] фрагмент подчеркнут киноварью.
- ^c Слово зачеркнуто киноварью, выше надписано: **султань**.
- ^d Маргинальное уточнение справщика.
- ^e Вставлено над строкой.
- ^f Испр. по тексту: соделавъ.
- ^g Надписано над строкой.
- ^h Испр. по тексту: **недокончаную**.
- ⁱ Испр. по тексту: **юже**.
- ^j Выделенные [*] слова зачеркнуты киноварью и рядом вставлен предлог **съ**.
- ^k Испр. над строкой: Караман<й>скія.
- ²³ См.: М.Н.Сперанский. Повесть о взятии Царьграда турками в "Скифской истории" А.Лызлова, ук. соч. с. 211-224. См. также работы Е.В.Чистяковой: Русский историк А.И.Лызлов и его книга "Скифская история". IN: Вестник истории мировой культуры. М., 1961, No. 1, с. 117-121; "Скифская история" А.И.Лызлова и вопросы востоковедения. IN: Очерки из истории русского востоковедения, т. VI. М., 1963, с. 3-88; "Скифская история" А.И.Лызлова и труды польских историков XVI-XVII вв. IN: ТОДРЛ, т.XIX. М.-Л., 1963, с. 348-357.
- ²⁴ Исправлено нами: в рукописи "лѣтъ".
- ²⁵ OPUS CHRONOLOGICUM, Ex autoritate potissimum SACRAE SCRIPTURAE [et] HISTORICORUM FIDE DIGNISSIMORUM, Ad motum Luminum coelestium, tempora [et] annos distingventium, secundum characteres Chronologicos contextum, trecentis ferè Eclipsibus annotatis confirmatum, [et] deductum usque ad nostra tempora. *Cui praemissa est ISAGOGE CHRONOLOGICA, In qua[m] Cum Tempus Astronomicum de numerandis motibus Luminum coelestium, [et] eorundem Eclipsibus; tum diversae diversorum in omnibus Epochis annorum quantitates [et] formae dilicidè explicantur, characteres infallibiles ostenduntur, [et] quid in unaquaque Epocha verum falsumve sit, ex veris fundamentis Chronologicis apertè demonstratur; Studio [et] operà SETHI CALVISI EDITIO TERTIA Multis in locis emendata, [et] ad praesentem 1629. usque annum continuata. Adjectus est in fine Index Personarum [et] Rerum gestarum uberrimus.* FRANCOFURTI *Impensis JOHANNIS THYMII Biblioplae*, Anno M.DC.XXIX. Большая 4° (18 x 23,7см). Экз. Гданьской Библиотеки ПАН (далее: ГБ ПАН): Lb 196.3. С.1112.2.
- ²⁶ Имеется в виду, несомненно, книга швейцарского историка Иоганна Людовика Готтофреда (Johannes Ludovicus Gothofredus vel Godofredus, † ок. 1634/37) *Archontologia Cosmica seu imperiorum, regnorum principatum publicarum omnium commentarii*, третье издание которой вышло во Франкфурт, в 1646 г. (in F°). (Jöcher, II(1750),1093); 1649, in F°. Av. fig. p. Merian (Graesse, III(1922), с.122.2). Ср. также: Estr., XVII(1899), 293.2-294.1 (*Neuwe Archontologia Cosmica, das ist Beschreibung [...], und verlegt von Matthaeo Merian. Franckfurt am Mayn, M.DC.XXXVIII; 2°*); Estr., XX(1905), XIX.2 (*Archontologia [...]. Ed. II (2 vol.). Francofurt 1649 [!]. F°: Vermehrte archontologia cismica [...], ibidem 1695, F°*). К сожалению, в богатейшем собрании старопечатных книг ГБ ПАН эти издания отсутствуют. В доступном нам немецкоязычном издании (JO. LUDOVICI GOTTEFRIDI Historische CHRONICA, Oder Beschreibung der Fürnehmsten Geschichten, so sich von Anfang der Welt, bisz auffvnserer Zaiten zugetragen: [...]. Durch Matthaeum Merianum. Franckfurt am Mayn, M.DC.XXXII; 2°) (äidčññ : " <Constantinopel erbawet. [A.Ch.] 329.> Da er aber die herzliche Situation der Statt Byzantz in Thracia betrachtete, vergieng jhm der Lust zu Troja, liesz alle Arbeiter dahin kommen, vnd fieng an new Kom oder Constantinopel zubawen. [...]". (S.388.2) И далее: "Im Jahr 1453. ist die Statt Constantinopel vom Türckichen König Mahomet dem II. mit dem Sturm gewonnen wurden, davon wir heritach in den Türkichen Geschichten weiter sagen wollen." (S.696.1). Цит. экз. ГБ ПАН: Ма 2064. 4°. Главную хранителю Гданьской Библиотеки ПАН магистру Яну Михалу Кшеминьскому выражаем самую искреннюю благодарность за помощь в идентификации этих изданий.

- ^a Зачеркуто слово “помышленіе” и над строкой надписано “мысли”.
- ^b Первоначально: бл(а)гое здати; исправлено по тексту: “еже” над строкой.
- ^c Зачеркнуто: ф.
- ^d Зачеркнуто: съ пяти.
- ^e Первоначально: конскага ѿ.
- ^f Первоначально: ристанищи; исправлено по тексту.
- ^g Первоначальный вариант: собравшимся.
- ^h Зачеркнуто: Б(о)гу разгнѣвъ бысть.
- ⁱ Зачеркнуто киноварью: х.
- ²⁷ OPVS CHRONOGRAPHICVM ORBIS VNIVERSI A MVNDI EXORDIO VSQVE AD ANNUM M.DC.XI. Continens HISTORIAM, ICONES, ET ELOGIA, SVMMORVM PONTIFICVM, IMPERATORVM, REGVM, AC VIRORVM ILLVSTRVM; *in duos Tomos diuisum*. Prior Auctore PETRO OPMEERO AMSTELRODAMO BATAVO à condito Orbe ad suam vsq[ue] aetatem hono publico à PETRO FIL. euulgatus. [Рядом приписка Иоганна Упхагена: “Edit. admodum rara. conf. Bauer Bibl. L.R.J.I. p.78”] Posterior Auctore LAVRENTIO BEYERLINCK CIVE ET CANONICO ANTVERPIANO. [В виньетке:] ANTVERPIAE ex Typographeio HIERONYMI VERDVSSII M.D.CXI. 2°. Экз. ГБ ПАН, Uph. F. 331. C.232.1.E.-2.B.
- ²⁸ См. приложение к работе: L.A.Jankowska. “Latopis celijny” św. Dymitra Rostowskiego wobec biblijnej historiografii protestanckiej (“Chronologia” Jana Funcka i inne źródła). IN: Biblia w literaturze i folklorze narodów wschodniosłowiańskich. (“Roczniki Humanistyczne Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, t. XLIV, zesz. 7). Lublin 1996 (*de facto* 1998), с.7-34, особенно же с.32-33.
- ^a На верхнем поле с подчеркнутым киноварью указанием “Придать” приписано уточнение: “+ изчисляет при Іерусалимѣ погибших Іудеѡвъ сице.”
- ^b На наружном поле, напротив помеченной киноварным крестиком цифры киноварная, стершаяся по краю приписка справщика, отделенная от текста киноварной чертой: “+ [Т]ри ми[ли]ѡна шесть [с]ѡтъ [т]ысящъ”.
- ^c Над строкой: “+ по десяти тысящъ.”
- ^d Цифра подчерк. киноварью; над строкой приписка справщика: “по шестидесяти тысящи”.
- ^e Цифры подчеркнуты киноварью; над строкой киноварная же приписка: “сто пятнадесяти шістьсотъ тысящъ”.
- ^f Первоначально подчеркнута чернилами, а над строкой приписано слово “тайниках”; потом и подчеркивание, и приписка зачеркнуты киноварью.
- ²⁹ JOHANNIS-HENRICI ALSTEDII THESAURUS CHRONOLIGIAE IN QUO Universa temporum [et] historiarum series in omni vitae genere ita ponitur ob oculos, ut fundamenta Chronologiae ex S.literis [et] calculo astronomico eruantur, [et] deinceps tituli homogenei in certas classes memoriae causà digerantur. *Editio tertia limata, [et] aucta*. Herbornaе Nassoviorum. Anno M.DC.XXXVII. 4°. Экз. ГБ ПАН, Lb 214. C.298.
- ³⁰ См. подробнее: L.A.Jankowska. “Latopis celijny” św. Dymitra Rostowskiego wobec biblijnej historiografii protestanckiej (“Chronologia” Jana Funcka i inne źródła). Op. cit., с.32-33.
- ³¹ Такая же запись, с небольшими литературными разночтениями, имеется в IV и в VI томах издания картезианца Лаврентия Сурия: “De probatis Sanctorum historiis, partim et tomis Aloysii Lipomani, doctissimi Episcopi, partim etiam ex egregiis manuscriptis codi- cibvs, quarvm permultae antehac nunquam in licem prodidiere, optima fide collectis, [et] nunc recens reognitis, atque aliquot Vitarum accessione auctis per F.[ratrem] Laurentium Surium Carthusianum. [Tomus I-VII]. Coloniae Agrippinae. Apud Geruinum Calenum [et] haeredes Qentelios Anno M.D.LXXXVI [- M.D.LXXXVI]. [1576-1586]. Cum priuilegio Pii V. Pontificis Maximi, [et] Caesariae Maiestatis

in decennium.” 2°. В “Росписи” Филарета: “Сурия, книг 7 [7]. 19. Сурия, том А [1] [...] 25. Сурия, том 7 [7]”. - РГАДА, К.1251, БМСТ/ин., No.No. 486-490(3261). Нет III и VII томов, хотя они числятся в “Описи” БМСТ 1888 г. (Т. I. Л.149об.). В IV томе, между С.406 и С.407, вложена в качестве закладки сложенная по вертикали половина листа (10,4 x 32,5 см) с черновым автографом из “Розыска о раскольнической Брынской вере” (Ч. I, глава 12): “начатаж прежде *от* нѣкоего Петра прозиваемого Фуллона [зачеркнуто: и Киа] и Кнафеа а лжепатриарха Антиохійскаго, дерзнуваго [зачеркнуто: к]”.

³² Предположение это основано на содержании владельческих записей на томах труда Лаврентия Сурия, где на оборотах верхних крышек переплета читается: “Ta księga nabyta do Monastera Pieczarskie[g]o | od W: O: Cyrilla Philimonowicza” (т. II, IV, V <без имени>, VI <“Оуца”>: на титульном листе т. I: “Ex libris Monasterij Vilnensis Sanctissimae Trinitatis Religiosorum ord. D[.] Basilij Magni.”; на тит. листе т. III: “Ex libris indigni Maximi Philimonowicz [...]”; на тит. листе т. VI: “Monasterij Vilne(n). S(anctissi)mae Trinitatis Patrum Basilisnorum Ritus Graeci”. - РГАДА, Ф.1251, БМСТ/ин., No.No. 487-490/3261.

³³ В марте 1690 г. Елисей Завадовский ездил из Киево-Печерской Лавры в Москву с письмом митрополита Варлаама Ясинского к патриарху Иоакиму по поводу первой “тримесечной” “Книги Житий Святых” и с просьбой “дозволить продолжать печатание миней”. Он же хлопотал “по делу об униатском епископе [Иосифе, епископе Львовском] Шумлянском”. И.А.Шляпкин, ук. соч., с.237-238.

³⁴ О знаменитом “Testimonium Flavianum”, свидетельстве еврейского историка-фарисея, представившего исторический образ Христа, подтверждающий описания святых Евангелистов, см. главу “Przyjście Chrystusa Paпа” в монографии: W.Dzięcioł, op. cit., с.54-80, 175-180. Но ср. например: М.Д.Муретов. К критике свидетельства Иосифа Флавия о Христе. IN: Богословский Вестник. М., 1903 (сентябрь), с.77-87.

³⁵ Ср.: М.А.Федотова. Туптало Димитрий [...]. IN: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.) Ч. 1. А-З. СПб., 1992, с.259; Т.Н.Каменева. Черниговская типография, ее деятельность и издания. IN: “Труды Государственной библиотеки СССР им. В.И.Ленина, т. III. М., 1959, с.243 и [А.А.Гусева, И.М.Полонская]. Украинские книги кирилловской печати XVI-XVII вв.: Каталог изданий, хранящихся в Государственной библиотеке СССР им. В.И.Ленина. Вып. 2, ч. 2. Львовские, новгород-северские, черниговские, уневские издания второй половины XVII в. Сост. А.А.Гусева, И.М.Полонская. М., 1990, No. 202, с.17.2; А.А.Круминг. Первая книга святого Димитрия Ростовского - “Чуда Пресвятой и Преподобной Девы Марии” (1677). М. (в печати).

Тема и образ Иерусалима в русской литературе XX века: текст как “палимпсест”

В рассказе Л.Лунца “Ненормальное явление” (1920) милиционер спрашивает у ограбленного героя его фамилию:

- А как вас звать, товарищ?
- Ерозалимский, советский служащий!
- Как, как?
- Ерозалимский, советский служащий.

Милиционер не может взять в толк, как советский служащий может носить такую странную фамилию. Через несколько страниц писатель вновь возвращается к блюстителю порядка, который все еще не успокоился: “Ерозалимский! Ерозалимский! Ведь вот бывают фамилии! Не понять милиционеру, откуда такие фамилии берутся. Ерозалимский! Ненормальное явление”¹.

Кого-то тема, вынесенная в заглавие статьи, может, вероятно, смутить, как лунцевского милиционера: неужто и в самом деле русская литература XX века (а мы к тому же намерены в основном коснуться ее после-революционной истории, где среди анафемизированных имен Иерусалиму принадлежит далеко не последнее место), исключая, разумеется, всем известный роман Булгакова, избрала этот город в качестве одного из своих палимпсестов, на который наносила актуальные для нее письма.

Понятие “иерусалимский текст” (шире — “палестинский текст”), довольно точно выражающее предмет нашего исследования, включает, как всякий знаковый символ, набор семиотических клише и

культурных функций, анализ которых на материале русской литературы XX века, как следует, еще не проводился. Между тем события мировой истории — реальные или мифологические, этим понятием объединенные, входят в парадигму общечеловеческого бытия, приверженность которому или, наоборот, отпадение от которого того или иного народа, общества, социальной системы и пр., выполняют роль весьма тонкой духовно-гуманистической экспертизы. В этой связи рассмотрение ценностного статуса Иерусалима как богоизбранного города опирается на древнюю традицию, трансформировавшую конкретный топографический полис в своеобразную духовную систему (не только Иерусалим дольный, но и Иерусалим горный), вошедшую сакральной темой в конфессиональное сознание (иудаизм, христианство, ислам), разнообразно воплотившуюся в искусстве, философии (“От Афин к Иерусалиму” Л.Шестова например), социальных учениях (Новый Иерусалим сен-симонистов), фольклоре, преображенную из ритуального речения (“В будущем году в Иерусалиме!”) в идеологию и одно из крупнейших социально-политических движений, зародившихся в последней трети XIX века — сионизм. При этом понятие “иерусалимский текст” имеет отношение не к одной какой-то цивилизации, культуре, языку, народу, а выступает как полисемантическое образование общечеловеческого содержания. В виду непомерности задачи, мы, разумеется, не станем рассматривать в данной статье “иерусалимский текст” во всем объеме его виртуальных или имплицитных сопряжений с русской литературой XX века, а выделим лишь несколько аспектов, заслуживающих, как представляется, известного внимания.

Одно из коренных свойств “иерусалимского текста” в новой истории — функционирование его как “палимпсеста”, пратекстами которого являются Библия, апокрифические предания, духовные стихи, литература пилигримов и пр. Сама его знаковая сакральность, создающая эффект некой двойственности, когда более поздний текст пишется как бы поверх древнего текста, о котором он хранит ясную память, вполне, как правило, конструктивна, что проявляется не только на макроуровне текстовой семантики — концепционно-тематического диалога, но и на разного рода микроуровнях (образные параллели, широкая общая тяга к легко объяснимой цитатной стилистике, разумея под таковой, среди прочего, разнообразные формы ориентальной экс-

прессии, экзотическую стилизацию и пр.). Выражаясь несколько метафорически, “иерусалимский палимпсест”, по крайней мере в светской литературе XIX и XX вв., заражен своего рода “беккеровским синдромом” – тенденцией к путеводной ориентации в библейских пространствах и идентификации тех или иных сакральных топосов. Сама мысль, что по этим овечьим тропам ступала нога царя Давида, что эти руины освящены первосвященниками времен Соломонова Храма, что на этих пыльных могильных плитах произойдет когда-нибудь мистерия Страшного Суда, что эти молчаливые камни хранят в веках телесное тепло Христа (продолжать данный ряд, понятно, можно бесконечно), содержит в своем составе мифологическую концентрацию такой густоты и силы, что идея “палимпсеста” (памяти, диалога, цитаты, разнообразных аллюзий) возникает в культурном сознании почти автоматически, и зачастую не как литературный прием, а как объективное свойство *couleur locale*.

Как всякое заострение, приведенное также страдает гиперболизмом и условностью, но, если подняться над буквализмом сказанного, основной пафос нашего отправного утверждения в общем-то прост: “иерусалимский текст” традиционно складывался в русской литературе (и не только, безусловно, в русской) как палимпсест, влекущий к параллелям, ауканьям и переключкам, обладающий магнетической силой вызывать подобия как по ту, так и по эту сторону временного вектора – в древности и современности. Примерам этому несть числа. Чтобы не задерживаться на них слишком долго, поскольку иллюстрируемый тезис и без того выглядит достаточно очевидным, выберем наугад несколько.

П.А.Вяземский “Палестина” (1850):

Вот под сенью палаток
Быт пустынных племен;
Женский склад – отпечаток
Первобытных времен.
Вот библейского века
Верный сколок: точь-в-точь
Молодая Ревекка,
Вафуилова дочь².

Пример из поэзии начала XX века. С.Маршак (“Из Сионид”, 1907):

А назавтра, на рассвете
 Выйдет с песней дочь народа
 Собирать цветы в долине,
 Где блуждала Суламифь...
 Подойдет она к обрыву,
 Поглядит с улыбкой в воду —
 И знакомому виденью
 Засмеется Иордан³.

Еще более поздний пример (очерк Косты Тодорова “Палестина”, 1942): “Разве этот пастух с орлиным профилем, худым, смуглым лицом и черными блестящими глазами не похож на Давида?

Разве высокая, стройная девушка с корзиной фруктов на голове не могла бы быть Юдифью?”⁴.

Даже если мы говорим о русских поэтах, по преимуществу евреях по происхождению, для кого сионизм не являлся ни исповедуемой формой идеологии, ни тем более основой мировоззрения, в их обращении к “иерусалимскому тексту” (мы ведем, естественно, речь о первой четверти XX века, поскольку поднимать эту тему в отношении более поздних времен почти не приходится) сказывается сильная, своего рода интимная тяга. Образ *обетованной земли* моделируется как материнский топос, в котором происходит хотя и метафизическое, но истинное рождение лирического “я”. Сошлемся, к примеру, на художественный опыт К.Липскерова, никогда Палестину не видевшего, но обостренно ощущавшего ее как прапамять и творческий сон и отождествлявшего ее ландшафт со среднеазиатским, среди которого он долгое время жил:

Закрыв глаза, я снова различаю:
 Колючий куст... и небо... и песок.
 И, как верблюд к назначенному краю,
 Проходит сон на розовый восток.

О вздох пустынь! Дыханье огневое!
 О, смутный звон, слышанный в тиши!

Не здесь ли мной изведано былое
Скитальчество кочующий души?

Не здесь ли шел я с матерью однажды,
Под тем кустом я не лежал ли встарь;
И на песок, поникшая от жажды,
Не обо мне ли плакала Агарь?⁵

(По поводу последней строфы заметим в скобках, что вовсе не законная Авраимова жена Сарра, а именно отвергнутая патриархом Агарь, родившая ему сына Исмаила, который, по преданию, стал прародителем 12 колен Аравийских, пользуется особым расположением в русской поэзии. Здесь, как сказали бы немцы, *ist ein Dichter am Werke*, замешан поэт: изгнание Агарь интерпретируется как драма отвергнутого чувства, см. “Агарь” С.Парнок, стихотворение которое любил М.Волошин⁶; для М.Цветаевой “Сарра – заповедь”, “Агарь – сердце” [сте “По загарам топор и плуг”, 1922]; Д.Кнут в горячке любого соития называет Сарру Агарью [сте “Сарра, мой мед”, сб. “Моих тысячелетий”, 1925] и др.).

Особого интереса, однако, заслуживают не эти достаточно представимые попытки нанизывания разных времен на единую метафору “иерусалимского текста”, а некая область русской литературы, совершенно, кстати сказать, неописанная, где оппозиция ‘Иерусалим (Палестина)-Россия’ выступала драматической формой национального самоопределения поэта (в меньшей мере это коснулось прозы, хотя не коснуться полностью не могло), включая – как ключевую, я бы сказал даже экзистенциальную тему – самоопределение творческое. Разрыв художественного сознания между двумя мирами – местом фактического рождения и обитания (Россия), и прародиной (Палестина), – одна из самых острых и амбивалентных парадигм русской литературы, написанной этническими евреями. Сошлемся на несколько примеров, представляющихся достаточно выразительными.

М.Ройзман, поэт-имажинист, близкий приятель С.Есенина, издает в 1925 г. сборник стихов “Пальма”, общий замысел которого можно было бы выразить строчками, принадлежащими русскому поэту-эмигранту и одновременно крупному американскому биофизику Евгению Раичу (наст. имя: Евгений Исаакович Рабинович):

Двух родин беглецы, в чужбину из чужбины,
 Как древле Агасфер, гонимые судьбой!
 Нам помнить суждено и солнце Палестины,
 И ночи белые над светлою Невой⁷.

Примечательно, что М.Ройзман соединяет с “иерусалимским текстом” образы, лежащие в сокровенных глубинах русской национальной лирики (прежде всего имеется в виду Есенин).

Ах, поймешь ли, моя голубая,
 Отчего так рябины шуршат,
 И такими глотками *хлебают*
Молоко полевое душа⁸.

Не говоря об общем есенинском колорите (“моя голубая”, “рябины”), “молоко полевое” — это прямая цитата из драматической поэмы русского поэта “Пугачев”, где в одном из своих первых монологов главный герой спрашивает у Сторожа: “Как живет здесь мудрый ваш мужик? Так же ль он в полях своих прилежно *Цедит молоко соломенное ржи?*”⁹.

Во 2-й строфе на этом, удостоверенном есенинской цитатой фоне возникает некий иной колорит, который более пристал “иерусалимскому тексту”:

Отчего я храню терпеливо
 На земле иудейскую скорбь,
 Как хранят молодую оливу
 Среди горных, горячих песков.

Далее, в 3-й строфе, происходит как бы исподволь подготавливаемое столкновение двух гнездящихся в едином авторском сознании, но по существу несовместимых, полярных реальностей:

Отчего мне больней и отрадней,
 Что я правнук маонских пустынь —
 За курчавый, родной виноградник
 Принимаю чужие кусты¹⁰.

Итак, “правнук маонских пустынь”, тех самых, где Давид скрывался от Саула (см. I Цар. 23:24), укоренен не в родных пространствах, а “на некошенных русских лугах”. Полагаем, что поэтическая дилемма не сводится здесь к болезненному выбору патриотической самоидентификации (что было в общем-то не столь уж ново для русской культуры и литературы в частности), но свидетельствует о вещах более острых и катастрофических — личностном разломе сознания русского еврея, еще не испытавшего в полной мере, но предчувствующего масштаб и характер тотальной ассимиляции (что, кстати сказать, с М.Ройзманом, которого ниже мы еще коснемся, и случилось).

Позволим себе задержаться на одной детали из стихотворения М.Ройзмана, название которого — “Пальма”, дало имя всему сборнику:

Не так ливанское вино
Лилось в пасхальные корчаги
И дивы миртовым венком
Не так начальников встречали.

Любопытно, сколь прихотливо сочетается в пределах одной строфы ориентальная и древнерусская лексика: *ливанское вино* и *миртовые венки* соседствуют с *пасхальными корчагами* — так на Древней Руси называли глиняный или чугунный горшок, использовавшийся как чаша для питья. Впрочем, “корчаги”, судя по всему, не воспринимались в библейском контексте как стилистический диссонанс, ср. с опечаткой в первопубликации поэмы Саши Черного “Ной” (Альманах “Шиповник”, 1914, кн.23): “Жаром пышущий очаг жрет узлы сухих корчаг”¹¹.

В каком-то смысле “Пальме” москвича М.Ройзмана созвучен сборник стихов петербуржца-ленинградца Г.Сорокина “Галилея”, появившийся в том же 1925 г. и оставшийся, как и само имя автора, малоизвестным не только для широкого читателя, но даже для специалиста. С точки зрения интересующего нас “иерусалимского текста”, “Галилея” представляет собой явление еще более интересное, чем “Пальма”. Если М.Ройзман преодолевает simultaneity русско-еврейского двумирия клятвой на верность России — “И никогда я не покину Ни этот пурпур сентября, Ни эту синюю равнину, Где ночью

росы серебрят”¹², то Г.Сорокин, как и М.Ройзман, Палестину никогда в глаза не видевший, молится о русской земле из Иерусалима: “Вечный жид, теперь непримиримый, Я земле российской поклонюсь, И у стен слепых Иерусалима Я о ней метельной помолюсь”¹³. Эта строфа диалогизирует, и, без сомнения, по сознательной авторской воле, со знаменитыми стихами О.Мандельштама “В Петербурге мы сойдемся снова” (1920): “Мне не надо пропуска ночного, Часовых я не боюсь: За блаженное, бессмысленное слово Я в ночи советской помолюсь”¹⁴. Интертекстуальный ход Сорокина, кажется, прозрачен: в противовес Мандельштаму, предполагающему снова сойтись в Петербурге, “словно солнце мы похоронили в нем”, автор “Галилеи” имплицитно здесь еврейское пожелание “На будущий год в Иерусалиме”. Однако сорокинская контроверза на самом деле иллюзорна, и не “иерусалимский текст”, а скорее стихотворение Мандельштама по существу и служит ей “палимпсестом”. Вчитаемся, чему молится поэт “у стен слепых Иерусалима”:

Чтоб от нашей слишком сильной страсти,
Слишком острой крови, слишком черных глаз,
На Рязань, на Волгу не упасть ненастью,
Переполнившему нас.

Пусть за нашу плоть, за наши слезы,
Родине — пшеничный урожай,
В каждой травке, в листике березы
Пусть звенит медовый мир и май.

И “Пальма”, и “Галилея” созданы ассимилированными евреями, чем объясняется сам безбоязненный факт появления этих сборников. Подчеркнем, не факт издания, что в любом случае выглядело вызывающим в то время, когда сионизм как политическое движение был предан большевиками духовному и физическому остракизму, и всякое упоминание о Сионе, пусть и вполне безобидное, стало, с точки зрения господствующего официоза, непоощряемым и маложелательным. Мы сейчас говорим именно о написании этих стихов как творческом акте, в основе которого лежало вполне объяснимое желание воплотить странность судьбы и душевную раздвоенность русского еврея,

апеллировавшего к “иерусалимскому тексту”, но фактически утверждавшего свою неотъемлемость от русской земли и неизымаемость из русской культуры. Подозреваем нечто даже большее: русско-еврейский палимпсест “иерусалимского текста” был в раннюю советскую эпоху горьким прозрением духовной деформации традиционного типа еврея и, стало быть, помимо драмы внутренней раздвоенности на оси Иерусалим-Россия, мы имеем здесь художественно точно диагностированное, хотя и не вполне явно выраженное сожаление-разочарование по поводу энтропии национальных чувств и национальной жизни, ср. в рассказе Л.Лунца “Родина” (1922), эксплицирующем эту ситуацию: “В Петербурге летним вечером я с приятелем за самогоном. В соседней комнате отец мой, старый польский еврей, лысый, с седой бородой, с пейсами, молится лицом к востоку, а душа его плачет о том, что единственный сын его, последний отпрыск старинного рода, в святой канун субботы пьет самогон. И видит старый еврей синее небо Палестины, где он никогда не был, но которую он *видел, и видит, и будет видеть*. А я, не верящий в Бога, я тоже плачу, потому что я хочу и не могу увидеть далекий Иордан и синее небо, потому что я люблю город, в котором я родился, и язык, на котором я говорю, чужой язык” (выделено в тексте оригинала. — В.Х.)¹⁵.

Если не иметь в виду роман М.Булгакова “Мастер и Маргарита”, если оставить в стороне плоды сионистского творчества, за каковым, по крайней мере в сфере русской изящной словесности, значительного вклада не числится, то в отношении “иерусалимского текста” в русской литературе XX века трудно найти более сложный, драматический и противоречивый аспект — по всему: по накалу чувств, по силе человеческой искренности, по глубине обнажения сокрытых процессов душевной жизни, по цельности философского и нравственного охвата мира, наконец, нежели метания русского еврея-интеллигента между двумя родинami — трубными зовами земли обетованной и кровной связанностью с русской почвой.

В высшей степени показателен для нашей темы опыт русского поэта, еврея по происхождению, В.Парнаха. Оказавшийся во многих отношениях первопроходцем (например, он был российским пионером джаза или оригинального жанра, соединившего танец с чтением стихов), В.Парнах был в то же время одним из тех, кто испытал себя

тяжестью разрыва с русской культурой не в “предлагаемых обстоятельствах” искусства, а в самой что ни есть en réalité. В 1914 г. он отправляется в Палестину под давлением чувства, для которого упоминавшийся выше Г.Сорокин в одном из стихотворений “Галилеи” нашел следующую словесную оболочку: “Что делать мне на Невских берегах, В мятелях, бурях и туманах, Когда слеза в открывшихся глазах, Запомнивших цветенье Ханаана” (с.10). В Палестине В.Парнах столкнулся с тем, с чем впоследствии не раз придется столкнуться его собратьям по творческому цеху, в особенности если они не росли в лоне древнееврейского языка. “Ведь то, что было мне дорого — поэзия и, в частности русская поэзия, — пишет он в своих неопубликованных воспоминаниях “Пансион ‘Мобер’”, — было здесь не только не дорого, но и неизвестно многим из этих беглецов; некоторые даже не подозревали об ее существовании; в России они знали только городских и хулиганов и считали всех русских погромщиками.

Вот почему этим не обрусевшим евреям было легче, даже естественней ненавидеть Россию, тогда как мне...

Я был и здесь чужд народу, а может быть, и недостойн его”.

Полагаем, что причины исчерпанности “иерусалимского текста”, которую пережила русская литература советской эпохи, нужно искать не только в идеологии тоталитарной системы, отменившей все сакральные топосы предшествующих культур и цивилизаций, но и в самой неразрешимости проблемы русского еврейства каким-либо третьим путем, помимо очевидных двух: исхода в Палестину (и тогда отпадения от русской культуры в качестве ее деятеля) или ассимиляции, которая, даже если вообразить невозможное — свободу и легальность творческого самовыражения в условиях советской империи, едва ли могла бы дать в художественном плане что-то большее, чем то, что дала в приведенных выше примерах.

Безусловно, “иерусалимский текст” не сводим к еврейской теме (и это в русской литературе блестяще продемонстрировал М.Булгаков). Более того, представляется, что энтропия иерусалимского палимпсеста отражает реальные процессы в истории XX века, не только истории ортодоксально-атеистического большевизма, но и ненавидимого советами сионизма (недаром для молодых халуцников олицетворением идеи нового государства был не Иерусалим, а Тель-Авив), да и вообще

всей мировой истории с ее нередко пародическими и фарсовыми переосмыслениями вчерашних святынь.

Относительно исчерпанности “иерусалимского текста” в русской литературе послеоктябрьского периода как следствием идеологической конфронтации и утверждения для советского человека новой системы духовных и политических ценностей вопросов не возникает — здесь все относительно ясно: тема и образ Иерусалима, в глазах идеологов советского тоталитаризма, выступали своего рода формой эстетической контрреволюции. Когда, предположим, партийный публицист М.Кольцов в очерке “Встреча на Босфоре”, включенном в его книгу “Поражительные встречи”, рисуя суету на пароходе, отплывающем в Палестину, пишет, среди прочего, что “у одного еврея пропал бумажник с тридцатью червонцами” (прозрачная аллюзия на тридцать сребренников пояснять, кажется, не надо), а два других известных мастера этого жанра Б.Лапин и З.Хацревин в очерке “Тени “Брананцы””, также рассказывая о плавании к берегам “земли обетованной”, в одном из эпизодов замечают, что “некоторые вынули блокноты в переплетах из свиной кожи и начали описывать сионистов”, даже не зная содержания этих очерков в целом, можно, без боязни ошибиться, говорить об их антиссионистском пафосе. Покушение на сомнительное остроумие (не забудем, что все три автора — евреи) в том и другом случае более чем объяснимо: речь идет об очерках, написанных во второй половине 30-х годов, когда сами имена Палестина, Иерусалим, Сион были табуированы или по крайней мере находились под запретом для мало-мальски поощрительного контекста. Маленький штрих: в 1919 г. поэт Г.Шенгели издал в Харькове сборник стихов, названный “Еврейские поэмы” (еврейские в известном смысле синонимичны здесь слову *библейские*), который перестал быть впоследствии фактом литературы не столько, как кажется, по соображениям художественным, сколько единственно из-за слишком откровенного названия. В сборник Г.Шенгели “Избранные стихи”, появившийся в Советском Союзе перед войной (М., Гос. изд-во Художественной лит-ры, 1939), было включено одно-единственное стихотворение из “Еврейских поэм” “Пустынник”, хотя и имеющее внятный христианский подтекст — “Полуднем пламенным средь каменных долин, где тонко вьется нить безводного Кедрона, сбивая посохом горячий щебень склона, он тихо

шествует, безвыходно один”, но все же в одиноком контексте освобожденное от смущающей связи со словом “еврейский”.

Все эти факты, повторяем, в особых комментариях не нуждаются. Но будем объективны: общий кризис “иерусалимского текста” начался в русской литературе в добольшеви́стские времена. Мы относим сюда закрепление за “иерусалимским текстом” неких, что ли, прагматико-туристических функций, что в частности в литературе сопровождалось элиминацией жанра паломнического очерка (ср. характерный пассаж в одном из писем Л.Штернберга, составивших его книгу “По Палестине. Письма с дороги”: “О Иерусалиме писать можно и очень много, если описывать самый город, но не думаю, чтобы интересно повторять то, что можно найти у Бедекера”¹⁶). Выхолачивание из светского сознания сакрального аспекта, доведенное именно в социалистических учениях до абсолюта, граничащего с абсурдом, представляет собой тем не менее общее свойство, которым отмечен прогресс человеческой цивилизации. Только что процитированный Л.Штернберг в той же своей книге следующим образом описывает группу туристов у Стены Плача: “Профессиональные туристы, которые носятся по поверхности земли со своей моментальной фотографией и единственная задача которых снять побольше видов. Стоят они у святой стены и шелкают своими фотографическими аппаратами, не обращая никакого внимания на всех окружающих”¹⁷ (это письмо датировано 7/20 апреля 1908 г., а через три года, и тоже на Пасху, в Иерусалиме окажется А.Белый, чьи воспоминания о Стене Плача звучат едва ли не в унисон приведенным: “Видел я также и плач евреев о разрушенных стенах; пять-шесть стариков в золотых халатах перед иерусалимской стеной привлекли много сот любопытных, шелкавших кодаками вокруг этого зрелища”¹⁸).

Трасформация Иерусалима в скромный элемент ориентальной экзотики, которая была, вероятно, как-то связана с рассуждениями западных интеллектуалов о Востоке (см., напр. посвященный этой теме солидный том французских писателей и ученых “*Les appels de L’Orient*” [Paris, 1925]), – проблема, которую предстоит еще всесторонне рассмотреть. Но сейчас хотелось бы сказать о другом.

Восприятие Иерусалима как культурного текста, а тем более его оригинальная художественная интерпретация представляют задачу

колоссальной творческой трудности, ибо в сущности мы имеем здесь дело с одним из самых исписанных мировых палимпсестов. Попросту говоря, о Иерусалиме сказано так много, что в этой, используя тыняновский образ, невероятной тесноте словесного ряда позиция “сомкнутых уст” выглядит едва ли не вынужденной. Это в особенности бросается в глаза в описаниях, посвященных возрождению Святой земли, где, на фоне живой стилевой экспрессии фрагменты о Иерусалиме выступают как своего рода ритуально-риторические фигуры или скороговорочные вкрапления, скорее “дежурные”, нежели сколько-нибудь существенные и необходимые (ср., напр., в финале очерка “Месяц в Израиле” русского поэта-эмигранта С.Луцкого, жившего во Франции и посетившего Израиль в 1949 г.: “Я не мог покинуть Израиль, не увидев его <Иерусалим>. Иерусалим потрясающ. Не новая часть его, а старая, та, в которой священные места трех религий. Видеть его в розовом свете вечерней зари, это, может быть, понять все величие и всю трагедию человечества. Рассказать об этом невозможно, но в памяти моей он останется навсегда”¹⁹; та же скоропись, та же уклончиво-обтекаемая фраза и в результате этого та же в сущности тривиальность у другого поэта-эмигранта, Д.Кнута, описывающего в очерке “Альбом путешественника” свою поездку в Палестину в 1937 г.: “Старый Иерусалим именно таков, каким его воображает всякий. Все же, несмотря на это узнавание, невозможно остаться равнодушным к великой красоте священного города. Сердце сжимается при воспоминании о нем”²⁰).

Мы далеки от мысли подозревать кого-либо из процитированных авторов или других, пишущих о Иерусалиме, в эмоциональной фальши, — речь идет о “иерусалимском тексте” как стилевой проблеме. В течение многовековой истории “иерусалимский нарратив” накопил такую критическую массу, что феномен оригинального авторского стиля становится здесь все более и более проблематичным.

Опыт русской литературы показал, что граничащая с тривиальностью безукоризненная гладкопись в изображении Иерусалима может быть преодолена лишь посредством сильного стилевого сдвига, например, в сторону травестии, как в “Бурной жизни Лазика Ройтшванца” И.Эренбурга, или “магического реализма”, как в “Мастере и Маргарите” М.Булгакова. Можно по-разному относиться к эренбургской иронической,

а временами и пародийной перекодировке “иерусалимского текста”, однако саму попытку приспособить его для воплощения судьбы еврея XX века, фарсовой и трагической одновременно, нельзя не признать в целом нешаблонной и эстетически релевантной.

Вот Лазик Ройтшванец, для кого первостатейным в еврействе являются не священные каноны, а идея горемычной судьбы, появляется у Стены Плача: “Два месяца просидел Лазик в иерусалимской тюрьме. Когда он вышел, цвели апельсиновые деревья, но он не мог им улыбнуться. Еле-еле дошел он до Стены Плача.

– Что же мне еще делать? Я буду здесь стоять и плакать. Может быть, мне повезет, и завтра как раз число, когда раздают деньги из жестяных кружек. Тогда я съем целого быка. А если нет, тоже ничего. По крайней мере, интересно умереть возле подходящей вещи. Кто бы надо мной плакал? А так я услышу столько надрывающих воплей, сколько не слышал ни один богач. Ведь здесь же, может быть, триста проходимцев, и они воют с утра до ночи. Им, конечно, все равно над чем плакать, они поплачут над мертвым Ройтшванцом: “Ой, зачем же ты развалился, наш ненаглядный храм!..”

Вспомнив о своих новых обязанностях, Лазик начал бить себя в грудь и кричать. Рядом с ним рыжий еврей так усердствовал, что Лазику пришлось закрыть уши”²¹.

“Лазик Ройтшванец”, при жизни автора так на родине и не напечатанный, выпадал из советской литературы по всем статьям: не только своей немарксистской концепцией, но и чуждым жизненным материалом. Вообще достоин всяческого внимания тот факт, что проявление известной конфронтационности советских писателей по отношению к господствующему режиму, тех, кто, по остроумному выражению Г.Адамовича, творил полусоветскую литературу, никогда не распространялось на сионизм. Сошлемся в качестве репрезентативного примера на талантливого Б.Пильняка, который после путешествия на Ближний Восток, предпринятого в начале 20-х гг., печатает в №1 ж-ла “Красная новь” “Рассказ о ключах и глине”, где одним из первых поднимает тему репатриации евреев в Палестину из Советской России. Происходит это накануне знаменитой истории с появлением в печати его “Повести непогашенной луны”, в которой безбоязненно воспроизведена смерть командарма Фрунзе на операционном столе,

куда он попал, по всей видимости, по указанию свыше, — образца антитоталитарного искусства внутри тоталитарной системы. В “Рассказе о ключах и глине”, тема которого обладала, безусловно, иными художественными возможностями, однако нисколько не меньшим гуманистическим накалом, срабатывает тем не менее плоская политическая схема противостояния двух миров: милой родины и далекой и чуждой земли (главный герой — коммунист-еврей).

В основу произведения положены личные впечатления писателя от поездки в Палестину: на судне, на котором он плыл, большинство пассажиров составляли *халуцим* (пионеры, первопроходцы). Однако знакомый с еврейской историей все-таки извне, как человек, не живший внутри еврейского мира и не знавший еврейского языка, Пильняк допустил в журнальной публикации такой пассаж: “И тогда началось двухтысячелетнее рассеяние евреев, мицраим”, на что ему сразу же попенял критик А.Лежнев, популярно объяснивший, что “рассеяние, изгнание называется по-еврейски не мицраим, а голус. Мицраим значит Египет”²².

Естественно, что при подготовке упомянутой отдельной книжки писатель ошибку устранил, и во всех дальнейших перепечатках текста это место звучит так: “И тогда началось двухтысячелетнее рассеяние евреев, голус”. Но здесь интересно, откуда сама эта ошибка взялась?

При работе над повестью (в дальнейшем он переделает название, которое будет звучать как “Повесть о ключах и глине”) Пильняк, судя по всему, пользовался книгой французских писателей братьев Жерома и Жана Таро “В будущем году в Иерусалиме!” (Л., 1924), вышедшей в переводе И.Б.Мандельштама и снабженной идеологически выдержанным антиссионистским предисловием известного критика-марксиста Д.Заславского, того самого, который через некоторое время сыграет неблагоприятную роль в истории с другим Мандельштамом, Осипом Эмилевичем, выдающимся поэтом XX века, затравленным “веком-волкодавом” не без помощи своей же писательской братии.

Надо сказать, что братья Таро выпустили в начале 20-х гг., одну за другой, три книги о евреях: “L'ombre de la croix” (1920, “В тени креста”) — о еврейском местечке в Галиции, “Quand Israel est roi” (1921 — “Когда царит Израиль”) — эта книга о венгерских евреях, в отличие от первой, злая и грубо-огульная в отношении к тем, кому она посвяще-

на, и “L’an prochain à Jérusalem” (1924) — о которой речь. Все три вышли в Париже и получили резко негативную оценку со стороны сионистской критики. Первые две никогда, кажется, на русский язык не переводились, и в Советском Союзе были мало кому известны.

“В будущем году в Иерусалиме!” братьев Таро строится как традиционное повествование о посещении Святой Земли и, хотя не изобилует какими-то особенно редкими сведениями, дает читателю путеводную нить и, главное, окрашивает повествование о путешествии неким беллетризованным колером (так, в частности, в описании, ведущемся от первого лица и не множественного числа, как можно было бы ожидать от двух авторов, а единственного, почти не ощущим дневниково-документированный слой — привычная стилевая норма данного жанра). На то, что “В будущем году в Иерусалиме!” привлекла внимание Пильняка указывают многочисленные текстовые детали повести, включая, между прочим и само название книги французских литераторов, ср.: “Этот юноша <халуцник, пассажир корабля>, прощаясь с девушкой, оставшейся на берегу, крикнул ей: — “в будущем году — в Иерусалиме!” или “В Иерусалиме столкнулись святилища трех великих религий: мечеть Омара, где Магомет ушел с земли к Аллаху, — гроб Иисуса Христа в темном подземелии — и развалины Иерусалимской стены, стена еврейского плача”, что, несмотря на тривиальность, в точности калькирует композицию книги братьев Таро, у которых каждому из перечисленных религиозных святилищ посвящена отдельная глава.

Обращение Пильняка к названному источнику подтверждается и более выразительными текстовыми параллелями, ср., например, у братьев Таро: “Пасхальная штукатурка временно прикрывает нищету этих жилищ, но от этого эфемерного блеска становится как-то еще резче тот кислый, затхлый запах, который стоит в парходных трюмах и который я обонял во всех гетто, какие видел, словно каждое гетто является ничем иным, как большим парходом с эмигрантами”²³ и в повести Пильняка (описание евреев-репатриантов): “На палубах остро запахло тем запахом, которым пахнут гетто и парходные трюмы: парходные трюмы и гетто пахнут одинаково — быть может, потому что гетто всегда были лишь перепутьем для этого идущего народа”²⁴.

Самое интересное, что ошибка Пильняка, спутавшего *мицраим* с

галутом, также вытекает из текста братьев Таро, вернее, из его ошибочного истолкования советским писателем. Ведя речь о Теодоре Герцле и сравнивая его с Моисеем, выведшим евреев из Египта, они пишут буквально следующее: “Снова возник вопрос о том, чтобы вырвать евреев из Мицраима, изгнания, как это сделал некогда Моисей”²⁵. Мицраим (Египет) употреблен здесь как метонимия плена, чужбины, Пильняк же прочитал это место так, как будто бы слово *изгнание* поясняет-переводит Мицраим, в результате чего и возник упомянутый казус.

Если от сравнительно “вегетарианских”, говоря словами А.Ахматовой, 20-х гг. шагнуть в 30-е гг., то в русской литературе зрелого советско-сталинского периода известны, пожалуй, только два ярких примера прямого обращения к “иерусалимскому тексту” как таковому, — это романы М.Эгарта (псевдоним писателя Мордехая Моисеевича Богуславского) “Опаленная земля” (1-я кн. — 1932, 2-я — 1934, переработанный вариант — 1937) и Семена Григорьевича Гехта “Пароход идет в Яффу и обратно” (1936). Разумеется, в том и другом случае мы имеем дело с произведениями по своему основному пафосу антисионистскими и, если можно так выразиться, антииерусалимскими, но поскольку написано это людьми талантливыми, несомненно художниками, а не плоскими партийными публицистами, картина имеет не одно лишь идеологическое измерение. И у М.Эгарта, и в особенности у С.Гехта, у которого собственно Иерусалиму уделено много страниц, поскольку основное сюжетное действие романа разворачивается именно здесь, в Священном городе, центральная концепция может быть представлена в виде мотива очарование/разочарование, который и в том, и в другом случае выступает и как основа композиции. Герои и того, и другого произведения, Лазарь Дан и Александр Гордон (а за ними стоят биографии и идеологические убеждения самих писателей), проходят в фабульном фарватере сходный путь от горячих сионистов к левому, социалистическому лагерю и, покидая в финале Эрец-Исраэль, ставят одновременно с этим крест на своих прошлых идейных настроениях. И М.Эгарт, и С.Гехт рассказывают о 20-х гг. текущего столетия, когда они — один из Кривого Рога, другой из Одессы, — вместе с тысячами других еврейских юношей и девушек, составили т.н. 3-ю алию в Палестину,

но, не выдержав ни физических трудностей, ни социальных противоречий, ни политической остроты (столкновения с арабами и англичанами), вернулись обратно в Советскую Россию.

Мы не станем подробно останавливаться на романах М.Эггарта и С.Гехта, а лишь коснемся в связи с ними одной традиции, к которой они вольно или, скорее, невольно оказались причастными. Речь идет о мотиве страстного ожидания встречи с Иерусалимом как сакральным топосом и своего рода обманом этого ожидания — разочарованием в момент встречи с ним. Вспомним хотя бы Г.Флобера, посетившего Палестину летом-осенью 1850 года и описавшего свое вступление в Иерусалим едва ли не в духе Рабле: “Мы входим через яффские ворота, и на самом пороге города я непроизвольно порчу воздух; подобное вольтерьянство со стороны моего заднего прохода меня даже раздосадовало”²⁶. И далее, как бы в соответствии с этим задавшим тон символическим знаком, следуют у него картины Иерусалима, одна другой безрадостнее: “Иерусалим производит на меня впечатление хорошо укрепленного погоста; здесь догнивают останки древних религий, на земле нагажено, кругом одни развалины: удручающе. <...> Третий день, как мы в Иерусалиме, и пока еще я не испытал ничего из тех чувств, что предполагал испытать: ни религиозного подъема, ни взлета воображения, ни даже ненависти к священникам, а это все-таки лучше, чем ничего. Я же, глядя вокруг, ощущаю внутри себя пустоту пустой бочки. <...> Иерусалим — это погост, обнесенный крепостной стеной; первой достопримечательностью, которую мы там увидели, была бойня. Посреди прямоугольной площадки, заваленной горками нечистот, зияла большая яма; в яме и вокруг нее запекшаяся кровь, внутренности, испражнения, черновато-коричневые кишки, почти кальцинированные на солнце. Вонючка там стояла отчаянная; большей мерзости и вообразить невозможно. Как сказал один человек, любящий меткие сравнения и тонкие аллюзии: “Кровь — вот первое, что мы увидели в святом городе”²⁷.

Можно было бы привести немало свидетельств из описаний русских путешественников и паломников в Святую Землю, которые были более счастливы, когда мечтали о ней, нежели при встрече с ней самой, см., к примеру, в книге В.Дорошевича “В земле обетованной”:

“Лошади с трудом взбираются по крутой дороге на высокую гору, с трудом делают последний поворот, — и останавливаются.

Проводник соскакивает с козел, снимает шапку и указывает вперед:
– Иерусалим.

Я выскакиваю из экипажа, снимаю шляпу, делаю несколько шагов и останавливаюсь как вкопанный:

– Иерусалим?!

И я несколько минут стою на месте, растерянно повторяя:

– Это Иерусалим?

В четверти версты передо мной ряд покатых красных крыш одноэтажных зданий. Словно кирпичные заводы. Ничего, кроме этих красных крыш.

И я напрасно ищу в этом виде, который открывается передо мной чего-нибудь такого, что производило бы потрясающее впечатление, что заставляло бы упасть на колени, поклониться до земли.

Образ величественный и грандиозный, который я создавал себе, тает и исчезает среди этих прозаических красных крыш немецких школ, богаделен и приютов.

Минута, которой я так ждал, – и которая так печальна”²⁸.

Ср. с этим в очерке А.М.Федорова “Иерусалим”: “Паломники вывалились из вагонов и, крестясь и вздыхая, осматривались кругом. Я не мог не заметить в их лицах явного разочарования и недоумения. Было ясно, что они не того ожидали. Им наверное представлялись в этом сладостном слове “Иерусалим” чудеса великой древности и золото куполов и сияние небесных радуг вокруг заветных святынь”²⁹.

Нечто близкое по духу флюберовскому описанию встречаем в романе М.Эгарта “Опаленная земля”. Вот, скажем, характерное восприятие героем Иерусалима: город “спит, облысевший святоша. Он спит и выпускает слюни. Затхлое дыханье сочится по улицам, зловонные лужицы стекают по канавкам, а в Меа-Шаарим <один из первых районов, возникший в 19 в. в западном Иерусалиме и заселенный верующими евреями. – В.Х.> шныряют коты. Безглазая, глухая Меа-Шаарим. Кривой многорукий город – рыжий лишай на камнях”³⁰.

Еще более кощунственный по отношению к многовековой традиции смысл имеет сцена, когда герои взрывают в центре города скалу, похожую на череп. По-видимому, автор создавал, какой скрытый смысл таит в себе в иерусалимском топосе метафора *череп скалы*, намекающая

на Голгофу (в переводе с арамейского ‘Голгофа’ и означает ‘череп’, что связано с преданием о том, что в ее основании покоится прах первочеловека Адама). В силу этого сцена уничтожения “Голгофы” как бы рассчитана на ассоциативное участие читательского воображения: выдолбленная для закладки динамита скважина соотносима с трещиной, образовавшейся в скале в момент казни Христа. Причем акцент делается, как видно, не на собственно христианской символике, а скорее на — без различения конфессий и культурных парадигм — общем отрицании святости Иерусалима как такового. В высшей степени символичен в этом отношении венчающий данную сцену обмен репликами между героями: “Нюхая прогорклый воздух, Маадим спрашивал, можно ли продолбить такую скважину, чтоб взлетел весь Иерусалим. Латаш отвечал: можно”³¹. Тогда, в советские 30-е годы, эта цель казалась не только легко достижимой, но и морально оправданной.

Несмотря, однако, на эти десакрализационные эскапады по отношению к “иерусалимскому тексту”, и в том, и другом романе, в особенности у С.Гехта, наличествует занимающее нас сейчас явление палимпсеста, связанное с сионистской юностью героя Саши Гордона. Касается оно одной любопытной темы, о которой нужно сказать несколько слов.

Трудно назвать имя того, кто первым в искусстве XX века попытался наложить письмена современной истории на библейский палимпсест. Возможно, это был знаменитый еврейский художник-график Эфраим Моше Лиlien (1874-1925), один из основателей художественной школы Бецалель в Иерусалиме. Сионист по убеждениям, он в своем трехтомном собрании иллюстраций к Библии, изданном в Берлине в 1908-1912 гг., наградил некоторых ветхозаветных героев чертами известных сионистских деятелей. На этих книгах воспитывалось не одно поколение еврейских детей, в том числе и живших в России, см., напр., ранние стихи Софьи Дубновой, дочери знаменитого еврейского историка, где министр внутренних дел Плеве сравнивается с Аманом, или более типичный случай: образное отождествление Т.Герцля с Моисеем в стихах С.Маршака “Над могилой” (1906), “Hesped” В.Жаботинского (которое, кстати сказать, приводится в романе С.Гехта), “Памяти Теодора Герцля” С.Полякова, “Наш первый президент” (1924) Л.Рафаэли и др.

Вероятно, под влиянием лилиеновских рисунков находился и С.Гехт, который, рисуя одесское детство Гордона, будущего художника, пишет: “Он так любил еврейское искусство, что национальным художникам прощал даже их недостатки. В немощных очертаниях рисунков Лилиенблюма <похоже, сам Лилиен и имеется в виду. — В.Х.> он видел благородство печали. Не только терпимо, но с любовью хранил он у себя кучу дешевых изображений древних еврейских воинов. Все, что показывало былую силу, приближало к себе сердце Гордона. Навин с воздетой рукой, Давид в тунике, Маккавей в панцире, Иеффай в шлеме — какой это был утешительный парад!”³²

С возникновением советского искусства идея библейского палимпсеста была поставлена на службу большевистской идеологии. *Art poetica* первых лет революции, обильно черпавшая из словаря сюжетов и образов Священного Писания и обеспечивавшая тем самым странное слияние атеистической пропаганды и культовых имиджей, легитимировалась соображением “советизации” традиционных метафор и символов. Одновременно с этим в общественном сознании формировалась обширная компаративная зона, заполнявшаяся смеховым народным искусством. Сопоставительный бином “библейский герой — герой революции” оказался идеальной сатирической мишенью и был незамедлительно оккупирован жанром анекдота, с нередким антисемитским подтекстом, например, “Если за столом сидят шесть комиссаров, что под столом? — Двенадцать колен Израилевых” или: “Идет заседание совнаркома. Вдруг Каменев заявляет, что ему надо спешно уйти. Куда? В синагогу, чтобы совершить молитву поминок об умершем отце (для чего требуется наличие минимум десяти взрослых евреев). Тогда Ленин останавливает его: “Для чего уходить? Я выйду, и ты можешь совершить свою молитву здесь на месте”.

Характерно, что к концу 20-х—началу 30-х гг. от первоначальной патетики разбираемой параллели почти ничего не остается, причем инерция ее травестийного переосмысления идет не только “снизу”, но уже опирается и на мощную официальную установку — вытравить из сознания общества “ложные” кумиры (прежде всего вчерашних партийных лидеров-евреев: Троцкого, Зиновьева, Каменева и пр.) и пресечь саму творческую практику использования библейского орнамента как средства образного воплощения строительства “нового мира”. В условиях советского официоза еврейская история теряет свой “вековой прото-

тип”: так, скажем, книга репрессированного впоследствии И.Нусинова “Вековые образы” (1937), судя по всему, не по собственной воле автора, не представила ни единого еврейского образа. Симптоматично и само перемещение библейского палимпсеста из революционных поэм (А.Блок, А.Белый, С.Есенин, пролетарская поэзия) или монументальных зрелищ (В.Маяковский) в произведения едко-сатирические, разоблачительные — типа, скажем, романа М.Ройзмана “Минус шесть” (1928), высмеивающего еврейскую нэпманскую среду. См., например, сцену, где гости, собравшиеся в доме преуспевающего коммерсанта Фишбеина, ведут оживленный обмен мнениями: “Гости поддакнули, похвалили рыбу и хозяйку. Цецилия стала наливать в тарелки борщ. Наум чокнулся с Константином Константиновичем и спросил:

— Интересно знать: Троцкий тоже ест мацу?

— Не шутите Троцким, — важно ответил Константин Константинович, — это второй Наполеон! — А я скажу: нет! — заявил вдруг рэб Залман, отрываясь от куриного горлышка, — Ленин, подобно Моисею, пишет скрижали; Свердлов, подобно Аарону, говорит устами Ленина; Троцкий... Что представляет из себя Троцкий? Он не больше, не меньше, как Иошуа Навин! Когда Ленин, подобно Моисею, подымает руки, Троцкий побеждает и побеждает язычников!..”³³

Не сделаем большого открытия, если скажем, что, несмотря на отдельные удачные сцены, эпизоды, образы, сама идея “иерусалимского текста” как палимпсеста была в русской послеоктябрьской литературе, конечно же, обреченной. И М.Эгарт, и М.Ройзман, и С.Гехт вскоре сменили тему, и к Иерусалиму более в своих писаниях не возвращались (заметим, что дороже других за это заплатил С.Гехт — длительной отсидкой в сталинском лагере, хотя и разразился, нельзя сказать в точности, из соображений продемонстрировать политическую лояльность или по каким-либо другим мотивам, антиссионистским памфлетом “Две родины”, посланным М.Горькому, который с резкостью потребовал от него воздержаться от публикации; по предположению М.Агурского, это была реакция С.Гехта на роман русскоязычного палестинского писателя А.Высоцкого “Тель-Авив”³⁴).

Итак, “иерусалимский текст” сыграл в русской литературе роль своего рода сигнификатора острой и трагической темы — гибели еврейско-

го мира. Не лишенный, быть может, абстрактной логики вопрос — почему эта тема не получила адекватного художественного воплощения в творчестве кого-либо из русско-еврейских писателей — не представляется, однако, исторически корректным: ассимиляцию русское еврейство избрало как безальтернативную форму эмансипации, и любое облеченное в художественную форму проявление колебания или сомнения на сей счет следует воспринимать как творческий резистанс, своеобразное диссидентство, причем не только против властей придержащих, но — что, быть может, не менее важно, — против навязанных историей стереотипов. Не станем преувеличивать силы этого диссидентства, по крайней мере в рамках предложенного нами обзора, однако существование самой этой драматической темы и в литературе, и в человеческих писательских судьбах — непреодолимой тяги Иерусалима и невозможности расстаться с Россией, сомнению не подлежит.

Другая волнующая коллизия была связана с энтропией “иерусалимского текста” в XX веке, отразившей общее истончение духовности, состояние потери святынь, “заката Европы” (О.Шпенглер), “кризиса гуманизма” (А.Блок). Табуирование Советами “иерусалимского текста”, носившее политико-идеологический характер, в наиболее откровенной, реакционной и экстремистской форме демонстрировало общую ситуацию элиминации культуры. Положение (речь идет о литературе на русском языке) начинает бурно меняться в начале 70-х годов, когда в Израиль устремляются репатрианты из Советского Союза, и в их числе несколько десятков талантливых прозаиков и поэтов, с творчеством которых связана реанимация “иерусалимского текста”. Но это уже тема другого исследования.

Примечания

¹ Лев Луц. Завещание царя: Неопубликованный киносценарий. Рассказы. Статьи. Рецензии. Письма. Некрологи /Сост. и предисл. Вольфганга Шрика. München, 1983, с.71, 74.

² П.А.Вяземский. Стихотворения. Л., 1986, с.297-298.

³ Цит. по: “А идише левоне” Маршака /Вступ. ст., коммент. и публ. А.Колгановой IN: Вестник Еврейского университета в Москве, 1994, №2(6), с.200. В то время, когда писалась эта и другие его “Сиониды”, С.Маршак был горячим сионистом, посетившим Палестину и чуть было не оставшимся здесь навсегда. Впрочем, сионистской поэзии, в виду очевидности ее идейной задачи, мы в данной статье не касаемся.

⁴ Новоселье (Нью-Йорк, Париж), 1942, №6, с.69.

⁵ К.Липскеров. Золотая ладонь. М., 1922, с.58 (первая публикация в лит. альманахе “Еврейский мир” [М., 1918, с.210]).

⁶ См. в его письме к С.Парнок от 22 декабря 1922 (*В.П.Купченко. С.Я.Парнок и М.А.Волошин. К истории взаимоотношений* IN: *Лица: Биографический альманах. 1. М.:С.-Птб., 1992, с.419.*

⁷ *Евгений Раич. Современник. Париж, 1965, с.97.* Строчки Раича, без сомнения, опираются на знаменитые стихи А.К.Толстого “Двух станов не боец, а только гость случайный”.

⁸ Здесь и далее, за исключением специально оговоренных случаев, выделено нами.

⁹ *С.А.Есенин. Собр. соч. В 6 т. Т.3. М., 1978, с.8.*

¹⁰ *М.Ройзман. Пальма. М., 1925, с.49.*

¹¹ Отмечено в коммент. А.Иванова в кн.: *Саша Черный. Собр. соч. В 5-ти т. Т.1. М., 1996, с.453.*

¹² *М.Ройзман. Ibid., с.45.* Заметим, что эта “клятва” ритмически уподоблена тем частям сборника, где звучит “голос крови” поэта, его “мечта о Сионе” – “Душа же – белая голубка Из девственной страны отцов – Грустит о винограде хрупком, чей яхонт сладок и пунцов” (с.7), что должно, по идее, создать впечатление *текста книги как единого и связного*, хотя и в высшей степени амбивалентного, *стихотворения.*

¹³ *Григорий Сорокин. Галилея. Л., 1925, с.21.* В дальнейшем страницы указываются в тексте.

¹⁴ *Осин Мандельштам. Сочинения. В 2 т. Т.1. М., 1990, с. 133.*

¹⁵ *Лев Луцк. Родина и другие произведения. <Иерусалим>, 1981, с.14.* В связи с рассказом Л. Луцка см. об этом: *Zuzsa Hetényi. Еврейская Библия - закон, традиция или...? Лев Луцк: Родина (1922) IN: Cahiers du Monde Russe, 1998, vol. 39 (4), pp. 621-628.*

¹⁶ *Л.Ш. <Лев Яковлевич Штернберг>. По Палестине. Письма с дороги <Одесса, 1910>, с.45.*

¹⁷ *Ibid., с.48.*

¹⁸ *А.Белый. Между двух революций. М., 1990, с.402.*

¹⁹ *Семен Луцкий. Месяц в Израиле IN: Новоселье, 1949, №39-40-41, с.197.*

²⁰ *Довид Кнут. Собр. соч. В 2 т. Т.1. Иерусалим, 1997, с.233.*

²¹ *Илья Эренбург. Собр. соч. В 8 т. Т.3. М., 1991, с.201-202.*

²² *А.Лежнев. Заметки о журналах и сборниках IN: Печать и революция, 1926, №4, с.96.* Заметим попутно, что само слово “мицраим” не было новостью для русской литературы, напомним хотя бы стихотворение В.Соловьева “Неопалимая купина”: “Трепещут боги Мицраима, Как туча, слава их пройдет, И Купиной Неопалимой Израиль в мире расцветет”.

²³ *Жером и Жан Таро. В будущем году в Иерусалиме! Л., 1924, с.32.*

²⁴ *Бор.Пильняк. Рассказ о ключах и глине. М., 1926, с.6.*

²⁵ *Жером и Жан Таро. Ibid., с.54.*

²⁶ *Г.Флобер. Путешествие на Восток: Путевые заметки. М., 1995, с.177-178.*

²⁷ *Ibid., с.178.*

²⁸ *В.Дорошевич. В земле обетованной. М., 1900, с.36-37.*

²⁹ *А.М.Федоров. Иерусалим// Ежемесячные литературные и популярно-научные приложения к журналу “Нива” на 1911 год. Т.1, с.250.*

³⁰ *М.Эгарт. Опаленная земля IN: Знамя, 1934, кн.2, с.120.*

³¹ *Ibid., с. 142.*

³² *С.Гехт. Пароход идей в Яффу и обратно. М., 1936, с.47-48; ср. в устах одного из персонажей романа А.Высоцкого “Тель-Авив” (Рига, 1933, с.13-14) сопоставление Усышкина с Маккавеем.*

³³ *Матвей Ройзман. Минус шесть. Берлин, 1931, с.32; ср. образ Иисуса Навина в роли главковерха в поэме Д.Бедного “Земля обетованная” (1920).*

³⁴ См.: *М.Агурский. Горький и еврейские писатели, IN: Минувшее: Исторический альманах. 10. М.: Спб., 1992, с.195.*

Basic Features of the Development of Russian Architecture in the Holy Land

From the 1830s onward the European powers competed over the domination of the Holy Land. The building of churches, hostels, hospitals and schools was one of the main means in this competition. The purpose of these buildings was not only practical but also political: to impress the local population and to demonstrate the presence, power and greatness of the state to which they belonged. Therefore, European architecture in Palestine was completely different from its local counterpart. In this respect, Imperial Russia did not differ from the other powers: in the second half of the 19th and the beginning of the 20th centuries it built many distinctive edifices in Palestine. This period of the Russian architecture was dominated by eclecticism, which was characterized by the use of "historical" style suitable to the role and the goal of the building, and by the choice of stylistic forms and artistic means which expressed more or less exactly the purpose of the edifice. This very phenomenon of eclecticism enables the historian to analyze the ideology behind the use of a particular style for a specific building.

From the very beginning of this struggle in Palestine, Russia had two advantages over other competing powers. Firstly, there had been a constant presence of Russian pilgrims, who visited the Holy Land in great numbers from the 18th century. Secondly, about twenty thousand co-religionists of Russians, united under the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, had lived in the Holy Land for centuries and were Russia's natural protégés. The Patriarchate had a long-standing relationship with Russia and was accustomed to appealing to Russia for help.¹ However, relations between Russia and its traditional protégé - the Jerusalem Patriarchate - were complicated



The Cathedral of the Holy Trinity, Russian Compound, Jerusalem (1860-1872).

and sometimes hostile. The Russians were not satisfied with the conduct of the masters of the Patriarchate (exclusively Greek monks) vis-à-vis the Ara-

bic Orthodox population and Russian pilgrims. The Russians claimed that the Greek hierarchy neglected the spiritual and material needs of their Arabic congregation. As a result, the latter became excellent fodder for Catholic and Protestant missionaries, and thousands of Greek Orthodox Arabs were converted during the 19th century.² In addition, the hundreds of Russian pilgrims who stayed in Greek monasteries³ and visited Holy Places belonging to the Greeks suffered Greek exploitation including the extortion of alms and donations. Finally, the large sums of money, which were sent annually from Russia to Jerusalem, disappeared without a trace. All these problems aroused dissatisfaction on the part of Russia, which naturally sought to resolve them. However, the Greek hierarchy suspected Russia of intending to seize the Patriarchate and expel them from it as well as from the Holy Places. Thus the Greeks were suspicious of all Russian activities in Palestine and sought to prevent them. The development of Russian architecture in Palestine is thus connected to two factors: the need to manage the flow of the pilgrims and to eliminate Russia's dependence on its ally, the Greek Orthodox Church.

Russian activities in the Holy Land dated from the 1840s when the European powers began to establish their institutions there.⁴ The first Russian Ecclesiastical Mission sent to Jerusalem in 1848 was modest, badly equipped, and was fully dependent on the Greek Patriarch.⁵ Only after the Crimean War (1854-1856) did Russia adopt more active policies in the Holy Land. In 1858 a government institution, known as the "Palestine Committee," was established for coordinating all Russian activities in Palestine. The main enterprise of the Committee was the purchase of many plots of land in Palestine and the building of a complex of Russian edifices, called "the Russian Compound," to the northwest of the Old City of Jerusalem, outside the city walls.⁶

The Russian Compound was originally designed to serve a double purpose: to demonstrate the Russian presence in Jerusalem; and to put an end to the physical dependence of the Russian pilgrims and the Russian Ecclesiastical Mission on the Greek Patriarchate. Therefore, the Compound included a cathedral, a consulate building, an Ecclesiastical Mission house, a hospital, and two pilgrim hostels. The plans for the Compound were drawn up by Russian architect Martin Ivanovich Eppinger (1829-1872), and work was started in 1860. By 1864 most of the buildings were completed.⁷



The Church of the Saviour, Mount of Olives, Jerusalem (1871-1886).

Contemporary western observers saw the Russian Compound as a fortress commanding the city.⁸ Indeed, the Russian hostels were built in the form of military barracks. The nature of this form was later emphasized by the “secondary use” of the buildings in the Compound at the time of the British Mandate in Palestine: a women’s hostel was used as a high-security prison (today the Hall of Heroism Museum) and a men’s hostel was used as a police lock-up (as today).⁹ Two major elements contributed to the “barrack-like” nature of the hostels: the style of the buildings and the organization of their interior space. The hostels were designated for pilgrims, the majority of whom came from the lower classes: more than three quarters were peasants, and about half of the remaining pilgrims came from the lower stratum of townspeople.¹⁰ Thus they were placed in large halls, each of them accommodating dozens of people, while the separate rooms in the Mission house were designed for the pilgrims from the upper classes. The style of the two hostels, the consulate and Mission houses may be characterized as “Late Russian Classicism,” which is expressed in the symmetry of the façades, the orderly arrangement of the windows, and the use of gables to emphasize the entrances. Already by the 1830s this style was criticized for “barrackism” and in the 1840s it ceased to be used in Russia. However, the conceptual basis of “Late Classicism,” which involved the idea of statehood, was a causal factor for its use in the buildings, which represented the great Russian Empire in small and modest Jerusalem.

The location of the buildings in the Compound is also classicist in its conception. The buildings are arranged symmetrically and their hierarchy is emphasized. The Cathedral, the main element of the ensemble, is placed at the center of the Compound. The ideological significance of the “New Jerusalem,” as the Compound was initially called, is also encapsulated in the cathedral.

The plans for the Cathedral of the Holy Trinity were made by Eppinger in collaboration with his brother, Prof. Feodor Eppinger (1816-1873). The building of the Cathedral began in 1860, and it was consecrated in 1872.¹¹ For the people of Jerusalem the Cathedral was supposed to represent the Russian Orthodox Church, and allowed them to see the magnificence of Russian worship. It was also intended to diminish the dependence of the Russian clergy on the Greek Orthodox Patriarchate, which owned all Orthodox churches in the Holy Land and did not always allow the Russians to



The Church of the Icon of Our Lady of Kazan, Ein-Kerem, Jerusalem (1883).

worship there alone.¹² The Cathedral was also supposed to satisfy the spiritual needs of Russian pilgrims for whom the Greek customs of worship and the Greek language were strange and indeed unintelligible.¹³

The representative function of the Cathedral was expressed in its style, which may be characterized as “Russian-Byzantine.” This trend first appeared in Russian architecture in the 1830s as one of the anti-Classicist trends. Its sources were the medieval Russian Cathedrals, built in the Byzantine tradition according to a uniquely Russian interpretation, and Byzantine churches preserved in Greece. Indeed, the Cathedral of the Holy Trinity combines the Byzantine-Greek features, including the cross-form plan with an elongated narthex and three conchas (as on Mount Athos), the distinctive forms and decorations for windows, with such Russian features as five domes surmounted by smaller domes and characteristic vaults. The main ideology of this style, which was considered to be “closely linked to the elements of [Russian] nationality,”¹⁴ was the unity of the autocracy and the Russian people consecrated by the Orthodox church. The “Russian-Byzantine” style expresses the idea of the continuity between the Second Rome, Constantinople, and the Third and eternal Rome – Moscow; and the



The Church of St. Peter, Jaffa (1888-1893).

idea of the Russian Empire as the true heir of the Byzantine Empire.¹⁵ The application of the style in Jerusalem had an additional significance – contemporaries believed the style to have been “born beside the Lord’s Tomb.”¹⁶ Despite its Byzantine features, the Cathedral looks like a Russian church thus fulfilling its main purposes of demonstrating the Russian presence in the Holy City, Russia’s supremacy in the Orthodox world and the direct relationship between Russia and the Byzantine heritage. The building of the



The Church of St. Mary Magdalene, Mount of Olives, Jerusalem (1885-1888).

Russian Compound signified the first phase of Russian architecture in Palestine, which may be defined as governmental and official.

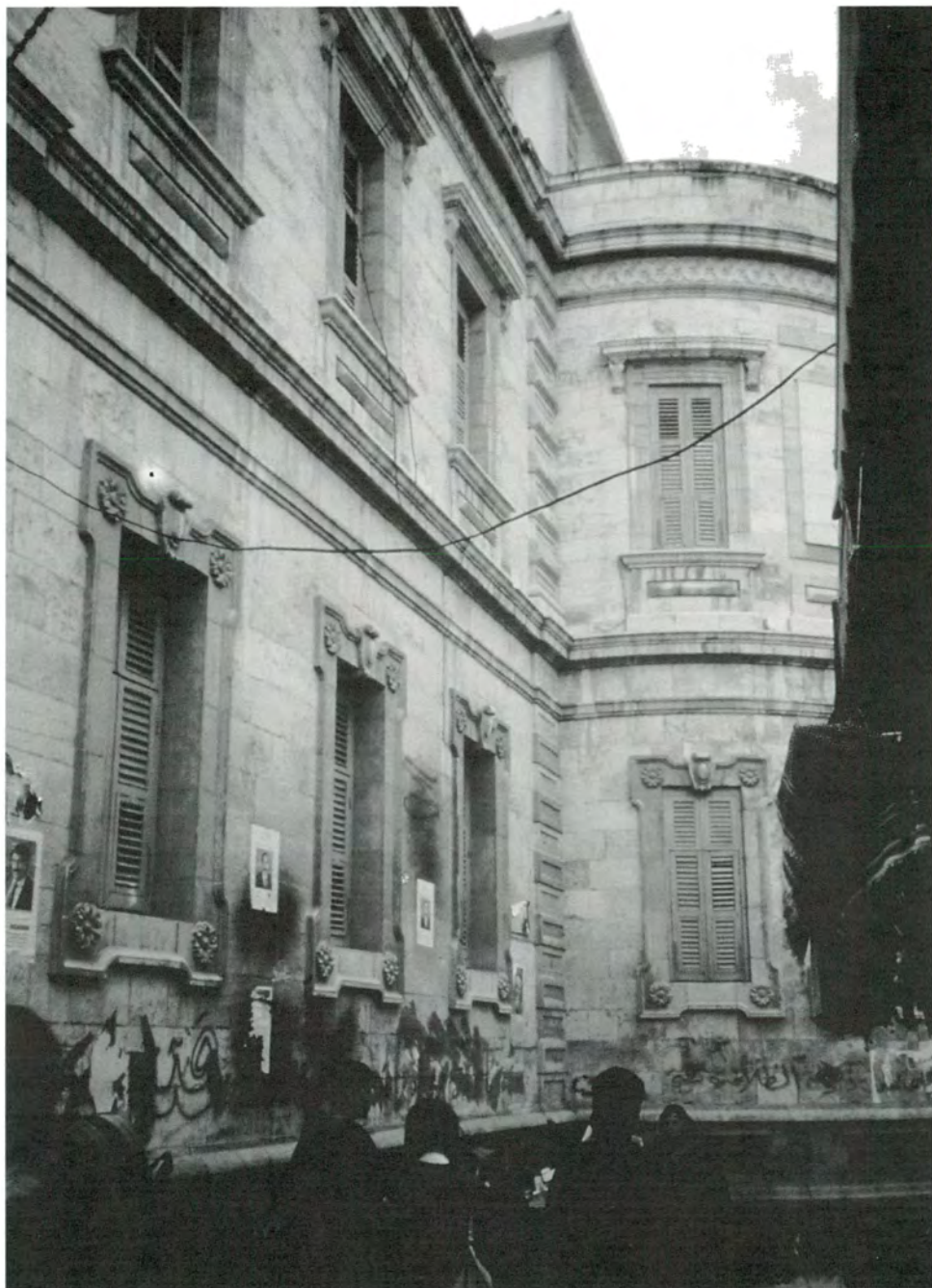
The second phase of the Russian architecture was directly related to the Head of the Russian Ecclesiastical Mission in 1865-1894, Archimandrite Antonin (Kapustin) (1817-1894).¹⁷ Unlike the previous Heads of the Mission whose relations with the Patriarchate were strained, and who quarreled with the Russian consuls, Antonin left political struggles and instead concentrated on the pilgrims, archaeological excavations and the purchase of land in Palestine. The main goal of his activities, as articulated by him in 1879, was “confirming and strengthening Russia’s name in the Holy Land so that we should not be merely guests there but to a certain extent rightful owners.”¹⁸ Antonin bought plots of land of three types. To begin with, he bought sites associated with biblical events, such as the Oak of Abraham in Hebron, the tomb of St. Tabitha in Abu-Kabir in Jaffa and the Tombs of the Prophets on the Mount of Olives in Jerusalem. Gradually these places became centers of Russian pilgrimage. The second group of plots was situated near Holy Places or centers of Western activity, including a plot near the



Serge Hostel, Russian Compound, Jerusalem (1886-1889).

ite of the Ascension on the Mount of Olives, one near the meeting place between the Virgin and Elisabeth, Mother of John the Baptist in Ein-Kerem today in Jerusalem), one in the village Beit-Jala, which was a center of Catholic missionary activity, and others in Bethlehem. The third group included plots in Jericho and Tiberias where hostels were built for Russian pilgrims to rest on their trips through the Holy Land (also in order to keep them out of Greek monasteries).¹⁹ In 1872, the Russian government forced Antonin to make further acquisitions of land in order to prevent negative foreign reaction and to preserve the *status quo* in Palestine.²⁰ However he was able to continue building and was devoted to this during his remaining years.

The civil buildings constructed by Antonin (hostels in Hebron and Jericho,²¹ a school building in Beit-Jala and houses on the Mount of Olives) are simple structures of one or two floors, with similar types of façades. Antonin paid more attention to the construction of churches and built three in Palestine: the Church of the Saviour on the Mount of Olives in Jerusalem (1871-1886), the Church of the Icon of Our Lady of Kazan in Ein-Kerem (1883), and the Church of St. Peter in Jaffa (1888-1893). We know that the church



Alexander Hostel, Old City, Jerusalem (1887-1891).



Hostel in Nazareth (1891-1901).

in Jaffa was built according to plans made by Antonin himself, without the involvement of a professional architect.²² The similarity of all three churches (each incorporating a central cubic structure with trapezoidal apses and low domes of 8 or 16 segments) leads us to surmise that the other two were also planned by him. All three were built in the neo-Byzantine style derived mainly from the Hagia Sofia in Constantinople and incorporated details borrowed from the churches of Greece. A bell tower stands by each church. Their similarity and the distinctiveness of Antonin's bell towers amongst Russian architecture in Palestine lend support to the view that all three churches were designed by him.

The neo-Byzantine style was used for the building of these churches. Its conceptual basis was related to the Orthodox wing of Pan Slavism, which championed the liberation and consolidation (with Russia at the head) of



Nicholas Hostel, Russian Compound, Jerusalem (1904).

All Slavic speaking nations which confessed to the Orthodox faith received from Byzantium. The Pan-Slavs counted amongst their enemies not only the Turks who occupied most of the Slavic Orthodox countries in the Balkans, but also the Greek ecclesiastical hierarchy, which opposed Slavic independence.²³

While the political views of Antonin are not known, his friend and patron the Russian Ambassador in Istanbul, Count Nicholas Ignatiev (1832-1908) is known to have been one of the leading Pan-Slavs.²⁴ The Pan-Slav influence together with Antonin's high esteem of the Byzantine-Greek Orthodox heritage (he even proposed to make changes in Russian church rites in order to bring them nearer to the Greek church²⁵) may have determined his choice of the neo-Byzantine style for his churches. At a time of continued conflict between Russians and Greeks in the Holy Land, the choice of the Byzantine-Greek style for the Russian churches voiced the universalism of Orthodoxy, and represented Russia as the true spiritual heir of the Byzantine Empire.

It is noteworthy that the Greeks in the Holy Land during this period did not build their churches in the neo-Byzantine style, and even considered

Antonin's churches to be a danger to them. For example, the Patriarchate resisted the consecration of the church in Ein-Kerem.²⁶ And as for the church on the Mount of Olives, the Greek Patriarch accused Antonin of the intending to "move" the traditional place of the Ascension into the Russian area. Thus Antonin was forced to consecrate the church in the name of the Saviour and not the Ascension as was initially planned.²⁷

In the 1880s an additional Russian building was erected: the Church of St. Mary Magdalene in Gethsemane on the slopes of the Mount of Olives. It stands apart from the phases of Russian architecture discussed here, differing in style as well as in conception. This church was built in memory of the mother of Alexander III, the Empress Maria Alexandrovna (1824-1880), who had always shown deep interest in the Russian work in the Holy Land. The site was chosen because of its location near the Valley of Kidron containing ancient tombs, including that of the Virgin.²⁸ The church was built in the official "Russian" style based on the 16th and 17th century buildings considered to exemplify the true Russian national art and the pinnacle of Russian uniqueness.²⁹ The building's plan, the decoration of the walls and windows and the seven onion-shaped cupolas imitate the most celebrated examples of 17th century architecture of the Moscow region.

The church was designed by the St. Petersburg architect, David Ivanovich Grimm (1823-1898), a specialist in ancient Byzantine, Caucasian, and Russian architecture. However, the choice of style was made by the man who commissioned the building, Alexander III (1845-1894). Immediately after his ascension to the throne in 1881 he began to build a church in memory of his father, Alexander II, on the site where the latter was murdered by revolutionaries. All projects made in the neo-Byzantine style presented to the competition were rejected by the Tsar and he demanded that the church be built in the pure Russian style of the 17th century. In 1882 he finally approved plans in the Russian style. Three years later the building of the Russian-style church in Jerusalem began. The Church of St. Mary Magdalene was funded by money donated by the Tsar's family, and the Tsar's brothers Grand Dukes Serge and Paul came to its consecration.³⁰ Thus both churches - in St. Petersburg and in Jerusalem, may be seen as a united complex built in memory of Alexander III's parents according to his express instructions.³¹



The Church of St. Ilia, Haifa (1910).

The third phase of Russian architecture in the Holy Land relates to the activity of the Orthodox Palestine Society, founded in 1882. In 1889 it received the title Imperial and assumed the administration of all Russian property in Palestine and the responsibility for Russian pilgrims. The Society had three goals: to support Orthodoxy in the Holy Land, to assist the pilgrims and to promote research into the Holy Land.³² The support of Orthodoxy was expressed mostly by the establishment of schools (owing to the resistance of the Jerusalem Patriarch, they were founded mostly in the Galilee and in Syria) and in the repair of churches (prohibited by the Jerusalem Patriarch according to the principle that the repairer becomes the owner of the building).³³ The support of pilgrimage was expressed by the reduction of the cost of the trip from Russia to the Holy Land and by accommodating the growing number of Russian pilgrims in Palestine.

In 1880 the annual number of Russian pilgrims reached 2,000, most of them coming during Easter - the Russian Compound was able to accommo-

date only eight hundred pilgrims.³⁴ The lack of places in the Russian Compound led the Society to purchase a plot of land adjacent to the north fence of the Compound in 1886, and to begin building a new hostel for 400 pilgrims. The plans of the hostel were drawn up by the Jerusalem architect and engineer Alexei Frangia, who also supervised the building of the Church of St. Mary Magdalene.³⁵ In 1889, when the Society assumed the administration of the hostels of the Compound, it was decided not to add a wing with large halls for simple pilgrims in the new hostel, but to use it for housing well-to-do pilgrims together with offices, a dining hall and baths.³⁶ The new building, which was later named after Grand Duke Serge (1857-1905), the President of the Society, was built around the borders of the site, forming a closed inner courtyard. The façades of the hostel are decorated in a neo-Renaissance style. Although the Palestine Society was a strongly ideological - Slavophilistic and Panslavistic - organization, the national character of the building is not emphasized and its style reflects no overt ideology.

At the same time, the Society's ideology was expressed in its activities. In the realm of education it was reflected in the curricula of the Society's schools; in the area of pilgrimage - in the prevention of contacts between Russian pilgrims and the Palestinian milieu: Greeks, Jews and Western Christians. The purpose of the Society was to create the conditions in which "a pilgrim does not change his life, and continues to live as in Mother Russia."³⁷ Thus the closed courtyard of the Serge Hostel was intended to protect the pilgrims from external influences. Among the first enterprises of the Society was the opening of a traditional Russian food shop in the Compound. Later, it opened a shop of icons and other ritual objects (candles, books, etc.) which were purposefully made in Russia and brought to Jerusalem to be sold to the Russian pilgrims.³⁸

In the same years and in the same style as the Serge Hostel the Society built "the Russian House," also called Alexander Hostel in the Old City of Jerusalem, near the Holy Sepulchre. The plans of the edifice were made in 1887 by Frangia, who probably became the architect of the Society,³⁹ and the building was consecrated in 1891. Inside the building, the Church of St. Alexander Nevski (in the memory of Alexander III) was consecrated in 1896.⁴⁰ That Russian architecture in the Holy Land had ceased to be explicitly ideological by this period is highlighted not only by the style of the hostel but also by the modest and almost imperceptible exterior view of the new church.⁴¹

The Alexander Hostel was divided into two parts: the first, a wing with rooms for 51 pilgrims;⁴² the second “covering” the “Russian Excavations.” When the plot was bought in 1859 for the erection of the consulate building, the remains of various structures were found under the layer of garbage. Only in 1883 did the Palestine Society succeed in organizing extensive excavations supervised by Archimandrite Antonin. The findings proved to be extremely significant. According to the Society the remnants of three structures were uncovered. The first comprised the arches of the 4th-century Basilica built by the Emperor Konstantin above Calvary. The second, according to the Society, were city walls from the time of Jesus Christ. The Society believed that they validated the traditional location of Calvary outside the city walls. Finally, the most important finding was the threshold of a gate, which because of its closeness to the Calvary was declared to be the Judgment Gate: through it Christ left Jerusalem for Calvary on his last way.⁴³ This threshold became the central motif in the Society’s propaganda and was even declared to be the third holiest place in Jerusalem:⁴⁴ “the repeated destructions of Jerusalem covered the genuine footsteps of Christ by debris. Only on Lithostrathon and the Threshold of the Judgment Gate can we kiss them.”⁴⁵

After the completion of the two buildings in Jerusalem the Palestine Society focussed its attention on Nazareth. A plot, situated near the Greek-Orthodox St. Gabriel Church, was bought in 1864 by the Palestine Committee but was not used, and a house was rented for hosting the Russian pilgrims. The problem was that the pilgrims only came for the Day of Annunciation and after Easter, arriving in large groups numbering up to 1,000 people. In 1891 the Society began preparations for the construction of their own hostel designed by Frangia. However, because of financial difficulties, construction only commenced in 1901 under the supervision of the German architect Schumacher, from Haifa. The building was finished in 1904 and contained the hostel, a girls’ school and an out-patients’ clinic.⁴⁶ Like the Serge Hostel in Jerusalem, the Nazareth hostel was built along the borders of the plot forming a closed wide inner courtyard. The façades of the hostel are similar to those of the Serge Hostel by their structure, but their decoration with raw stone reflected the new trend in European architecture - Neo-Romanticism⁴⁷ - which characterized German architecture in Palestine at the turn of the century.

The last building erected by the Society in Jerusalem also dates from the beginning of the 20th century. The need for a new hostel was caused by the growing number of Russian pilgrims to the Holy Land (7,000 in 1900) and by the difficulties in accommodating all of them in the existing hostels and barracks.⁴⁸ In 1904 a new hostel for 1,200 pilgrims named after Nicholas II was completed and consecrated.⁴⁹ The premises on the ground floor on the side of Jaffa Street were intended to be leased as shops - the first time that buildings of the Palestine Society were intended for use by strangers. The Nicholas Hostel formed a path from Jaffa Street to the St. Trinity Church and by its eastern semicircular wing formed the square before the church. The building's forms and façades are Art Nouveau in style; and the building thus differs from the rest of the Compound. With the development of the city, the Compound was surrounded by active city life. The Palestine Society could not continue its policy of physical isolationism and thus opened its new building to the city. As the Society was indifferent towards the ideological significance of style, it is little wonder that the Nicholas Hostel was built in a style currently in vogue in Europe and Russia.⁵⁰

The Russian Ecclesiastical Mission also changed the style of its new buildings at the beginning of the 20th century. After Antonin's death in 1894, the building activities of the Mission ceased until Archimandrite Leonid (Sentsov) was appointed Head of the Mission. While in this position (1903-1914) he continued Antonin's policy, buying up plots, building churches, and establishing monasteries.⁵¹ His first building was the church beside the Oak of Abraham in Hebron. Because of the fear of the local Moslem populace, it was initially built as the dining room for pilgrims (1907). Three apses (forming a cruciform plan) and a dome surmounted by a cross were only added in 1911.⁵² The next, St. Iliia Church, was built by Leonid on Mount Carmel in Haifa (1910). It also has a cruciform plan, but is small and modest in scale. Its most interesting feature is the iconostasis decorated in the Art Nouveau style. Leonid's largest building was the Church of St. Trinity in the monastery in Ein Kerem. Construction commenced in 1911 but ceased in 1914 with the beginning of the World War I. As may be seen today, the remains of the church reveal Byzantine elements, so it was probably designed in the "Russian-Byzantine" style.

Thus, we see that Russian architecture in the Holy Land is anything but homogeneous. On consideration it can be divided into four separate phases.

The first two phases - of the Palestine Committee (1860s) and Archimandrite Antonin (1870s and 1880s) - can be characterized as “ideological” in conception, the buildings’ style expressing the ideological views of their builders, and in particular Russia’s claims as the Byzant’s successor in the Orthodox world. In contrast, the phase relating to the Imperial Palestine Orthodox Society (1880s-1900s) was characterized by the aspiration to create comfortable conditions for the users of the edifices, the Russian pilgrims. The Society constructed its buildings merely for actual use without also attempting to express any symbolic function (even for the Alexander Hostel, which covered the “Russian excavations,” the holiest place amongst the Russian sites). Indeed the Society chose styles, which were fashionable at the time. Finally, the phase relating to Archimandrite Leonid also appears to have no ideological “ramifications.” The Church of St. Mary Magdalene was built independently of these phases, unrelated to the general development of Russian architecture in the Holy Land.

Notes

* This paper was written with the generous support of the Society for Jewish Art, Jerusalem. My deepest thanks are given to the Director of the Society Ms. Yaffa Levy who initiated this work and to Ms. Emma Fanar without whose help this research could not have been carried out. I would especially like to thank Ms. Inez Attia and Mr. Dennis Sobolev who made the English version of the article readable.

The following discussion is based on my analyzes of extant edifices and published materials. However, further archival research must be done to complete the picture.

¹ Carmel, 1981, 84-86. For the description of the historical relations between Russia and the Middle East see Derek Hoopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine 1843-1914: Church and Politics in the Near East* (Oxford, 1969), 1-17; Theofanis George Stavrou, *Russian Interests in Palestine 1882-1914: A Study of Religious and Educational Enterprise* (Thessaloniki, 1963), 7-24; N. F. Kapterev, *Snosheniia ierusalimskikh patriarkhov s russkim pravitel'stvom s poloviny XVI do serediny XIX st.*, 2 vols. (SPB, 1895-98); idem, *Kharakter otnosheniia Rossii k pravoslavnomu Vostoku v XVI i XVII stoletiiakh* (Moscow, 1885).

² For a description of the Orthodox world of Palestine and Syria, see Hoopwood, *Russian Presence*, 18-32; Saul P. Colbi, *A History of the Christian Presence in the Holy Land* (Lanham, 1988), 101-109.

³ Between 1840-1850, the monasteries of St. Catherine and St. Theodore in Jerusalem were intended to accommodate Russian pilgrims only (Hoopwood, *Russian Presence*, 15); the same applies to the Monastery of the Archangel Michael (A.A. [Arkhimandrit Antonin (Kapustin)], *Piat' dnei na Sviatoi zemle i v Ierusalime v 1857 godu* (Moscow, 1866), 49; Colbi, *A History of the Christian Presence*, 106).

⁴ The Protestant bishopric in Jerusalem was established in 1841 (as a common Prussian and British enterprise), while the Jerusalem Latin Patriarchate was re-installed in 1847 under the patronage of France. In 1843, the Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem moved his place of residence to Jerusalem, after centuries in Constantinople.

⁵ Regarding the first mission, see Hoopwood, *Russian Presence*, 33-76; Stavrou, *Russian Interests*, 23-55; Alex Carmel, "Pe'ulota shel rusia be-ertz-israel be-sh:lhei ha-ktufah ha-'utomanit", A. Shaltiel (ed.), *Prakim be-toldot ierushalaim ha-zman he-hadash. Sefer zikaron le-yaakov hertzog* (Jerusalem, 1981), 94-102.

⁶ Hoopwood, *Russian Presence*, 70-72.

⁷ *Russkii biograficheskii slovar'*, vol. 24 (SPB, 1911), 267-68; A.A. Dmitrievskii, *Prazdnik Sviatoi Troitsy na Sionskoi gore i u Duba Mamvriiskogo v Khevrone* (SPB, 1913), 17; Alphonse d'Alonzo, *La Russie en Palestine* (Paris, 1901), 85; Hoopwood, *Russian Presence*, 70. Regarding the buildings of the Russian Compound see David Kroyanker, *Adrikhalut birushalaim: Ha-bniiah ha-europeit-notzrit mehutza lahomot, 1855-1918* (Jerusalem, 1987), 333-59; Shmuel Even-Or, "Migrash ha-rusim," IN: *Kardom* 33 (May 1984), 22-29; Eli Shiler, "Osef Tzilumim nadir me-migrash ha-rusim," IN: *Kardom* 21-23 (August 1982), 163-171; idem, "Osef tmunot nadir me-migrash ha-rusim," IN: *Moreshet Eretz Israel*, vol. 1 (Jerusalem, 1982).

⁸ Yehoshua Ben-Arie, *Ir be-rei hatkufah: ierushalaim he-hadashah be-reshita* (Jerusalem, 1979), 105, 409; Hoopwood, *Russian Presence*, 72.

⁹ Gabriel Tzfori, "Rusim 'adumim' ve-rusim 'levanim'," IN: *Cathedra* 5 (1979), 168.

¹⁰ Stavrou, *Russian Interests*, 151; Hoopwood, *Russian Presence*, 116, n. 5; *Otchiot Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo obshchestva za 1908/09 i 1909/10 goda* (SPB, 1911), 112. For a description of the Russian pilgrims see Stephen Graham, *With the Russian Pilgrims to Jerusalem* (London, 1913).

¹¹ *Russkii biograficheskii slovar'*, vol. 24, 269. In Jerusalem, the building works were supervised by V. A. Dorogulin and M. P. Granovskii - Dmitrievskii, *Prazdnik Sviatoi Troitsy*, 17; V. N. Khitrovo, *Nedelia v Palestine. Iz putevykh vospominanii*. 2nd edn., (SPB, 1879), 9, 22, 44, 53.

¹² Hoopwood, *Russian Presence*, 45, 65, 72. From the 1850s onwards, Russians tried to obtain the right to worship in the Holy Sepulchre on the fixed days in order not to ask the Greek Patriarch for permission each time anew.

¹³ Even on Easter night many pilgrims preferred not to go to the Holy Sepulchre but to stay in the Russian church. Only at the beginning of the 20th century did the Greek clergy begin to incorporate Russian and Arabic in the holidays worship in the Holy Places - A. A. Dmitrievskii, *Prazdnik Rozhdstva Khristova v Vertepe Vifleemskom* (SPB, 1909), 29-10; idem, *Prazdnik Bogotavlennia Gospodnia na reke Jordan i v Ierusalime* (SPB, 1907), 19; idem, *Prazdnik Blagoveshcheniia Presviatya Bogoroditsy v Nazarete* (SPB, 1909), 38; idem, *Prazdnik Vkhoda Gospodnia v Ierusalim v Sviatogrobskom khrame i subbota pravednogo Lazaria v Vifanii* (SPB, 1908), 19-20; *Sed'moi otchiot Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo obshchestva za 1888 - 1890 gg.* (SPB, 1891), 49; *Soobshcheniia Imperatorskogo Pravoslavnogo Palestinskogo obshchestva* (1893), 281.

¹⁴ The words of the founder of the style, architect Konstantin Ton (1794-1881), after E. I. Kirichenko, *Arkhitekturnye teorii 19 veka v Rossii* (Moscow, 1986), 99.

¹⁵ E. I. Kirichenko, *Russkaia arkhitektura 1830-1910-kh godov* (Moscow, 1978), 75-102, 106-123; idem, *Arkhitekturnye teorii*, 97-113. A.L. Punin, *Arkhitektura Peterburga serediny 19 veka* (Leningrad, 1990), 44-54.

¹⁶ Words of Alexander Gertzen, cited after Kirichenko, *Arkhitekturnye teorii*, 76.

¹⁷ For his biography see Arkhimandrit Kiprian, *Otets Antonin Kapustin - arkhimandrit i nachal'nik Russkoi Dukhovnoi missii v Ierusalime* (Belgrad, 1934).

¹⁸ Letter to V. N. Khitrovo (Dmitrievskii, *Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe Obshchestvo i ego deiatel'nost' 1881-1907* (SPB, 1907), 74-75; Kiprian, *Otets Antonin*, 151; Hoopwood, *Russian Presence*, 95).

¹⁹ Kiprian, *Otets Antonin*, 164-74; d'Alonzo, *La Russie*, 83-94; V. N. Khitrovo, *Nedelia v Palestine* (SPB, 1912), 16; Carmel, "Pe'ulota shel rusia", 101.

²⁰ Hoopwood, *Russian Presence*, 92-94.

²¹ The hostel in Jericho was completed in 1881 (Dmitrievskii, *Prazdnik Bogoiavleniia*, 9)

²² *Soobshcheniia* (1893), 347. See also Arie Itzhaki, "Atarim beiaffo," *Kardom* 15 (Februar 1981), 91-92.

²³ Kirichenko, *Russkaia arkhitektura*, 158-59.

²⁴ Hoopwood, *Russian Presence*, 77-90; Stavrou, *Russian Interests*, 46-55.

²⁵ Kiprian, *Otets Antonin*, 172.

²⁶ Kiprian, *Otets Antonin*, 172.

²⁷ Dmitrievskii, *Prazdnik Blagoveshcheniia*, 14; idem, *Piati chlena russkoi dukhovnoi missii v Ierusalime o. Igumena Parfeniia ubiennogo 14 Ianvaria 1909 goda na gore Eleonskoi* (SPB, 1909), 2. In the publications of the Russian Palestine Society the church was not called by its proper name but "the Russian church on the Mount of Olives." At the same time, the church was called the Church of Ascension (*Otchiot ... za 1886-87*, 176; [ieromonakh Arsenii (Minin)], *Putevoditel' vo sviatoi grad Ierusalim*, 7th edn. (Moscow, 1898), 156). A chapel was also built on the same Russian land in the place of the first and the second appearance of the head of John the Baptist.

²⁸ In 1892-93 houses in memory of Grand Duke Konstantin and his wife were also erected there and the cemetery for the Russian pilgrims was established (*Soobshcheniia* (1892), 130; *Soobshcheniia* (1893), 135.)

²⁹ Kirichenko, *Russkaia arkhitektura*, 140-59.

³⁰ Regarding the church of St. Mary Magdalene, see Tzfori, "Rusim," 170-71; Kroyanker, *Ha-bniiah ha-europeit-notzrit*, 374-75; Ben-Arie, *Ierusalaim he-hadashah*, 408, Stavrou, *Russian Interests*, 110-11; [Arsenii], *Putevoditel'*, 156.

³¹ On the choice of style for the church of Resurrection in St. Petersburg, see Michael S. Flier, "Tserkov' Spasa na Krovi," A. Batalov and A. Lidov (eds.), *Ierusalim v russkoi kul'ture*, (Moscow, 1994), 182-204, especially 183. Russian nationalism became the main state ideology at the time of Alexander III. From this time on all Russian churches abroad were built in the Russian style of the 17th century.

³² On the history of the Society see Stavrou, *Russian Interests*, 57-216; Hoopwood, *Russian Presence*, 96-136; Vladimir Tzivkin, "Ha-khevrakh ha-palestinim ha-pravoslavim ha-imperialim (1882-1914)," *IN: Cathedra* 46 (1988), 65-90; Carmel, "Pe'ulota shel rusia," 102-116.

³³ Stavrou, *Russian Interests*, 105-114, 157-70; 187-94. Regarding the schools, see Hoopwood, *Russian Presence*, 137-58.

³⁴ In 1865, 869 Russian pilgrims visited the Holy Land; in the 1870s their number reached 1,500; in 1880 it was above 2,000; in 1888 - above 3,000; and in 1899 above 6,000 (*Soobshcheniia* (1890-91), 55-56; Tzivkin, "Ha-khevrakh," 81).

³⁵ *Otchiot ... za 1886-87*, 29. Gabriel Tzfori writes ("Rusim," p. 170) without indicating his source that Alexei Frangia was an Orthodox Arab born in Nazareth and studied in the Politechnicum in Kharkov. According to the Reports of the Society from 1887 one of the members was called George Frangia (*Otchiot ... za 1886-87*, 253).

³⁶ *Otchiot ... za 1888-90*, 4-7; F. Paleolog, *Imperatorskoe Pravoslavnoe Palestinskoe obshchestvo: Ocherk ego deiatel'nosti* (SPB, 1891), 18; Kroyanker, *Ha-bniiah ha-europeit-notzrit*, 360-65; Even-Or, "Migrash ha-rusim," 27-29; Shiler, "Tzilumim"; idem, "Tmunot."

³⁷ Paleolog, *Imperatorskoe Pravoslavnoe*, 25.

³⁸ *Otchiot ... za 1888-90*, 47; *Putevoditel' po sviatym mestam Vostoka* (SPB, 1910), 27, 59.

³⁹ After transferring the Russian Compound to the Society, Frangia built two gates in the fence of the Compound (1890) and planned its sewerage system (*Otchiot za ... 1888-90*, 14, 16; Kroyanker, *Ha-bniiah ha-europeit-notzrit*, 337-39).

⁴⁰ *Soobshcheniia* (1896), 391-96; David Kroyanker, *Adrikhalut birushalaim: Ha-bniiah ba-ir ha-atikah* (Jerusalem, 1993), 174-76 and in index.

⁴¹ It may be supposed that the modest view of the church was caused by the Jerusalem Patriarchate's pressure to respect the neighboring Holy Sepulchre, but the "anti-Greek" bulletin of the Society does not mention it and only regrets in 1895 that the church was not yet consecrated (*Soobshcheniia* (1895), 151). Other sources say that in the time of construction, the Patriarchate was ignored by the Society (Kiprian, *Otets Antonin*, 181) and that the Greeks intrigued against the construction (d'Alonzo, *La Russie*, 50-51).

⁴² *Soobshcheniia* (1892), 133.

⁴³ The Palestine Society published much material regarding the excavations: Arkhimandrit Antonin (Kapustin), *Raskopki na Russkom meste bliz Khrama Voskreseniia v Ierusalime 1883 g.* 2 vols. (SPB, 1884-1887); V.N. Khitrovo, *Nauchnoe znachenie raskopok proizvedionnykh Pravoslavnym Palestinskim Obshchestvom na russkom meste bliz Khrama Groba Gospodnia v Ierusalime* (SPB, 1885) and also in its reports: *Otchiot ... za 1882-83*, 58-59; *Otchiot ... za 1883-84*, 2-20, 95-100; *Otchiot ... za 1885-86*, 29-45. See also Stavrou, *Russian Interests*, 93-95; Yehoshua Ben-Arie, *Ir be-rei hatkufah: Ierushalaim bamea ha-isha-esreh. Ha-Ir ha-atikah* (Jerusalem, 1977), 273-74.

⁴⁴ *Soobshcheniia* (1895), 140. *The Threshold of the Judgement Gate on the Place of the "Russian Excavations" in Jerusalem* (Jerusalem, 1972).

⁴⁵ *Sputnik palomnika po Sviatym mestam v pridelakh Iordanii* (Paris, 1963), 24; *Sputnik palomnika po Sviatym mestam* (Paris, 1992), 22. Another attempt to "move" a Holy Place was made by one of the founders and the secretary of the Society, Vasilii Khitrovo (1834-1903) when he declared that the Place of Jesus' Night Vigil in the garden of Gethsemane was located on the Russian territory around the St. Mary Magdalene Church and not near the Tomb of the Virgin Mary as the Greeks believed (Khitrovo, *Nedelia v Palestine*, 70-80; *Otchiot ... za 1882-83*, 52.)

⁴⁶ Evgenii Kapralov, *Sviataia Zemlia v prazdnikakh Pravoslavnoi tserkvi. Blagoveshchenie Presviatoi Bogoroditsy* (SPB, 1907), 109-12; Eli Shiler, "Natzrat ve-knesioteha," IN: *Kardom* 19 (March 1982), 92-93.

⁴⁷ V. S. Goryunov and M. P. Tubly, *Arkhitektura epokhi moderna. Kontseptsii. Napravleniia. Mastera*, 2nd edn. (SPB, 1994), 94-105.

⁴⁸ The first attempt to solve the housing problem was Frangia's plan to add another floor to the women's hostel named after Marie. It was not carried out because of the fear that it would be impossible to accommodate the pilgrims during the course of building works (Kroyanker, *Ha-bniiah ha-europeit-notzrit*, 156-57; *Otchiot ... za 1888-90*, 15). Thereafter the inner courtyards of the male hostel (named after Elizabeth) were roofed in and ten stone barracks and one huge wooden building were built (*Soobshcheniia* (1900), 620-25; *Soobshcheniia* (1901), 13-14; Stavrou, *Russian Interests*, 153).

⁴⁹ *Soobshcheniia* (1904), 73-76; Stavrou, *Russian Interests*, 184-185; Kroyanker, *Ha-bniiah ha-europeit-notzrit*, 359.

⁵⁰ The addition to the Russian hospital on the side of Jaffa Street was also built in the same years in the Art Nouveau style.

⁵¹ The semi-monastical community in Ein Kerem was turned into a nunnery and another one was founded in 1906 around the Russian church on the Mount of Olives (Dmitrievskii, *Pamiati*, 7).

⁵² The benediction/permission of the Patriarch was given in 1908 and the permission from Istanbul in March of 1914. Because of World War I the church was consecrated only in 1925 (Dmitrievskii, *Prazdnik Troitsy*, 36-37; Kiprian, *Otets Antonin*, 161, 163, 208 n. 255).

В.Набоков в Иерусалиме

(История несостоявшегося визита)

“...Ни с того ни с сего ему начало мниться, что эта поездка, навязанная ему случайной судьбой в открытом платье, поездка, на которую он решился так неохотно, принесет ему вдруг чудное, дрожащее счастье...” (“Облако, озеро, башня”).

В. Набоков

В.Набоков во всем занимал позиции исключительные: не признавал авторитеты, литературные каноны или идеологические догмы. Быть может, это самое чувство исключительности сыграло роль и в его отношении к евреям, потомственного русского аристократа из среды, где антисемитизм был наследственной патологией. Отец писателя, В.Д.Набоков, в свое время выступил с резкой критикой кишиневских погромов Дела Бейлиса. Сам В.Набоков имел среди евреев близких друзей, его жена была еврейкой. Обо всем этом достаточно много написано¹, однако “еврейская тема” в набоковской биографии была бы неполной без осмысления его связи с Израилем.

В начале 1970-х Набоков поддерживал деньгами Союз Русских Евреев, который помог писателю накануне войны эмигрировать в Америку; он также посылал чеки в “Израильскую Лигу за отмену религиозного диктата” и в Фонд обороны Израиля². Израиль, в особенности Иерусалим, когда-нибудь должен был неизбежно привлечь Набокова: город трех религий, музей под открытым небом, различные виды бабочек, свобододлюбивые жители и уникальные музейные и библиотечные коллекции. Кстати, в Национальной библиотеке в Иерусалиме до сих пор хранится редкая копия томика стихов “Горний путь”, изданная под псевдонимом В.Сирин в Берлине (1923). Книга скорее всего попала сюда

из еврейской берлинской библиотеки - на ее титульном листе имеется штамп на идиш: "Берлин, Восточный студенческий профсоюз".

Первое официальное приглашение Набокову посетить Израиль было сделано послом Израиля в Швейцарии Арье Левави в 1970 г.³. Однако Набоков вынужден был отказаться из-за большого количества литературной работы, хотя в 1971 он подумывал навестить С.Розова, близкого друга по Тенишевскому училищу, проживавшего в Израиле⁴.

Позже, в 1974 г., Набоков получил письмо от Т.Коллека, мэра Иерусалима. Этому письму суждено было стать началом драматической переписки, длившейся почти до самой смерти писателя.

К тому времени Коллек уже встречался с одним из Набоковых - он был приятелем Николаса Набокова, кузена писателя. Николас и его жена Доминик, французский фотограф, неоднократно бывали в Израиле.

Визит В.Набокова в Израиль так никогда и не состоялся, хотя и был близок к своему воплощению. Д.Набоков, сын писателя, вспоминает, что все они необычайно ждали возможности принять приглашение Т.Коллека⁵.

Остановиться Набоковы должны были в месте под названием "Мишкенот Шаананим", гостином доме в районе Ямин Моше, недалеко от стен Старого города Иерусалима. Это тихий квартал, с узкими вымощенными улочками, напоминающими скорее провинциальную Голландию, чем ближневосточный город. Ямин Моше был выстроен европейцами в конце 19-го века. Когда Сэр Мозес Монтефиори основал первое еврейское поселение за пределами стен Старого города, он полагал, что мельница будет способствовать росту индустрии. Сегодня район состоит из изящных галерей и домиков, подсвечиваемых по вечерам, а старая каменная мельница расположена у его входа. Отовсюду открывается вид на горы и Иорданскую долину, простирающуюся вниз до Мертвого моря, которое кажется безнадежной ошибкой ландшафта в этой атмосфере тихого европейского праздника.

В 1973 г. городская мэрия реконструировала одно из старинных зданий, превратив его в гостиный двор для деятелей науки искусства специально приглашаемых в Иерусалим. За годы существования центра в Мишкенот Шаананим побывало много известных людей,

среди прочих Сэр Питер Брук, Далай Лама, Марк Шагал, Сол Беллоу, Умберто Эко.

О планах набоковского визита было вскользь упомянуто у Б.Бойда в биографии “Владимир Набоков: Американские годы”⁶. На самом деле, ситуация была более сложной. В свете дополнительной информации, обнаруженной в Израиле, стало возможным уточнить некоторые обстоятельства, сопутствовавшие позднему периоду жизни Набокова.

16 сентября 1974 г. Т.Коллек написал длинное приглашительное письмо В.Набокову. В своем первом послании Коллек рассказывал историю центра Мишкенот Шаананим, где Набокову предлагалось остановиться. Идея приглашения возникла у Н.Набокова, с которым Т.Коллек много раз встречался не только в Иерусалиме, но и в Европе, иногда в компании с Исайей Берлиным⁷. Николас интересовался культурной жизнью в Израиле, проблемами абсорбции новых эмигрантов. Копия приглашительного письма В.Набокову была также выслана Николасу⁸.

Набоковский ответ оказался весьма сухим. Посланный 3 октября 1974 года, он начинался официальным “Уважаемый Сэр”, был отпечатан на бланке отеля “Монтре-Палас” (чего более никогда не повторялось) и примерно в три раза короче сентябрьского письма Коллека.

Набоков выразил благодарность Коллеку за приглашение, мимоходом заметив, что он ничуть не сомневается в приятности общества, собирающегося в Мишкенот Шаананим, - как бы подтрунивая над попыткой мэра заинтересовать его другими гостями. Действительно, самоуверенная фраза Коллека “мы также надеемся, что наши гости наслаждаются встречами друг с другом” звучала невольной пародией на пресловутую коллективную радость, описанную самим Набоковым в рассказе “Облако, Озеро, Башня” тридцатью годами ранее.

Тем не менее, во второй половине своего короткого письма Набоков, в виде некоторой компенсации за отказ, упоминал, что он “пожилой человек, уединенный во всех привычках домашней жизни”, который предпочел “плодотворное затворничество в Швейцарии возбуждающей, но отвлекающей атмосфере Америки”. Из этого логически следовало, что в возрасте 75 лет путешествие в незнакомую страну Набоков считает мероприятием абсурдным. Письмо заканчивалось круглой фразой: “С

благодарностью и сожалением”⁹. Этим дипломатическим оборотом Набоков давал понять, что отказ обжалованию не подлежит.

В свете имеющихся биографических данных подобный ответ можно было бы считать вполне обоснованным. Перегруженный встречами, литературными переводами и новой творческой работой, Набоков слишком ценил собственное искусство, чтобы отвлекаться на пусть даже неофициальные поездки с их неизбежными “неофициальными” обедами и интервью. Он экономил также на собственном отдыхе, позволяя себе разве что поохотиться иногда за бабочками. И все таки...

Почему Набоков без всяких видимых на то причин неожиданно меняет мнение и почти с радостью принимает повторное приглашение Коллека?

Здесь необходимо остановиться на втором письме мэра Иерусалима, отправленном три недели спустя после первого. Оно звучало ненавязчиво и вежливо: “Позвольте мне Вас заверить, - писал Т.Коллек 23 октября 1974 г., - что нет места более тишайшего, нежели Мишкенот Шаананим (букв. “Мирные Обитатели”), с видом на гору Сион и холмы Моава. Вне всякого сомнения, Вы будете там в полном уединении, таком, каком только пожелаете - к тому же принятие нашего приглашения ни в коем случае ни к чему Вас не обязывает”. Коллек добавлял и личный штрих, конфиденциально сообщая, что за несколько лет до этого, он останавливался в Монтре-Палас, отеле, где жили Набоковы, и мог бы поклясться, что Мишкенот спокойнее. (Коллек действительно был в отеле Монтре-Палас, правда, это случилось гораздо раньше - около 1948 г., на секретной встрече между представителями Израиля и палестинскими арабами.)

Набоковскому ответу, последовавшему в январе нового 1975 г., суждено было стать поворотным моментом в переписке. В то время Набоков отказался поехать в Соединенные Штаты, чтобы лично принять Национальную Литературную Медаль, послав вместо себя сына - Дмитрия. В конце декабря 1974 он напряженно работал, правя французский вариант “Ады” - вставая в 6 утра, чтобы в полдень переключиться на английский перевод русских рассказов для сборника “Подробности заката”.

Может показаться странным, но 15 января 1975 г. Набоков сообщает “дорогому мистеру Коллеку” о своем решении принять “очаровательное

приглашение” и благодарит за “милое и дружеское письмо”. Меняется и сам тон; Набоков упоминает, что его “жизнь - трудная, литературная жизнь - была наиболее сложной” прошедшей зимой, и что он еще не может с точностью сказать, когда придет в Израиль. Тем не менее, Набоков пишет, что “название места само по себе соблазнительно необыкновенно”, настолько, что он будет “не только им восхищаться, но и обязательно посе[тит], чтобы половить бабочек на склонах Моава”.

Характерно для Набокова, что именно СЛОВО становится для него решающим фактором. Если бы не одна деталь: “Мирные обители” перевод очень красивый, но... не точный. “Мишкенот” действительно обозначает “обители”, тогда как “шаананим” (мн.ч.) или “шаанан” (ед.ч.), как сказано в Англо-Иврито-Английском словаре, переводится как “serene” - по-русски “безмятежный, ясный, спокойный”. Звучание английского перевода за исключением ударения, полностью совпадает с русским набоковским псевдонимом - Сирина. Кажется, на склоне писательских лет сама судьба была склонна поиграть с Набоковым в каламбуры, предлагая превратить “Serene Dwellings” (“Ясные обители”) в “Dwellings of Sirin” (Обители Сирина)! Трудно сказать пользовался ли Набоков Ивритским словарем, по крайней мере, таковой, не упомянут в реестре его домашней библиотеки. Однако, как в свое время заметил В.Ходасевич, нет ничего такого, с чем Сирина не был бы знаком. Так или иначе, “название места само по себе” должно было быть поистине “соблазнительным”...

В самом конце письма Набоков просит у Коллека разрешения пожить в Мишкенот Шаананим несколько недель вместе с женой, хотя и оставляет дату приезда открытой.

К числу более практических причин, которые могли бы повлиять на изменение Набоковым решения, следует отнести приглашение Тель-Авивской оперы Дмитрию Набокову, оперному басу. Возможность ангажемента обсуждалась в то время и была также упомянута в письме к Коллеку.

Истории несостоявшихся визитов отца и сына развивались параллельно, пока на какой-то стадии не пересеклись¹⁰. 10 июня 1974 года Дмитрий Набоков посылает по собственной инициативе письмо в Тель-Авивскую государственную оперу, в котором он пишет, что случайно узнал во время своих американских гастролей, что в израильской опере

есть вакантные места для басовых певцов. Израильская опера занимала прочные позиции в музыкальном мире тех лет. Именно в ней начал свою карьеру Пласидо Доминго.

“Я всегда очень хотел петь в Израиле, и возможно сейчас этот подходящий момент как раз настал”, – пишет Дмитрий директору Тель-Авивской оперы де Филиппе, прилагая список своих басовых партий и огромное количество рецензий из мировой прессы. В краткой биографии он сообщал, что родился в семье русских эмигрантов в Берлине, имеет гражданство США, служил в американской армии и является выпускником Гарвардского университета. В прошлом занимался переводами книг отца и других авторов с русского на английский, снимался в главной роли в фантастическом фильме итальянского производства, а также серьезно увлекался спортом.

В письме Дмитрий извещал Мадам де Филиппе о трех адресах, по которым его можно найти, среди них – отцовский в Монтре, куда и советовал писать, ибо почтовые службы в Италии, где он жил, были “в катастрофическом состоянии”. 23 июня 1974 г. Дмитрий получил письмо от Норы Коэн, секретаря Тель-Авивской оперы, высланное в Монцу, по итальянскому адресу. В письме содержалась просьба прислать для прослушивания пленку с несколькими ведущими ариями, личные данные, а также информировать готов ли он на подписание годичного контракта. В начале августа Дмитрий, как и было условлено, выслал кассету с записями, но долго не получал ответ. 28 сентября 1974 он вновь связался с секретарем оперы, интересуясь дошла ли пленка до адресата.

Это происходило примерно тогда же, когда 16 сентября 1974 г. Т. Коллек послал первое пригласительное письмо Владимиру Набокову посетить Иерусалим. Вероятнее всего, что Набоков, отказываясь от приглашения Коллека 3 октября 1974 г., не знал о возможном годичном контракте сына в Тель-Авиве. Иначе его могла бы заинтересовать перспектива побыть некоторое время рядом с Дмитрием¹¹.

Между тем, ангажемент Дмитрия становился все более реальным, и 4 ноября он получил извещение из Тель-Авива. Н. Коэн просила указать время, с которого он готов подписать контракт.

Набоков-младший отвечает быстро: он желал бы приступить как можно скорее, однако уже слишком поздно отменять запланированные на январь и февраль 1974 г. концерты. Он готов начать около 10

марта при условии короткого отдыха в июле. Дмитрий спрашивает какие партии ему предстоит петь и сколько времени длится сезон, а также интересуется некоторыми финансовыми деталями договора. Среди ролей, которые он бы хотел исполнить, Дмитрий упоминает Мефистофеля и Дона Базилио.

В конце письма Дмитрий заверяет администрацию Тель-Авивской оперы, что постарается сделать “все возможное, чтобы соответствовать [их] требованиям”, поскольку он “восхищен перспективой петь в Тель-Авиве” и надеется в ближайшем будущем получить окончательный ответ. Он просит писать ему на швейцарский адрес (Отель Палас, Монтре) после 1 декабря. Итак, с декабря 1974 г. корреспонденция Дмитрия направлялась по отцовскому адресу в Швейцарию. Находясь в США, Дмитрий мог узнавать содержание адресованных ему писем по телефону¹². Наконец, 15 января 1975 года В.Набоков пишет письмо мэру Иерусалима с согласием посетить Израиль.

Последнее из обнаруженных в архивах писем, касающихся контракта Дмитрия, датировано 19 декабря 1975 г. Набоков-младший сообщает директору оперы, что он готов заключить соглашение с 30 сентября сроком на полгода, “с возможностью возобновления при обоюдном согласии еще на шесть месяцев или даже дольше”. К сожалению, контракт не состоялся. После тщательных размышлений Дмитрий с неохотой вынужден был отклонить приглашение по профессиональным и личным мотивам¹³.

И все таки Дмитрий спел в Иерусалиме - 10 годами позже, в январе 1987 г., исполнив басовое соло в дворжакковском “Реквиеме” под управлением дирижера Арановича¹⁴.

10 марта 1975 года миссис Гивтон, эпизодическая фигура в этой истории, пишет Владимиру Набокову, представляясь новым директором центра Мишкенот Шаананим. Она прилагает к письму набор резолюций, касающиеся Набокова, из последних совещаний, и извиняется за задержку в отправке письма, сетуя на отсутствие секретарской помощи. Она добавляет, что большинство приглашений уже подписаны Т.Коллеком.

Три месяца спустя Набоков снова подтверждает свое намерение посетить Мишкенот Шаананим “в не столь отдаленном будущем”: “Нынешний год выдался для меня весьма тяжелым, и до сих пор еще

остается несколько дел, которые нужно вымучить перед тем, как я смогу думать о по-настоящему праздном отдыхе в Израиле”¹⁵.

Через неделю после отправления письма миссис Гивтон, Набоковы смогли позволить себе долгожданный отпуск в Даву. Первая половина 1975 была посвящена нескольким делам: доработке французского варианта “Ады”; переговорам с издательством “Викинг”, готовившим проблематичную биографию писателя, написанную Эндрю Филдом; интервью, включая одно для программы французского телевидения “Апострофы”, приуроченной к выходу романа “Ада, или страсть” во Франции. Набоков закончил проверку французского перевода в феврале и планировал начать переводить “Аду” на русский язык в апреле. В конце июля, в возрасте 76 лет, он поскользнулся во время охоты за бабочками и был госпитализирован. В октябре его прооперировали в небольшой частной клинике в Лозанне, и 10 декабря 1976 г., несмотря на неудовлетворительное состояние после операции, Набоков начал свой последний, так и неоконченный им роман.

В этой обстановке крайней неустойчивости, когда уже стало ясно, что дорог каждый лишний день свободного от боли творчества, Набоков вновь получает письмо от своих иерусалимских корреспондентов.

На сей раз, после полугодового молчания, Набокову пишет Питер Халбан. Он является новым директором Мишкенот Шаананим - человек, близкий к Коллеку, интеллигентный и высокообразованный, с хорошими связями и прекрасным владением языков¹⁶. В письме от 23 декабря 1975 г. Халбан предлагает уточнить даты предстоящего визита, делая это довольно изящным образом. В первой же фразе Халбан ссылается на мнение Джорджа Вейденфельда, английского издателя Набокова, лицо, вне всяких сомнений авторитетное для писателя: “Я беседовал с Сэром Джорджем Вейденфельдом, бывшем в Израиле на прошлой неделе, о людях, приглашенных в Мишкенот Шаананим, и он положительно советовал написать Вам, дабы воодушевить Вас на поездку в Иерусалим, как только позволит рабочий распорядок”. Бойд характеризует отношения между Набоковым и Вейденфельдом в 1959 г. так: “На протяжении следующих трех десятилетий он будет публиковать почти каждое набоковское произведение, которое ему удастся, будь то свежее написано или только что переведено.

В 1960-е и 1970-е годы самый преданный набоковский издатель и самый лучший вейденфельдовский автор станут крепкими друзьями”¹⁷. Упоминание Халбаном столь маститого посредника вкупе с заманчивым описанием Мишкенот Шаананим могли повлиять на Набокова: “По нашему мнению, это идеальное место для писателя, чтобы творить, и в то же время путешествовать и встречаться с людьми в Иерусалиме и по всей стране”.

Встретаться действительно было с кем. Достаточно вспомнить, например, что Самуил Розов, набоковский старый товарищ и однокашник по Тенишевскому училищу, до сих пор проживал в Израиле¹⁸. Они поддерживали регулярную переписку с 1937 г. и 31 января 1976 г. Набоков благодарил Розова за высланные ему фрукты: “Мы наслаждаемся твоими солнечными помплимусами, благополучно дошедшими на днях. Большое спасибо!”¹⁹.

Трудно сказать благодаря чему - розовским грейпфрутам, халбановской учтивости или по другой неизвестной причине, однако Набоков впервые упоминает более или менее точную дату своей поездки - весна 1977.

В письме от 5 марта 1976 г. он тепло благодарил Халбана за послание и добавлял: “Несколько вещей могли бы искушать меня на более, чем простую экскурсию по Израилю, тем более на условиях, столь любезно Вами предложенных”. Набоков писал, что они с Верой планируют свой визит на апрель 1977 года, осторожно замечая, что он был бы “несчастлив”, если после просьбы зарезервировать для них апартаменты, позже вдруг “выяснилось, что то или иное обстоятельство в [его] запутанной литературной жизни расстраивает тщательно рассчитанный план.” Набоков обещал быть на связи с Халбаном ближе к весне 1977. Набоковское письмо не застало адресата, бывшего в отпуске, но заместительница Халбана, Анни Огайон, проинформировала будущих гостей, что для них уже заказан номер на апрель 1977 г.²⁰.

Тем временем Набоков поглощен своим новым романом - 20 апреля писатель сообщает издательству “МакГроу-Хилл”, что преодолел уже стостраничную отметку печатного текста своей новой книги “Происхождение Лауры”. У Набокова нет даже времени ответить в Мишкенот Шаананим, поэтому он просит сделать это свою жену. 2

апреля 1976 г. Вера Набокова благодарит мисс Огайон за письмо и говорит, что несмотря на перенасыщенный график, они с мужем по-прежнему “ждут посещения Израиля”.

После того как даты были приблизительно установлены, наступил семимесячный перерыв - до возобновления переписки в декабре. Главной причиной наступившего молчания была болезнь Владимира Набокова.

Новый роман, уже оформившийся в его сознании, но еще не записанный на бумагу, должен был быть отложен. В начале мая машина скорой помощи увезла Набокова в госпиталь в Лозанне после того, как он упал в ванной комнате и повредил затылок. Затем, в июле, он снова госпитализирован с инфекцией в Нестле, а с 7 сентября вместе с Верой проходит реабилитационный период в Глионе, в дорогой клинике с панорамой на Женевское озеро и Савойские Альпы.

Как только Набоков почувствовал себя лучше, он написал Тедди Коллеку. Жить Набокову оставалось около полугода; тем не менее письма этого периода полны энергии и оптимизма, и он со все большим увлечением обсуждает детали приближающегося визита.

10 декабря 1976 г., спустя ровно год после последнего рывка над неоконченным романом, Набоков пишет, что он с удовольствием узнал от кузена Николаса, что Коллек все еще ждет его с визитом в Иерусалим. “Вот уже некоторое время, как я полон страстного желания совершить это путешествие”, - говорит Набоков и описывает свою болезнь в уходящем году.

Кажется, что желание Набокова посетить Иерусалим увеличивается в обратной пропорции его шансам попасть туда.

Так или иначе, он продолжает планировать поездку, извещая Коллека, что хочет приехать в Израиль вместе с супругой во вторую неделю мая “на месяц или около того”. Он высказывает опасение, что не сможет быть таким активным гостем, как Николас, однако надеется на знакомство с Коллеком, особенно “после того, как был много слышан о [его] замечательной деятельности”. (К этому моменту Т.Коллек был мэром города уже более 10 лет; являлся автором книги “Пилигримы на Святой Земле”, 1970; обладал богатейшей коллекцией старинных карт Иерусалима и Палестины.) В заключение Набоков бодро шутит: “Я предвкушаю также посещение музеев и библиотек,

и, конечно же, небольшую охоту за бабочками (в компании опытного и дюжего мужского проводника)».

Еще до получения ответа Коллека, Набоков прочитал письмо от П.Халбана. В письме от 20 декабря директор центра Мишкенот Шаананим с радостью сообщает, что апартаменты ожидают мистера и миссис Набоковых с 8 мая и до конца июня. «Если Вы пожелаете гостить дольше, то у нас имеются комнаты и в июле», – прибавляет Халбан.

В июле Владимиру Набокову уже не нужны будут никакие комнаты.

Отдельным абзацем Халбан спешит заверить писателя, что не будет никаких проблем, по его мнению, с обеспечением Набокова подходящим спутником для охоты за бабочками, заключая: «Мы все надеемся сделать Ваше пребывание у нас расслабляющим и плодотворным...»

Набоков отвечает немедленно. 24 декабря 1976 г., в канун Рождества, он повторяет, что они «очень взволнованы восхитительной перспективой» увидеть Иерусалим и подтверждает планы пребывания в Мишкенот Шаананим с 8 мая вплоть до конца июня.

Весьма возможно, что именно этой самой весной в Израиле, в сменной обстановке, Набоков в одиночестве и душевном спокойствии намеревался дописать свою последнюю книгу. В том же письме Халбану Набоков добавляет: «Надеюсь, Вы не найдете это самонадеянным, если я прибавлю, что мы (с супругой) привыкли иметь каждый свою отдельную комнату: я часто пишу посреди ночи».

В свою очередь Халбан подробно описывает комнату, предназначенную для Набоковых: «Пожалуйста, не волнуйтесь с ситуацией с комнатами; каждая квартира состоит из двух спален, маленького кабинета, сообщающегося со второй ванной комнатой, кухни и гостиной»²¹. Халбан просит также не сомневаться и дать знать о вещах, которые могут быть приготовлены заранее к приезду Набокова.

За четыре дня до Нового года Т.Коллек написал ответ на письмо, на которое ранее уже ответил Халбан, разрешая последние технические детали: «Я чрезвычайно обрадовался, получив от Вас известия и узнав, что Вы планируете приехать в мае вместе с супругой. Для нас это большая честь и удовольствие. Будем рады организовать Вам любые мероприятия - от коллекционирования бабочек до [посещения] музеев». Мэр Иерусалима писал о сожалении по поводу болезни

Набокова в уходящем году, желал супругам всего наилучшего в зимние праздники и выражал надежду на то, что “новый год принесет только хорошее самочувствие”²². Этому пожеланию не суждено было сбыться.

Композитор Николас Набоков, благодаря которому и началась вся история, вероятнее всего также собирался провести апрель-май 1977 года в Иерусалиме. Найден документ, свидетельствующий о внутренних переговорах между Тель-Авивской музыкальной академией и Иерусалимским Музыкальным Центром по поводу семинара Н.Набокова длительностью от трех до шести недель. Иерусалимский Музыкальный Центр, где семинар должен был проводиться, расположен в минуте ходьбы от гостиного дома Мишкенот Шаананим.

Таким образом, если бы не трагедия, – весна 1977 года могла стать случаем беспрецедентного сбора набоковской семьи на Святой Земле.

26 марта 1977 г., всего за три месяца до смерти, Набоков отсылает последнее письмо своему иерусалимскому адресату, так никогда им не увиденному. Письмо написано в больнице, через неделю после госпитализации²³. Дрожащие буквы набоковского автографа свидетельствуют о том, что он был сделан слабой рукой или лежа в постели. Сравнение подписей на протяжении всей переписки показывает, что, чем ближе к роковой дате, тем неуверенней становится набоковский почерк, словно жизнь борется в нем со смертью.

Парадоксально, но за много лет до этого израильтянин Розов в своем письме к Набокову писал: “Как ты держишь свои нервы в порядке? Бабочки помогают, вероятно. Одна фраза из твоей книги [речь идет о романе “Bend Sinister” - Ю.Л.] осталась со мной и всегда звучит в момент, когда события особенно сходят с рельс: “Тут почерк жизни становится неразборчивым”. Это хорошо. В последние годы почерк жизни едва-едва можно разобрать”²⁴.

В противоположность почерку, письмо Набокова полно надежд и планов. Вместе с тем, оно же наиболее ясно показывает отношение Набокова к поездке, ее важность для него после двух с половиной лет ожидания: *“Кажется какие-то несчастливые чары пали на наши жизни и наши самые сокровенные планы”*.

Набоков говорит, что как раз тогда, когда казалось, что худшее уже позади, здоровье пошло на поправку и долгожданное путешествие было как никогда близко - приступ пневмонии свалил его снова в

госпиталь, “в комнату, которая, как зеркальное отражение из прошлого лета”²⁵. Данная фраза из набокковского письма Т.Коллеку есть ничто иное, как автореминисценция собственной записи в дневнике, сделанной несколькими днями ранее²⁶.

Врачи запретили любое обсуждение путешествия в течение ближайших недель. И он “снова вынужден отменить поездку, к которой... столь долго готовились”²⁷. Слово “снова” предполагает, что Набоков имел в виду лишь отложить визит, но не аннулировать его.

Т.Коллек был в заграничной поездке, когда пришло письмо из Европы. Мэр обнаружил его на рабочем столе, только вернувшись домой. Коллек ответил, что чрезвычайно расстроен известием об отсрочке визита, особенно из-за того, что причиной тому – болезнь Набокова. “Я надеюсь, что ваше выздоровление не будет долгим и не пройдет много времени, прежде, чем вы вернетесь домой - и прежде, чем вы посетите Иерусалим”²⁸.

Т.Коллек опять ошибся.

2 июля сердце Набокова остановилось.

“А ведь казалось, как вышло бы великолепно... как великолепно все бы это уложилось в рамки короткого рассказа. Но, по-видимому, замысел автора, замысел жизни, был и в этом случае, как и всегда, стократ великолепнее... Может быть жизнь имела в виду нечто совсем другое, нечто куда более тонкое, глубокое”. (В.Набоков. “Пассажиры”)

Мишкенот Шаананим до сих пор существует. Большинство квартир было поделено на маленькие номера, а цены существенно возросли. Со времени его основания в 1973 году, гостиный дом среди многих других посетили Чеслав Милош, Жак Деррида, Анджей Вайда, Юрий Любимов, Жан-Поль Сартр, Кшиштоф Кеслевский, Клод Леви-Стросс... Их фотографии можно увидеть на стенах центра. В холле стоит черный сверкающий рояль и огромные книжные шкафы со старинными фолиантами за стеклом. Здесь мы проходим мимо каменных сводчатых стен и смотрим на снимки, среди которых могла бы быть и его – В.В.Набокова – фотография. Мы видим закрытые двери комнат, в одной из которых он мог бы жить, кресла в тихом холле, где он мог бы сидеть.

Но Набоков здесь не был, и таковы повороты судьбы. Той самой прихотливой судьбы, за чьими неожиданными ходами он так любил следить*.

**Благодарю за комментарии и предложения во время подготовки настоящей статьи: Д.Набокова (Швейцария), Тедди Коллека (Иерусалим), Г.Барабтарло (США), Б.Бойда (Новая Зеландия) и В. Завьялову (Хайфа), а также ассистентов Архива Т.Коллека в Музее Израиля (Иерусалим), Архива Центра "Мишкенот Шаананим" и Архива Тель-Авивской оперы в Центральной библиотеке Тель-Авивского университета. Моя особенная благодарность Л.Токер (Еврейский университет), которая прочитала рукопись и сделала ряд ценных замечаний.*

Настоящий текст представляет собой русский вариант статьи, опубликованной ранее в журнале "The Nabokovian" № 37 (1996). Благодарю редакторов журнала и лично проф. С. Дм. Паркера за их любезное разрешение опубликовать мою статью в этом томе.

Примечания

¹ См.: Brian Boyd. Vladimir Nabokov: The Russian Years. Princeton, 1990, p. 521. См. также примечания, касающиеся набоковского анти-антисемитизма в книге: Brian Boyd. Vladimir Nabokov: The American Years. Princeton, 1991.

² Brian Boyd. Vladimir Nabokov: The American Years, *ibid*, p. 582.

³ Интервью Ю. Левинга с А. Левави 13 мая 1997 г.

⁴ Yu.Zavyalov-Leving. Samuil Izrailevich: *Phin's* Character, Nabokov's Friend. IN: The Nabokovian, № 39, Fall 1997.

⁵ Архив Ю. Левинга. Письмо Д.В.Набокова Ю. Левингу от 31 января 1996.

⁶ Brian Boyd. Vladimir Nabokov: The American Years, *ibid*, 650.

⁷ Архив Ю. Левинга. Интервью Ю. Левинга с Т.Коллеком, 1 января 1996.

⁸ За это Николас Набоков благодарил Коллека в своем письме от 24 октября 1974.

⁹ На английском языке игра слов - "Gratefully and regretfully"

¹⁰ В письме В.Набокова Т.Коллеку от 15 января 1975 содержится информация о том, что писателю известны переговоры сына по поводу контракта.

¹¹ От Тель-Авива до Иерусалима примерно час езды на машине или автобусе.

¹² Д.В.Набоков во время своей переписки с Тель-Авивской оперой звонил в Израиль, по крайней мере, дважды - в августе и декабре.

¹³ Архив Ю. Левинга. Письмо Д.В.Набокова Ю. Левингу, *ibid*.

¹⁴ Архив Ю. Левинга. Письмо Д.В.Набокова Ю. Левингу, *ibid*.

¹⁵ См.: письмо В.Набокова Гивтон от 11 июня 1975.

¹⁶ Архив Ю. Левинга. Интервью Ю. Левингу с Т.Коллеком, *ibid*.

¹⁷ Brian Boyd. Vladimir Nabokov: The American Years, *ibid.*, p. 381.

¹⁸ Подробнее об отношениях Набокова и Розова см.: Ю. Левинг. Литературный подтекст палестинского письма Вл. Набокова. IN: Новый Журнал. № 214. 1999, С. 116-133.

¹⁹ Оригиналы писем В.Набокова хранятся в частном архиве А.Розова. Три письма В.Набокова С.Розову (в переводе на английский язык) были опубликованы в: Selected Let-

ters: 1940-1977. Ed. by D.Nabokov and M.J.Brucolli. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.

²⁰ Письмо А.Огайон В.Набокову от 16 марта 1976 г.

²¹ Письмо П.Халбана В.Набокову от 6 января 1977 г.

²² Письмо Т.Коллека В.Набокову от 26 декабря 1976.

²³ В.В.Набоков был госпитализирован 19 марта 1977.

²⁴ Письмо С.Розова В.Набокову от 21 марта 1949 г.

²⁵ Письмо В.Набокова Т.Коллеку от 26 марта 1977 г.

²⁶ Brian Boyd. Vladimir Nabokov: The American Years, *ibid.*, p. 660, 730. Кстати, в "The American Years" эта дневниковая запись датирована неправильно: надо указать 1977 г., а не 1976 годом. Впрочем, и переписка Т.Коллека и В.Набоковым должна быть датирована 1974-1977 гг., а не 1974-1976 гг., как указано в "Vladimir Nabokov: The American Years".

²⁷ Письмо В.Набокова Т.Коллеку от 26 марта 1977.

²⁸ Письмо Т.Коллека В.Набокову от 18 апреля 1977.

Вісь Єрусалим-Київ у творчості українського поета-емігранта Мойсея Фішбейна

Наше покоління живе в історичний період, коли швидко змінюються і реалії, і зв'язані з ними поняття навколишнього світу. Це стосується слов'яно-єврейських взаємин взагалі, і україно-єврейських взаємин зокрема. Цікавим явищем на цьому тлі є творчість одного з найвидатніших сучасних українських поетів Мойсея Фішбейна.

Сам поет описує у вступі до збірки своїх віршів складні умовини своєї біографії як українського поета, громадянина Ізраїлю, що живе інтересами і Ізраїлю, і України таким чином:

Народився євреєм,
хоч мав народитися українцем.
Народився українським поетом,
хоч мав народитися просто євреєм.
Народився під знаком Стрільця,
але не січового.
Народження – Чернівці.
Батьківщина – Україна.
Громадянство – Ізраїль. Батьківщина – Ізраїль.
Громадянства Української Мови не втрачав ніколи.
На Україну мене послано Звідти.
Вона існуватиме вічно. Я так хочу.
Українську Мову мені дано Звідти.
Вона існуватиме вічно. Я так хочу.
Пишу поезії тільки тоді, коли дано Звідти.
(1, стор. 7).

Корені Фішбейна, як і інших репатріантів з України в Ізраїль, zostалися в Україні, і йому, українському поету, тяжко і навіть неможливо почати писати на івриті. Вік досягає певного рівня знання цієї мови, його переклади з івриту віршів Єгуди Галеві, Хаїма-Нахмана Бяліка та Манфреда Вінклера свідчать про його намагання увійти на кін ізраїльської культури, але він як український поет залишається вірним українській мові. З нею пов'язані його естетика, його асоціації, увесь його мовний та поетичний досвід. І головне – саме в Україні залишилися читачі Фішбейна, цінителі його поезії.

Іноді у критиці емігрантської літератури вживається стосовно літературів-емігрантів термін *déracinés*, тобто люди відірвані від своїх коренів. Хоче цього Мойсей Фішбейн чи ні, доля всієї хвилі репатріантів з України в Ізраїль, поширюється і на нього. Проте, після переїзду в Ізраїль та під час багаторічного перебування у Німеччині, де він працював в українській службі радіостанція “Свобода”, він, на відміну від багатьох інших репатріантів, робив все для того, щоб зберегти живий зв'язок з Україною. За радянських часів ці контакти були утруднені, але в незалежну Україну Фішбейн приїжджає тепер без перешкод і виступає перед українським загалом. Його одночасне існування у двох світах – єврейському та українському – відбивається у його виступах. Звертаючись до української інтелігенції у Києві у листопаді 1995 року, він, наприклад, сказав:

Я хочу закінчити свій виступ старою мовою мого народу: “Ім ло ані лі – мі лі? Аваль ім ані рак лі – мі ані? Ви ім ло ахшав – матай?” Якщо не я для себе – хто ж для мене? Але якщо я тільки для себе – то хто ж я? І якщо не нині – коли ж?” (1, стор.253).

Було б помилкою вважати, що Фішбейн відкрив у собі своє єврейство тільки після переїзду в Ізраїль. Він завжди відчував себе євреєм і пишався багатою історичною спадщиною свого народу. На початку сімдесятих років він обговорював у Києві зі своїм старшим другом та літературним вчителем Миколою Олексійовичем Лукашем етимологію слова Єрусалим:

– Кажуть, що назва “Єрусалим” походить від “Ір шалом” – місто миру.

– Так, я чув. Можливо... Але в мене є інше припущення: “Єрушалаїм” походить від “Єруше Єлогім” – “Божа спадщина” (1, стор.191)

Фішбейн неодноразово звертається до пам’яті свого видатного землянина – німецькомовного поета Пауля Целана. Як і Целан, він назавше залишив рідне місто Чернівці, “щоб довіку повертатися очима сюди, до свого Меридіана” (1, стор.203).

Фішбейнові належить чи не найвдаліше зображення післявоєнних Чернівців у його есеї “Повернення до Меридіана” (1, стор.185-211).

Поет мало зупиняється на складних проблемах історії україно-єврейських взаємин, підкреслюючи насамперед позитивні моменти, що можуть зблизити ці народи. Проте він виказує незвичайно добру обізнаність з цими проблемами і змальовує їх як поет (див., наприклад, його переклад вірша Пауля Целана “Чорні пластівці” [1, стор.119]).

Не обминає Мойсей Фішбейн і теми Голокосту, присвячуючи один з своїх найзворушливіших віршів трагедії Бабиного Яру (1, стор.52-54).

Безмежна повага Фішбейна до української мови та культури ґрунтується на його принциповій підтримці цієї культури, на його беззастережній належності до неї з самого початку його творчого шляху. Фішбейн багато чого взяв у своїх літературних учителів – Миколи Платоновича Бажана та Миколи Олексійовича Лукаша.

Він так пише про останнього, називаючи його Дон-Кіхотом:

“Подібно до п’яничок, що б’ють себе кулаком у груди з криком “я тебе уважаю!” лише ті присягаються у вічній любові до свого народу, хто відчуває власну провину й власну неповноцінність. Дон Кіхот не має ні почуття провини, ні почуття неповноцінності. Його національна гідність (отже, й повага до інших націй) сягає таких вершин, що я іноді відчував себе й Дон Кіхота представниками однієї нації. Не певен, чи є хтось із євреїв ближчий і дорожчий мені за Дон Кіхота” (1, стор.222).

В одну з тяжких для Мойсея Фішбейна хвилин, коли його військовий начальник знущався над ним: “Ти думаєш, що ти український поет? Ти єврейська морда! Згною!”, він одержав листа від Миколи Бажана. Бажан писав йому: “Ви український поет, пам’ятайте це. Я вірю в Вас,

у Ваш хист, у Ваше слово, і ніщо мою віру не зможе захитати” (1, стор.223).

Українські друзі завжди підтримували Фішбейна, бажаючи йому, коли він виїздив до Ізраїлю єдиного: знайти душевний спокій. Поет признається, що очевидячки це їхнє побажання вже ніколи не справдиться.

В Ізраїлі Фішбейн має своє коло друзів та прихильників. Серед них слід насамперед згадати поета та перекладача Манфреда Вінклера, колишнього буковинця, який переклав вірші Пауля Целана та Мойсея Фішбейна мовою іврит.

Ті ізраїльські читачі, які читають українську літературу в оригіналі, цінять Мойсея Фішбейна, вважаючи його одним з найвидатніших постатей сучасної української поезії. Однак це коло, на жаль, досить вузьке і основна читацька аудиторія Фішбейна зосереджена в Україні, де й була надрукована 1996 року перша збірка його творів “Апокриф” (1). В особистому листі до мене від 16 лютого 1997 року поет сумно зазначає, що в Ізраїлі його все ще знають недостатньо (2).

У віршах Фішбейна, де поряд згадуються Єрусалим та Київ повторюються образи Стіни та Йордану, пов’язані з Єрусалимом, та Ріки, Дніпра, символізуючі Київ:

...І вже вуста судомою звело,
І прийняла душа неопалима
Розпечені горби Єрусалима
І Києва обпалене зело.

О крапелько, промінчику, бджоло,
Перлинко, доле, о напівнезрима, –
Мого буття недоторканна рима,
Солодке і розвогнене жало, –

Благослови, хай лишаться мені
Юга понад скорботною Стіною
Й понад Рікою схили весняні.

Благослови, хай лишаться зі мною,
Допоки йти дорогою земною,
Допоки є ще спогади земні.

(1, стор.10)

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

за проливнями землю визира,
заклечану, зелену, пожадану:
“Я йду до тебе. Я тобі постану
торканням голубиного пера”.

І світиться у темряві століть
Його сльоза, незаймана й нетлінна.
І у долоні пламеніє віть,
над безміром кривавиться калина,
оце ж бо Він: упавши на коліна,
коло Дніпра навколішки стоїть.
(1, стор.11).

Юрієві Андруховичу

Коли ми невмирущими були,
Поза липневим літа теплом, коли
Ми на скрипках розучували гами,
Коли заледве сходилла зоря
І не було для нас календаря,
Там, поза березневими снігами,
За проливнями жевріла Равенна,
Недоторканна і благословенна,
Єрусалим яскрів у кришталі,
Текла Ріка з Господньої долоні,
І наше Місто сяяло на троні,
І зірка сповідалася бджолі.

(2)

Мотив зв'язку Єрусалима з Києвом є одним з провідних у віршах
Мойсея Фішбейна. Як вже вище згадувалось, доля поета зв'язана з

долею всієї хвилі репатріантів з України в Ізраїль. Серед сотен тисяч вихідців з України, які тепер проживають в Ізраїлі, можна мабуть знайти і інших українських літераторів – прозаїків та поетів, у творчості яких відбивається той же мотив. Одним з них є Аркадій Анін, поет майже незнайомий українському читачеві, в якого можна навіть наштотхнутися на ті ж самі образи, що й у Фішбейна – Стіни – Єрусалима та Ріки – Києва:

Де спасіння наше?
 З ким?..
 Де шукати долі та удачі? –
 Може за Стіною Плачу,
 що зберіг Єрусалим?..
 (3, стор.85)

...А це вже і про любов мою до Вас.
 Воно приб'ється
 Людською Поштою.
 Чи по хвилям Вічної Ріки
 ДО КИЄВА.
 ЛІНІ КОСТЕНКО.
 (3, стор.31).

Збірка віршів Аркадія Аніна “Дотик” була оприлюднена 1997 року у Києві на кошт автора. Воліючи зрозуміти своє місце у світі, поет має два орієнтири – Єрусалим та Київ:

Учора я ще був живий... –
 Вночі покинув я оселю –
 пішов босоніж у пустелю,
 минаючи Єрусалим,
 з його церквами і пророками,
 з Стіною, мокрою від сліз, –
 я йшов шукаючими кроками
 від себе, і до себе, й – крізь.
 Йшов у піски не без мети –

тут заблукала наша доля, —
душа бажала самоти —
і зрозуміти, що є воля.
(3, стор.96).

Вінчає Лавра Дніпр широкий,
І поруч — Жінка із мечем.
Біжать роки,
терплячі роки... —
І Час над вічністю тече.
І Чоловік грішить —
не кається.
А — Бог?!. —
Він бачить все,
він бачить —
і всміхається...
(3, стор.39).

І я — тікаю,
біженець-моргун,
в замріяну країну
нашого
спасіння, —
вже не від німців —
від своїх,
від тих... —
від страху, —
ми перед людством в “неоплатному боргу”...
в тім — хитрий промисел і адове горіння.
Почну спочатку, безязикий і сліпий.
Спасибі, що не стала мачухою злою,
Україна,
Батьківщина —
компас мій.
(3, с.111-112).

Над тобою чисте небо —
висота,
душі мірило...
Як, скажи, я жив без тебе,
Києве мій сизокрилий.

(3, стор.9).

У поезії Мойсея Фішбейна, як і Аркадія Аніна, відбиваються типові риси синкретичного мислення притаманні українським євреям, які народились та виростили в Радянському Союзі. Тут і єврейський патріотизм, зв'язок з традиціями свого народу, і недостатня обізнаність з іудаїстськими релігійними догматами та єврейським релігійним побутом через атмосферу атеїзму та переслідування єврейської релігії та культури у колишньому Радянському Союзі.

Тут одночасно й причетність до української мови та культури у частини українських євреїв, у той час, коли більшість їх належала до російської мови та культури.

Єврейські поети-репатріанти з України не уникають у своїх творах і іудейських, і християнських символів та образів. Заставками у книжці Фішбейна служить і іудаїстська орнаменталістика з шостикутною зіркою, і світлина статуї Ісуса Христа. Синкретичність цих образів впливає зі всього життєвого досвіду поета, а також з його подвійної направленості до українського християнського та українського єврейського читачів.

Згадаймо його програмний вірш “Апокриф” (1991):

Не може бути щасливим край,
де Іуда славить Христа.
Не може бути щасливим край,
де Іуда проповідує Христове вчення.

М.Ф.

...І солодко від присмаку скорботи,
І затишно у затінку хреста,
І лоскотно намацує вуста
Солодке слово смутку для жебрати,

І всі забули, звідки ти і хто ти,
Сказав-бо Він: “Забудьмо, що є мста”.
І шалом захлинаються міста,
І юрмище реве тисячороте,
І ти його ведеш, Іскаріоте,
І гучно славиш мертвого Христа.
(1, стор.19).

У Святвечір 1996 року Фішбейн пише такі рядки:

Поміж ровів, каналів і канав,
Де в молитвах вечірніх німіна є,

Де крик, не воскресаючи, конає.
Господь, не воскресаючи, конав.

Колядники, колядки, словеса,
Бучна яса, із пригорщі пашниця,
Різдвяна ніч. А вдосвіта насниться,
Що наш Господь у нас не воскреса.
(1, стор.18).

Як свідчить Мойсей Фішбейн, він з самого початку свого життя знаходився під впливом двох оточень — єврейського та українського, причому очевидячки українське було домінантним:

І мама, і батько мої — євреї. Мамина рідня — з Миколаївщини. Бабуся (мамина мати) говорила зі мною по-українськи. Мама до війни викладала в школі українську мову і літературу. Її перший чоловік, українець Олекса Свирса (також шкільний учитель), помер від поранень у фронтовому шпиталі. Батько мій — з єврейського містечка в Бесарабії. Його рідні, його перша дружина загинули в нацистських концтаборах. А він був на фронті. До 1940 року не знав жодного слова ні по-українськи, ні по-російськи. Вихований у традиційному єврейському дусі, батько й мені — краплинами, крихітками — передавав своє єврейство. Я відчував причетність до двох культур. Але ж

Українські літератори, діячі культури та науки, які репатріювалися з України в Ізраїль, — це живий міст, зв'язуючий дві країни. Чи не найвидатнішим з них є Мойсей Фішбейн. Орієнтований і на Єрусалим, і на Київ, він і своєю поетичною творчістю, і громадською діяльністю робить багато для зближення, для взаєморозуміння та взаємоповаги єврейського та українського народів. Не можна не шанувати і не цінити його послідовності та цілеспрямованості на цьому благородному шляху.

Бібліографія

1. Мойсей Фішбейн, Апокриф, Київ, "Довіра", 1996.
2. Особистий лист М.Фішбейна В.Московичу. Альтенердінг, Німеччина, 16 лютого 1997.
3. Аркадій Анін, Дотик. Вірші останніх років, Київ, 1997.

Jerusalem of Medieval Russian Political Centers

In the period following the Crusaders' domination of the Holy Land emphasis throughout the Christian world shifted from the terrestrial Jerusalem to the celestial one. Some of the reasons for this shift were indeed common for the Christian world at whole. Jerusalem was out of reach, in the hands of infidels,¹ and the vague status of the pilgrims in the social systems of their homelands had its effects as well. In Russia, however, the situation was further complicated. Changes in the political map of Eastern Europe in the beginning of the 13th century, including the almost total severance of all direct ties between the Land of Rus' and even the Byzantine empire, had made any immediate contacts with the holy sites in Jerusalem simply inconceivable, beyond the capacity of human imagination. As a result, the role of the celestial Jerusalem in human life increased in emphasis. Pointing to characteristic features of the Old-Russian hagiographical compositions, Kliuchevskii notes that the authors do not even try to detect the geographical origins of their protagonists. In his words: "It is enough to know that they are citizens of the heavenly Jerusalem."²

Nevertheless, descriptions of Palestine that emphasized the more concrete and terrestrial aspects of its holiness continued to be preserved and copied, though not without some suspicion.³ Pilgrims were highly respected in public opinion; such was the case of Grigorii of Novgorod, who, after beholding the banks of river Jordan and the gates of Jerusalem around the mid 14th century, was given the nickname *Kalika* ("the pilgrim"), still kept for him in popular usage even after he became Vasilii, the Archbishop of his city-state.⁴ Another such case was that of Savatei of Tver'. Around 1380, as

Tver's political status was growing stronger, Savatei visited Jerusalem and brought back with him a wooden cross that would later become a sacred object in the monastery which he founded.⁵ But not all pilgrims enjoyed the popularity of the bishop Vasilii; their vigor and initiative, as well as their tendency to break away from established patterns of thinking, prevented them from gaining much sympathy, and their writings were often silenced and forgotten. Still, it was they who helped to preserve concrete memories of the Holy Land and passed them on from one generation to the next in the form of popular tradition, unlike those scholars and commentators who cultivated the abstract idea alone.⁶

Several tendencies - complementary as well as contradictory - were seemingly at work here: on the one hand, personal aspirations, public interest and intellectual curiosity all motivated the pilgrims to visit the Holy Land and convey their experience of it to others. On the other hand, they were prone to reducing its holiness by turning the sublime into mundane, by mixing the heavenly with the everyday affairs of this world. And as long as the political and geographical circumstances prohibited mutual and direct contact with Palestine and hindered the traffic of pilgrims, only few could reach the land that so many were yearning to visit, and even those who did could not gain wide-spread distribution or recognition for their written accounts.

The first pilgrim - after the hegumen Daniil in the 12th century - whose notes were handed down to us, was another head of a monastery, the Archimandrite Agrefenii. (His writings have been preserved in two copies, with some fragments included in two other mss.). From his official title as well from his itinerary through Russia, it has been assumed that Agrefenii's seat was a monastery in the western town of Smolensk. Lately, however, it has been established that Agrefenii's Dormition monastery was in fact the main monastery of Tver', which at the time was the capital of a political entity fighting for hegemony in Russia.⁷ This throws a different light on the circumstances of Agrefenii's journey; it is no longer merely the pilgrimage of a man whose status enabled him to fulfill a personal aspiration,⁸ but an act of political significance.

In the 1370's, the period of Agrefenii's pilgrimage, the struggle for hegemony between the two competing centers, Moscow and Tver', had not yet been determined. A visit to the Holy Land by the head of the main monastery in the capital of the Grand Prince of Tver', would have certainly

added to the glory of his state, as previously happened when the cross was brought from Jerusalem to Tver'. To serve the same purpose, Jerusalem's architectural traditions were imported to Tver' and applied in the construction of churches. In the following century, changes in Tver's political structure and its gradual decline prevented Agrefenii's notes from being distributed. His account of the pilgrimage was kept in few copies only, and even those were probably no more than a rough draft. Today, it is hard to tell exactly what prevented these drafts from being completed and distributed upon the author's return.⁹

It is clear from Agrefenii's notes that the descriptions of his predecessor, the hegumen Daniil, were not foreign to him. Both depict Jerusalem as a city surrounded by mountains, facing the Mount of Olives; and Agrefenii's comparison of the monks' cells in Mar Saba monastery with birds' nests could just as well have been copied from the ancient notes of the earlier pilgrim. Agrefenii's account has something fundamental in common with that of his predecessor - the ability to see things in their totality, to present sites in the context of their natural environment, and recognize the multifarious aspects of their surrounding realities. Obviously enough, Agrefenii's primary focus is on the holy sites, especially those of major significance. The holy Sepulcher in Jerusalem and the Church of Nativity are described in detail, their spaces filled with color - the green marble on the way to the tomb, the white marble on which the angel sat, the red marble pillars surrounding the tomb, etc.¹⁰ The sites architectural specifications are described with no less precision than their aesthetic aspects - their structure, the gates and staircases of the Holy Sepulchre, the dimensions and various levels of the Church of Nativity in Bethlehem, as well as details concerning the church in Nazareth. Agrefenii does not overlook the religious traditions of Christianity - the site of Christ's incarceration, the place where Mother of Christ held her prayer, the location where a Jew throw her bodyoff the stretcher - but these do not take precedence in his notes. The dream of an encounter with the tradition yields to the realities of existence, even if merely those of a solitary pilgrim.

Agrefenii lists the distances between various locations in his journey, and in the entire region as well: from Cyprus to Jaffa, Jaffa to Ramlah, Ramlah to Jerusalem, and so on. He describes his own path, "from Gaza to Egypt ten days, and from Egypt to Alexandria six days, and to Mount Sinai fifteen

days; Orthodox Christians may go so far, and none further.”¹¹ From his demarcation of the region in which Christians are permitted, it becomes clear that Christian access to the Holy Land was indeed limited. Wishing to behold the sites of ancient tradition, but unable to visit the Tower of David (grad Davidov) between Jerusalem and Mount Zion, Agrefenii enquired about that “small yet strong fortress, surrounded by a ditch,” and had to settle for the prosaic answer that this was the treasury and armory of the Emir of Jerusalem. Neither could he enter the territory of the *sanctum sanctorum*. In his notes Agrefenii writes: “The inner sanctum is but a small church built by Solomon; it is all destroyed ... we who are called heathens are denied entrance ... and nothing is to be found there.” This account casts doubt on whether Agrefenii ever approached the buildings on the Temple Mount. Similar circumstances, the pilgrim continues, are to be found in Mount Scopus, the location of Isaac’s binding, where Christians are again denied access by the Saracens, who have turned the local church into a mosque. And in Hebron, he adds, Christians may not conduct ceremonies at the Holy sepulchers.¹²

Nevertheless, for Agrefenii the Holy Land is not just a sublime ideal, the locus of Christianity’s sacred sites whose accessibility is limited by circumstance. Agrefenii is able to witness the land itself - not just its lofty abstraction, but the human life with which it is inhabited, and the sight that it has to offer. He sees Jerusalem surrounded by mountains as if in a frame: the three peaks of Mount Scopus, which offer a panoramic view of Jerusalem in its entirety, including the *sanctum sanctorum* and the Tower of David; the mountains overlooking the Jordan river and the Dead Sea; the ruins of Jericho and the fruit orchards in its vicinity.¹³ Agrefenii lists a multitude of mundane phenomena and human activities, water sources, roads and paths. Not knowing the language, he travels from Damascus to Jerusalem, only to learn, upon his arrival, that on his way he unsuspectingly passed near Mount Tabor and Nazareth.¹⁴

As already noted, the reason why Agrefenii’s notes remained in the form of what seems to be a rough draft is unclear. Some generations later, in the middle of the 15 century, Tver’ was about to face its final confrontation with Moscow. One of the most conspicuous manifestations of that confrontation was an intellectual one, involving written attempts to boost the self-awareness of Tverian society. The monk Foma envisages the city as the

inheritor of the glorious Byzantine tradition, while the city's chronicles exalt its past and the deeds of its leaders; and the manuscript which contains the important Tverian chronicle, *Rogozhskii letopisets*, also includes a copy of Agrefenii's account, accompanied by (rather primitive) illustrations that supposedly depict the "Holy Zion" and the "Tomb of David."¹⁵ The same chronicle also draws from the descriptions of the siege of Jerusalem (as included in the *Book of Josiphon*, the Hebrew elaboration of Josephus Flavius's "Jewish Wars"), in order to extol the bravery of Tver's Great Prince subjects.¹⁶ Voronin, a scholar of the medieval Russian architecture, notes that during that period (mid 15th century), the builders of newly erected Tverian churches often consulted images of the Temple of Salomon included in a copy of an old Byzantine chronicle, which had been prepared in Tver' in the latter part of the 13th century.¹⁷ To counter Moscow's military prowess, Tver' chose to evoke the memory of its past and to cultivate an awareness of its spiritual ties with the centres of tradition. A new church, named after the "Entrance to Jerusalem" was built at the city's entrance by the strongest of all Russian princes at that period, the Great Prince of Tver' Boris Alexandrovich. The monk Foma, who in his writings praises the magnificence of the "New Israel" (as he refers to Tver') and the greatness of its leaders, offers the following analogy: just as the Jews paid their respect to Christ as he was entering Jerusalem by naming him King of the Jews, so should every person who enters the divinely protected city of Tver' praise the Great Prince Boris Alexandrovich, who has given his city such a monument to adorn its gates. Elsewhere in his writings, Foma deems one of the city's other entrances as beautiful as the gates of the Temple of Solomon.¹⁸ However, this encounter between religious fantasy and political reality did not last much longer. As Moscow's armies marched through the gates of Tver', the latter's existence as a separate political entity came to an end.

During the same period, under the leadership of the same Muscovite ruler, the Great Prince Ivan the Third, the big Russian city-state was about to lose its unique political status: Novgorod the Great in north-western Russia. In dynamic Novgorod, even more so than in Tver', the 15th century was a period of political transition and diverse architectural activity which stressed the city's old traditions. Amidst these developments, the creation of various legends and miraculous tales served to consolidate the city's historical memory; such was the legend on a monk (later to become an archbishop)

who ordered a demon to carry him to Jerusalem and back - all in the course of one night.¹⁹

During the 1450's the monk Varsonofii visited Palestine.²⁰ He most likely served as the archbishop's confessor, and in 1471 became one of three candidates to succeed the late archbishop of Novgorod. He was the first pilgrim to make the pilgrimage twice, as well as being the first Russian traveler to describe his journey to the Sinai desert. Two features stand out in Varsonofii's account: the architectural precision with which he describes the selected sites of his journey, and the recounting of various tales and local Christian traditions encountered during the pilgrimage. When describing the tomb of the prophet Zephaniah, Varsonofii notes that he was killed by the Jews, who threw him down from a mountain. The Jews, according to him, were also those who incarcerated Christ, stabbed him with a spear, and eventually crucified him. These apocryphal details are then backed by passages from the canonical gospels: "And with one voice the Jews cried, 'His blood be on us, and by our laws he deserves to die.'²¹ Varsonofii allegedly sees Christ's footsteps imprinted in rock; also visible, according to his description, is a spot where Christ's mother touched the ceiling of a cave where he and his disciples stayed. A crack in the rock marks the place where Christ's blood (according to a legend already known to the hegumen Daniil) dripped over Adam's head. The veracity of such tales was certainly undoubted and undisputed by any devout Christian in the 15th century. If Varsonofii's descriptions are at all unique, it is because of their concreteness: the past, as described by Christian tradition, reveals itself in concrete signs and objects, witnessed by the author. The concrete character of Varsonofii's account is even more conspicuous in his description of buildings: "On the way to the Holy Church of Resurrection, one passes a staircase consisting of fourteen steps, eight spans wide each ...;²² "The holy place where Christ was removed from the Cross is seventeen spans in circumference and ten spans in length, and is plated with red, black and white marble."²³ A denizen of Novgorod, familiar with the veche square before the cathedral - the sobor - could easily picture "a big square paved with pebblestones" in front of the Church of Nativity in Bethlehem.

Varsonofii describes several sites in detail. In addition to Jerusalem and the vicinity, his account includes Bethlehem and the Mar Saba monastery. His depiction of the Holy Land thus becomes more selective, but does not

lose any of its suggestiveness. Varsonofii's contemporaries in Novgorod, who at the time were witnessing and taking part in the city's intense architectural activity - designed to regenerate the city's old tradition by appropriating architectural patterns from the past²⁴ - had to be informed of the sacred tradition which was still alive in Jerusalem's sites and structures and throughout the Holy Land. Just as the legend of the Archbishop Ioan's overnight round-trip to Jerusalem carried by a demon was meant to sustain the concrete impression made by his actual grave, so were the tales of holy tradition designed to boost one's impression of the actual sites and to emphasize the unity of tradition and reality. This was the goal of Evfimii the Second, Archbishop of Novgorod, whose confessor, Varsonofii, was visiting Jerusalem at the time.

The political destinies of Novgorod and Tver' (both of which eventually yielded to Moscow's military power during the second half of the 15th century) undoubtedly affected the preservation of the aforementioned documents, whose original purpose was to enhance the status of their respective cities by strengthening their ties with the center and source of the primary Christian tradition. Whether Varsonofii's written account became publicly known in Novgorod is not clear. His goal was to enhance the link of his town to the eternal City - but it was only a few years before Novgorod would become an integral part of the state of Moscow. Varsonofii's notes were copied and preserved, but only a much later copy from the 16th century has survived over the years. Similarly, the influence and circulation of the treatise, written by the Tverian monk Foma, cannot be extracted from the fact that only a single copy has remained.

A similar document, though written for different purposes, is a memorandum concerning the Middle East in general and Palestine in particular, which pays close attention to military fortifications, water management and the population structure in the region. Written in the 1460's, the document is attributed to "Vasilii the merchant", and is as reflective of Russian society in the 14th and 15th centuries as the two documents previously discussed, despite certain dissimilarities. Paradoxically it is the incomplete nature of these documents that reveals their authors' ways of thinking, world views and social backgrounds.

Indeed, the information in Vasilii's memorandum was not completely foreign to Moscow's high ranking clergymen and officials. In 1465, the year of Vasilii's visit to Jerusalem (on the 4th of March, according to the Musco-

vite chronicle), “a man of Jerusalem called Josif” was appointed by the metropolitan Feodosii to serve as the metropolitan of Cesarea. The reason for the appointment is explained briefly in another chronicle: “... since the heathens (‘poganye’) have already taken every single Orthodox post along the shore - Tsargrad (Constantinople), Antiochia, Alexandria and Jerusalem ...,²⁵ a new metropolitan “had to be appointed by our metropolitan and the bishops of the Land of Rus.” In other words, the leaders of the Russian Church considered themselves authorized to appoint, and determine the status of clergymen in the Jerusalem patriarchate, thus affecting the clerical hierarchy in that region. As to Josif, the circumstances of his appointment can hardly be considered pure or holy. It is unclear whether the aforementioned “man of Jerusalem” ever held a clerical position before. His only apparent virtue was his close family ties with the Patriarch of Jerusalem (his brother, in fact). The Patriarch himself had left for Moscow to raise financial support, but died on the way, and Josif “wished to replace him”. He eventually had to compromise and settle for the position of a metropolitan, formally equal to that of the Head of the Russian Church. The new metropolitan “raised many donations” and turned back, but “did not reach his country.”²⁶ The case was an exception, even though raising donations in Russia had been a common practice among Mid-Eastern Greek clergymen for approximately a hundred years. However, it was a clear indication of Moscow’s attitude toward the Holy Land and of its status within the Orthodox Church, even at this early stage in the development of Moscow’s political thought.

Fedosei, the Muscovite metropolitan who appointed Josif, was apparently aware of the public disapproval of charity-seekers coming to Russia from the distant provinces of the Orthodox Church. In an epistle to the people of Pskov and Novgorod, he explains the appointment and elaborates on the miserable condition of the Holy Sepulcher - which, after surviving the earthquake, was about to be demolished by the Sultan of Egypt who wished to replace it with a mosque. Only the insistent pleas of the Patriarch of Jerusalem, who promised to pay the Sultan thousands of Venetian gold coins (with the Church’s ritual vessels as guaranty), managed to overturn the decision for the time being. Raising the money was a problem, however, since the ‘heathens’ had taken over not only Jerusalem, but holy Constantinople as well, in addition to the Serb and Bulgarian provinces. “Upon hearing how the holy faith flourishes in the Russian provinces,” explains Feodosii in his epistle, the

“Patriarch of Jerusalem set out to our country with great hopes. Before his death he requested that we, the Great Prince and the Metropolitan, redeem the holy church, now ravished by heathens, and build the Holy Temple, for it is Zion, foremost of all churches and mother of all Orthodox religion.”²⁷ The significance of this passage lies in something much broader than a mere attempt to persuade the merchants of Pskov and Novgorod to contribute to the cause of the new metropolitan. In the Orthodox Church, the highest ranking clergyman was the Patriarch of Constantinople, while the Patriarch of Jerusalem was only fourth in rank. The Patriarch of Constantinople also had formal authority over the Russian Orthodox Church and its leading clergymen. But given the prevailing circumstances - the conquest of all the traditional centers of the “True Faith” by “heathens”, while Russia (or the Muscovite state) is the only state where that faith still “shines like the sun” - a profound change was becoming the attitudes of the Russian Church, as is apparent in Feodosii’s epistle. Jerusalem, home of “the Temple” (the Holy Sepulcher) and the original locus of divine choice, was now considered “the Mother of all Orthodox religion”, replacing Constantinople which had betrayed the “True Faith” by joining the Catholic Church and eventually became desolate after its conquest by the Turks. And now, the same Jerusalem was sending its pleas to Moscow, begging to be rescued from the Muslim threat ...²⁸

Of course, things have to be considered realistically. At that period, the last days of the Mamluks’ rule in the Holy Land, it was particularly impossible for Russia to affect actual conditions in Palestine. No direct political ties existed between the two countries, and relations with the local apparatus of the Orthodox Church were based on a uniform unchanging pattern: the Russian Church was expected to supply financial support in the form of charitable donations, without being given the opportunity to control or even influence the way these funds were being spent, and indeed without acquiring a unique status in the recipient region. Nevertheless, this relationship with the Holy Land had a major influence on the developing self-consciousness of Russia’s leaders and intellectuals: to them, it demonstrated the power of their country and the dependence of the Holy Land (or more precisely, that of the local Orthodox Church, which they readily identified with the land itself) on the charity of Russia, “the sole location of the true faith”.

It comes as no surprise then that a like-minded account of the Holy Land, inspired by the d’iak Vasilii Mamyrev and known to us through its

inclusion in the official Russian chronicles, was written between 1475 and 1487. This account of the Holy Land is neither a guide to nor a description of the pilgrimage. The writer focuses on sites in Jerusalem and the vicinity, briefly commenting on the Jordan region and the Mar Saba monastery in a way that indicates a personal familiarity with those areas. The descriptions are not arranged as a systematic survey of the holy sites, and focus on the sites' topography rather than their architecture. Few traditional religious stories are included, and the ones that are seem like no more than interruptions in the densely written report. The account's major focus is on the property and ceremonial rights of various Christian denominations in different religious sites. No other report, Russian or Western European, approaches this aspect in such meticulous detail. The rights of different congregations and denominations - not just in whole sites but in fractions of sites as well - are scrupulously listed. The author distinguishes between two distinct Georgian factions (on the basis of political conditions in their homeland) and also mentions Franks, Venetians, Germans and Hungarians when discussing the different congregations holding ceremonies in the Holy Sepulcher. The sites of Jerusalem, discussed separately at the end of the report, are divided into three distinct groups according to the identity of their proprietors: Armenian on Mount Zion and its vicinity, Muslim, and then "Frank", again on Mount Zion. But this is not a list of scourge; no faction is chastised or denounced as "cursed" (apart from the Jews, when the author mentions the site of "Christ's crucifixion by the cursed Jews").²⁹ It is simply an inventory of Christianity's holy sites in Jerusalem and its surroundings and of their proprietors.³⁰ Thus, the state of Moscow was equipped with significant information, crucial to any future undertaking in the Holy Land and the Holy City - "The Mother of all Orthodox religion".

However, this list of property rights was apparently an one-off excursion, never to be substantially continued or repeated. Even in periods of vibrant ties with the Eastern Church, beginning with the rule of Tsar Ivan the Terrible, Muscovite Russia never managed to gain a material foothold in Jerusalem, or anywhere else in Palestine for that matter. But this unfortunate state of affairs, from the Russian perspective, did not diminish Jerusalem's foothold in Russia's spiritual and intellectual life. For instance, the Paschalia - the calendrical charts used to calculate the dates of Christian holidays, as determined in 1492 - near the end of the 7th millenium since

Creation - by the metropolitan Zosima, describes Moscow as “the New Jerusalem”.³¹ This identification with Jerusalem, and the self-perceived succession of its glory, would become major elements in the self-consciousness and self-perception of Muscovite Russia, just as the aspiration to approximate Jerusalem’s divine model had played an important part in the intellectual and spiritual realities of medieval Russia’s political entities.

Notes

¹ Praver, J., Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages, in: *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto medioevo*, 25: *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, 2, Spoleto, 1980, p. 774.

² Kliuchevskii, V.O., *Kurs russkoi istorii (Sochineniia, 1-5)*, Moskva, 1956-1958, 2, p. 255.

³ For a detailed survey see Seemann, K.D., *Die altrussische Wallfahrtsliteratur; Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*, München, 1976, pp. 140-144.

⁴ Veselovskii, A.N., *Slavianskie skazaniia o Solomone i Kitovrase i zapadnye legendy o Morol'fe i Merline*, S.Peterburg, 1872, p. 185.

⁵ Popov, G.V., *Drevneishii russkii proskinitarii*, IN: *Ierusalim v russkoi kul'ture*, Moskva, 1994, p. 89.

⁶ About the Russian pilgrims, their characteristics, attitudes and writings, see Raba, J., *Erets-Israel b'teurei nos'im rusiim (ha-meot j"b - j"z)*, Jerusalem, 1987, pp. 4-10, 270-276; idem, *Das Weltbild der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen russischen Reisenden, Forschungen zur osteuropäische Geschichte*, 38, 1986, pp. 20-41; idem, *Spetsifika drevnerusskikh opisaniia Sviatoi Zemli*, in: *Rossiiskaia Akademiia Nauk, Institut Slavianovedeniia i Balkanistiki, Slaviane i ikh sosedi. 5. Evreiskoe naselenie Tsentral'noi, Vostochnoi i Iugo-Vostochnoi Evropy; srednie veka - novoe vremia*, Moskva, 1994, pp. 219-225.

⁷ Popov, o.c., pp. 88-89.

⁸ See, for example, Raba, *Erets-Israel*, pp. 73-78.

⁹ The new edition of this source follows a manuscript from the mid 15th century. See Prokof'ev, N.I., *Khozhdenie Agrefeniia v Palestinu (tekst i arkheograficheskie primechaniia)*, in: *Literatura Drevnei Rusi; sbornik trudov*, 1, Moskva, 1975, pp. 136-151.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 139-142.

¹¹ *Ibid.*, p. 138.

¹² *Ibid.*, pp. 142, 143, 145, 151.

¹³ *Ibid.*, pp. 142, 145, 148-149.

¹⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁵ Popov, G.V., *Drevneishii russkii proskinitarii*, in: *Ierusalim v russkoi kul'ture*, Moskva, 1994, pp. 98-99.

¹⁶ Likhachev, D.S., *Povest' o vziatii grada Tor'zhku i drevnerusskii perevod "Istorii Iudeiskoi voiny"*, in: Likhachev, D.S., *Issledovaniia po drevnerusskoi literature*, Leningrad, 1986, pp. 233-234.

¹⁷ Voronin, N.N., *Literaturnye istochniki v tvorchestve drevnerusskikh zodchikh*, IN: *Trudy Otdela Drevnerusskoi Literatury*, 13, 1957, pp. 367-369. On the example of Jerusalem in erecting of Tverian churches see also Philipp, W., *Die gedankliche Begründung der moskauer Autokratie bei ihrer Entstehung (1458-1522)*, in: *Forschungen zur osteuropäische Geschichte*, 15, 1970, pp. 385-386.

¹⁸ “Inoka Fomy slovo pokhval'noe”, *Pamiatniki literatury Drevnei Rusi, 5: Vtorata polovina XV veka*, Moskva, 1982, pp. 292, 294.

¹⁹ Compare: Raba, J., Evfimij II, Erzbischof von Gross-Novgorod and Pskov; ein Kirchenfürst als Leiter einer weltlichen Republik, IN: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 25, 1977, pp. 161-173.

²⁰ Seemann, op. cit., p. 135; Raba, *Erets-Israel*, p. 107.

²¹ This is a combined version of Mathew 27:25 and John 19:7.

²² A span is the distance between a person's thumb and little finger when stretched; in Old Russia - 18-23 cm.

²³ Raba, *Erets-Israel*, pp. 112-113.

²⁴ *Ibid.*, Archiepiscopal authority and Novgorodian culture in the fifteenth century, IN: *International Journal of Slavic Linguistics and Poetics*, 31/32, 1985, pp. 351-357.

²⁵ *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei*, 20 (part 1), *L'ovskaia letopis'*, S.-Peterburg, 1910, p. 277.

²⁶ Comp., for example, *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei*, 25: *Moskovskii letopisnyi svod kontsa XV veka*, Moskva-Leningrad, 1949, p. 278; 8: *Prodolzhenie letopisi po Voskresenskomu spisku*, S.-Peterburg, 1859, p. 151.

²⁷ *Akty istoricheskie sobrannye i izdannye Arkheograficheskoiu Kommissieiu*, 1, S.-Peterburg, 1841, col. 127-129 (here col. 128); the epistle is also cited by A.N. Murav'ev, *Snosheniia Rossii s Vostokom po delam tserkovnym*, S.-Peterburg, 1858, 1, pp. 7-10.

²⁸ For this meaning of the Muscovite Metropolitan words see also: Likhachev, D.S., *Natsional'noe samosoznanie Drevnei Rusi; ocherki iz oblasti russkoi literatury XI-XVII vv.*, Moskva, 1945, pp. 33-34; Schaefer, H., *Moskau das Dritte Rom; Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Darmstadt, 1957 (1929), p. 45; Hellmann, M., *Moskau und Byzanz*, IN: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 17, 1969, p. 342.

²⁹ Raba, *Erets-Israel*, p. 138.

³⁰ As previously mentioned, the source is included in the official chronicle of Moscow, *Sofiiskaia letopis'*, as well as in the vast official chronicle of the Muscovite state in the 16th century, *Nikonovskii svod*, *Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei*, 9-13: *Patriarshaia ili Nikonovskaia letopis'*, S.-Peterburg, 1862-1906 (Moskva, 1962), here vol. 11, pp. 104-108.

³¹ Kämpfer, F., Beobachtungen zu den Sendschreiben Filofejs, *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 18, 1970, p. 40; Tikhoniuk, I.A., 'Izlozhenie paskhalii' moskovskogo mitropolita Zosimy, IN: *Issledovaniia po istochnikovedeniiu i istorii SSSR. XIII-XVIII vv.; sbornik statei*, Moskva, 1986, p. 59; Raba, J., *Moscow - the Third Rome or the New Jerusalem*, IN: *Forschungen zur osteuropäische Geschichte*, 50, 1995, pp. 302-303.

Иерусалим как фигура умолчания (об одном неочевидном субстрате евразийского учения)

Евразийское движение зародилось в 1920-е годы в среде русских иммигрантов и поначалу пользовалось определенной популярностью как едва ли не наиболее яркая интеллектуальная реакция на мировую войну и революцию, но затем скомпрометировало себя связями с ОГПУ и постепенно сошло на нет к концу 1930-х. Ныне идеи евразийцев переживают нечто вроде второго рождения. Пожалуй, можно даже сказать, что убеждение евразийцев в том, что они придут на смену большевикам¹, в какой-то степени оправдалось². Публикации архивных документов и попытки научного осмысления различных аспектов евразийского наследия³ соседствуют с активным обсуждением “евразийской” проблематики писателями, публицистами и политиками⁴. К сожалению, неполнота знакомств с первоисточниками часто обуславливает весьма приблизительное представление об идеологии (и истории) евразийства. Поэтому представляется необходимым начать данную работу с конспективного изложения евразийского “символа веры” - разумеется, лишь тех его моментов, которые имеют непосредственное отношение к интересующей нас теме.

Основные положения евразийского учения вкратце сводятся к следующим двум: 1) с географической точки зрения Россия не является ни частью Европы, ни частью Азии, представляя собой некую территориальную целостность, называемую “Евразия”⁵ (или “Россия-Евразия”), с особыми почвенными и климатическими условиями; 2) эти условия, в совокупности с доминирующим влиянием русской православной религиозности, определяют важнейшие направления

развития евразийской истории и культуры. Исследователи евразийства спорят о том, какое из данных двух положений является главенствующим – географическое⁶ или религиозное⁷. Мы, однако, склоняемся к точке зрения Н.Рязановского, который утверждал, что географический (в терминологии Рязановского “геополитический”) и религиозный (“этнокультурный”) принципы в евразийском учении взаимно дополняют друг друга⁸, а следовательно, вопрос о “примате” какого-то одного из них не так уж существен. На основе очерченных нами двух центральных принципов евразийцы задним числом “переписывали” российскую историю (России якобы следовало искать союзников не в Европе, но в Азии) и делали прогнозы относительно ближайшего будущего страны (если Россия последует прописанным евразийцами рецептам, она быстро избавится от большевиков и превратится в подлинно могущественную державу).

И географический и религиозный принципы учения евразийцев были немедленно подвергнуты авторитетной критике. Суть претензий к первому, пожалуй, лучше других выразил Б.Н.Одинцов: “Гамма различных степеней всех сил, определяющих характер климата, растительности и почв, полностью обнаруживается на территории Европы и Азии, которые, взятые в целом, действительно составляют единый материк Евразию, как об этом писал еще фон Гумбольдт. Нет решительно никаких оснований для сужения этого понятия до объема, придаваемого ему П.Н.Савицким (главным экспертом евразийцев по вопросам географии - А.Р.). Европейская и Азиатская части России связаны как друг с другом, так и с остальными областями Европы и Азии постепенными переходами климатических и других физико-географических условий и составляют неотъемлемую часть единого материка⁹.”

У П.М.Бицилли вызывал большие сомнения религиозный принцип, провоцировавший недоумение хотя бы тем, что оставалось неясным, как именно евразийцы собираются примирить столь высоко ими чтимое русское православие с нехристианскими религиями народов, в изобилии населяющих пространства России-Евразии: “Евразийская православная партия – внутренне-противоречивое понятие. “Православие” и “Евразия” – сферы несовпадающие. Православная церковь выходит за пределы “евразийского континента”. Нельзя же

забывать, что и Греки, и Сербы, и Болгары, и Румыны, - такие же православные, как и мы. Еще существеннее то, что в пределах самой Евразии имеется немало таких “язычников”, которые никогда не помирятся со своим подчиненным положением в Империи, поскольку оно обуславливается вероисповедным признаком. Буддизм и Ислам только в фантазии евразийцев могут мыслиться “потенциальным православием”¹⁰.

Список подобных несообразностей и противоречий в учении евразийцев можно множить и множить¹¹. Иногда эти противоречия – следствие нормальной эволюции евразийских взглядов¹². В целом, однако, наличие противоречий составляет самую сердцевину евразийской доктрины¹³ и, более того, специально культивируется¹⁴. Князь Г.Трубецкой удивительно удачно запечатлел дух евразийства в следующих словах: “Во многих утверждениях евразийцев есть в основе доля истины. Но в развитии своих построений эта доля обобщается в полную истину и становится ложным утверждением. Это – особенность всех парадоксальных теорий. Парадоксы и полуправды гораздо легче усваиваются эмоционально настроенными читателями, чем объективные суждения и оценки¹⁵.”

Один из таких парадоксов, насколько нам известно, оставался до сих пор еще практически никем не отмеченным. Вектор евразийских упований на грядущее возрождение России, уже в первом сборнике статей обозначенный как “исход к Востоку”¹⁶, на первый взгляд как будто бы обходил стороной Восток Ближний, устремляясь главным образом в направлении, условно говоря, Востока Дальнего¹⁷. Между тем, обращение к Св.Земле в целом и к Иерусалиму в частности – как к “главной святыне христианского мира... всегда находилось в системе идеологических обоснований важнейших для истории Руси государственных мероприятий”¹⁸ и активизировалось в периоды исторических катаклизмов¹⁹. Следы такого обращения можно обнаружить в статье П.Н.Савицкого, открывающей (если не считать анонимной редакционной преамбулы) сборник “Исход к Востоку”. Состояние поработенной большевиками России характеризуется там следующим образом: “Россия – в грехе и безбожии, Россия – в мерзости и паскудстве. Но Россия – в искании и борении, во взыскании града не- здешнего...”²⁰. Словесная формула “град нездешний” нередко используется при

упоминании города, о котором было сказано: “А вышний Иерусалим свободен: он - мать всем нам” (Гал. 4: 26)²¹. Почему Савицкий называет Иерусалим не прямо, но иносказательно? Предположим, что для красоты слога. А может быть, он имеет в виду невидимый град Китеж?²²

Более трудно, однако, истолковать, почему, говоря о русском церковном расколе XVII века, Н.С.Трубецкой отмечает, что “патриарх Никон решил усилить византийский элемент русской жизни и приблизить русское благочестие к его византийскому образцу”²³, но словно забывает указать на то, что по инициативе патриарха и с санкции царя Алексея Михайловича часть территории в Подмоскowie была символически переименована в соответствии с топонимами Св.Земли, а возведенный в этой местности собор воспроизводил основные архитектурные особенности иерусалимского храма Св.Гроба Господня²⁴. Даже в специально посвященных еврейскому вопросу работах Я.А.Бромберга Иерусалим присутствует либо в виде цитаты из средневековых русских летописей (легенда о выборе религии князем Владимиром)²⁵, либо в перифрастически закодированном обличье в рассуждениях о евразийской России будущего, которая представляется Бромбергу как “некий новый Израиль и Рим одновременно”²⁶.

В более или менее неявном виде Палестина и Иерусалим служат фоном и геополитических (географических), и этнокультурных (религиозных) построений евразийства. Так, рассуждая об объеме историко-географического понятия “Евразия”, П.Н.Савицкий писал: “От имени “Азия” как в русском, так и в некоторых романо-германских языках произведено два прилагательных: “азиатский” и “азиатский”. Первое, в историческом его значении, относится, по преимуществу, к той, обнимавшей западную часть нынешней Малой Азии римской провинции, а затем диоцезу, от которых получил впоследствии свое имя основной материк старого света.... Прилагательное “азиатский” имеет касательство ко всему матерiku. - Корневой основой слов “Евразия”, “евразийский”, “евразийство” служит первое, более древнее обозначенье; однако, не потому, чтобы “азиатство”, в этом случае, возводилось исключительно к римским провинции и диоцезу; наоборот, евразийцы обращаются, в данном случае, к гораздо более широкому историческому и географическому миру. Но слово

“азиатский”, в силу ряда недоразумений, приобрело в устах европейцев огульно-одиозный оттенок. Снять эту... печать одиозности можно путем обращения к более древнему имени, что и осуществлено в обозначении “евразийства”. “Азийским” в этом обозначении именуется культурный круг не только Малой, но и “большой” Азии... В частности же, ту культуру, которая обитала в “Асии” времен апостольских и последующих веков (культуру эллинистическую и византийскую) евразийцы оценивают высоко и в некоторых отраслях именно в ней ищут прообразов для современного духовного и культурного творчества²⁷.

Чуть ниже П.Н.Савицкий поясняет, что “византийская культура” для него “определяется сочетанием многообразнейших элементов” и вбирает в себя “токи религиозных, художественных и др. импульсов, шедших с Востока, [в том числе] из Палестины”²⁸. Конкретное претворение таких импульсов в евразийскую идеологию мы попытаемся продемонстрировать на следующем примере.

Государственное, культурное и религиозное строительство с целью преобразования обольшевиченной России виделось евразийцам как возведение храма²⁹. П.П.Сувчинский писал: “Слишком долгов был процесс внутреннего опустошения, изнурения и греховного расточения духовных благ и сил России, чтобы можно было надеяться на скорое обратное накопление. Нужно обильное средоточие творческих сил, чтобы хватило их на возведение монолитной духовной Церкви, потому что обличать и сражаться с фанатическим ослеплением бесполезно. Нужно рядом с его крепостью – возводить с вою твердыню, которая бы самодовлеющим утверждением притянула бы к себе расшатанный народный организм и около своей основы наново сосредоточила бы распавшееся целое. Но чтобы строить крепко, нужно начать снизу, с основания, глубоко под землей утвердить первые камни будущего здания. Закладка эта уже произведена, пока что работа идет невидимая, подземная. И чем дольше будут работать над фундаментом, тем прочнее окажутся возводимые потом стены и купол”³⁰.

В другой, более ранней статье, Сувчинский указывает на всеобъемлющий, чуть ли не вселенский характер такой церкви, где Россия играла бы роль лишь “одного из столпов утверждения”: “все совокупно начнут возводить купольный храм, который бы крылил над землею и

своим живым и горящим сводом накрывал бы землю, приближал бы небо к земле, делая твердь небесную – твердыней земли”³¹. Сувчинскому “вторит” Савицкий, поясняя, что воображаемая церковь эта – не какая-нибудь, а православная: “Купол Православия лег широко и высоко. Не только мы, не только народ русский, но и другие народы мира умещаются под его сводом”³². Казалось бы, здесь уместнее говорить о христианстве в целом, не заостряя внимание на внутри-конфессиональных различиях. Так делает Н.С.Трубецкой: “В противоположность юдаизму, связанному с определенной расой, мусульманству, связанному с определенной культурой, и буддизму, в принципе враждебному всякому культурному деланию, – христианство выше рас и культур, но не упраздняет ни многообразия, ни своеобразия рас и культур”³³. Тем не менее, в соответствии с более или менее характерной для “евразийской” религиозной мысли антикатолической направленностью³⁴, В.Н.Ильин (1890-1974) подчеркивает, что природа Православия “сверхнациональна” (тогда как природа Католицизма “интернациональна”)³⁵, и отдает Православию явное предпочтение³⁶. В целом, если воссоединение церквей и признавалось евразийцами возможным, то отнюдь “не под эгидой папства, а как результат соборного объединения исповеданий”³⁷.

Тот же принцип соборности переносился евразийцами и на решение национального вопроса³⁸, проявляясь, с одной стороны, в провозглашении права на беспрепятственное культурное развитие других народностей во имя создания наднациональной культуры³⁹, а с другой – в поддержке идеи федеративного самоуправления в рамках Советского государства⁴⁰.

Любопытно, что, если вообразить себе такой метафорический собор, его устройство будет разительно напоминать иерусалимский храм Воскресения или Гроба Господня⁴¹, где под общим сводом уживалось множество приделов, часовен и церквей различных вероисповеданий⁴². Именно в таком духе, например, он описывается в средневековых текстах, составленных русскими паломниками к святым местам. Более того, в результате совмещения образа святыни с образом города, в котором она находится, храм начинает символизировать собой Иерусалим как таковой⁴³. Современные исследователи отмечают: “Судя по описаниям русских паломников, собор Воскресения в Иерусалиме воспринимался не единым храмовым помещением, а

совокупностью отдельных мест.... Таким образом, весь храм Воскресения становился... средоточием отдельных церквей и “служб”, воспринимался как совокупность объединенных под единой кровлей отдельно стоящих церквей, как своего рода город⁴⁴.

Трудно судить, в какой мере представители евразийского движения были знакомы с образцами древнерусского жанра хождений по святым местам⁴⁵. Тем не менее, евразийцам явно не была чужда вера в преемственность русской православной церкви в конечном счете от церкви иерусалимской. Согласно Л.П.Карсавину, “не католическая церковь первенствует ныне, а Церковь Иерусалимская первенствовала на заре христианства. Ныне первенствует единственная не опорочившая вселенской веры Церковь Православная, полнее всего раскрывающаяся в церкви Русской, ибо все еще Россия тезоименита Православию”⁴⁶. Данное воззрение опиралось на целую традицию. Еще в 1464 году московский митрополит Феодосий писал: “Сион всем церквам глава и мати суще всему православию”⁴⁷. Это высказывание, кстати, свидетельствует о том, что иерусалимская патриархия ассоциировалась у русских не в последнюю очередь именно с иерусалимским храмом Воскресения⁴⁸, поскольку сионами, или иерусалимами, назывались также специальные литургические сосуды, стилизованные под храм Воскресения, создававшиеся “как знаки преемственности новых церковных общин от “Матери всех христианских церквей”⁴⁹. Вызванное стремлением подчеркнуть значимость определенной церковной общины, устройство таких сосудов в Софийских соборах Киева, Новгорода и Полоцка, а кроме того, в Успенских соборах Владимира и Москвы, носило еще и политический характер⁵⁰. О том, что евразийцы хорошо представляли себе, как выглядят сионы⁵¹, свидетельствует помещенная в одном из их изданий заметка “Русское искусство и Запад”, подписанная фамилией Х.Дерфельден⁵².

В том же, что касается символики Иерусалима как собственно города (в продолжение и развитие символики возведения храма, подобного иерусалимскому храму Св.Гроба Господня), евразийцы осмыслили свою деятельность и как строительство “града небесного”. П.Н.Савицкий писал: “Положительные задачи русского духовного деланья вырисовываются как задачи воплощенья и рощенья русского национализма... национализм русский – можно положительно утверждать – имеет два основных “слоя”,

друг другу соподчиненных, но существенных, каждый в себе: слой прикладнический и слой вселенский. Следует придавать обоим одинаковое значение: без прикладничества... не осуществимо вселенское служенье: чтобы дать, нужно собрать; без вселенскости прикладничество ведет к оскудению, потемнению, духовной смерти... Будем строить град земной, ибо Бог даровал нам просторы и материалы, и мы должны его строить, но в душе своей будем носить Град Небесный”⁵³.

Тем не менее, евразийцы расходились во мнениях по вопросу о том, за каким именно градом, земным или небесным, следует закрепить приоритет по части его возведения. Из того, какими ужасными виделись Я.А.Бромбергу неизбежные последствия осуществления сионистской идеи заселения Палестины, можно заключить, что даже вполне реальный Иерусалим для некоторых евразийцев обладал статусом неприкосновенного символа: “Земля, по которой некогда ходили пророки, мудрецы и учителя жизни, герои и цари, пробуравится червоточиной шахт, ее поверхность, ее древние города, ровесники человечества, покроются копотью от фабричных труб; и “сладкие воды” Иордана превратившись в “белый уголь”, предмет земных чаяний и вожделений, пойдут крутить с бешеной скоростью колеса турбин!”⁵⁴.

Со своей стороны, говоря уже не о конкретном Иерусалиме, а о роли евразийцев в грядущем возрождении России, Г.В.Флоровский иносказательно намекал на излишнюю, с его точки зрения, политизированность евразийского движения⁵⁵, используя все те же, уже знакомые нам, метафоры и перифразы: “Не должно строить здешнего града, – даже во имя Божие: ибо царство Божие не от мира сего. Видимая церковь, зачаток грядущего Града Бога Живаго, грядущего не на этой, а на “новой” земле, единственное, что есть вечного и существенно-сущего в истории, – есть служение таинств, а не мирское управление. Новый Иерусалим никогда не раскроется и не раскрывается в халифат, никогда не становится “общественным идеалом”⁵⁶.

Не было между евразийцами единодушия и по вопросу о том, какой именно российский город способен перенять объединительные наднациональные и надрелигиозные функции по аналогии с (как правило, не называемым вслух) Иерусалимом. С одной стороны, естественным преемником Великого Города должна была стать Москва, центральная часть которой подразумевала прямые параллели с

Иерусалимом (Лобное место – Голгофа, собор Василия Блаженного – храм Воскресения и т.п.)⁵⁷. В одном из евразийских изданий читаем: “есть уже факты, а не слова и не мнения, которые указывают на прочный сдвиг теперешней государственной политики СССР в сторону наднационального государства.... Перенесение столицы государства в Москву”⁵⁸. С другой стороны, Г.П.Федотов, который называл идею храма Василия Блаженного “архитектурно-бессмысленной”, утверждал: “...истинный путь дан в Киеве: не латинство (якобы воплотившееся в градостроительном облике Петербурга. - А.Р.), не бусурманство (аналогом которого как бы являлась Москва. - А.Р.), а эллинство... Чем дальше, тем больше мы открываем в эллинизме даров Востока. Нам не страшен ни Восток, ни Запад. Весь мир обещан нам по праву, нет истины, нет красоты, которой бы не нашлось места во вселенском храме. Но каждому камню укажет место и меру тот зодчий, который повесил в небе “на золотых цепях” купол Святой Софии”⁵⁹.

Однако, не подлежит сомнению, что строители Софии Киевской тоже опирались на аналогию с иерусалимскими реалиями, а конкретно – с храмом царя Соломона⁶⁰, так что и Москва и Киев более или менее в равной степени обязаны Иерусалиму в качестве своего прототипа.

Теперь, когда мы убедились в том, что образ Св.Земли в целом и Иерусалима в частности играет в учении евразийцев далеко не последнюю роль, нельзя не вернуться к вопросу о том, почему евразийские проповедники, не устававшие излагать основные положения своей доктрины при любой возможности и, стало быть, не боявшиеся повторяться, о Иерусалиме и Палестине говорят непропорционально мало и невнятно – особенно там, где подробные разъяснения кажутся абсолютно необходимыми. И почему там, где без аналогий со Св.Землей можно было бы легко обойтись, она, наоборот, так и просится на бумагу? Почему эстонский евразиец В.Е.Гушик⁶¹, сетуя на то, что недостаток материальных средств побудил писателя Куприна вернуться в СССР, призывает русскую эмиграцию к пожертвованиям в пользу самых именитых ее представителей и сравнивает такую акцию не с чем иным, как со сбором денег на создание национального еврейского очага в Палестине?⁶² Почему П.П.Сувчинский сопоставляет русское народничество не с чем-нибудь, а с паломничеством на Св.Землю?⁶³

По-видимому, в данном случае мы имеем дело с тем, что в классической риторике называется фигурой умолчания (*praeterito, reticentia, paraleipsis, aposiopesis*). В интерпретации современного исследователя, “для явлений, обычно объединяемых этим термином, специфичным бывает активизация читательского восприятия посредством особого, как правило, интонационного (и/или графического) указания на текстуально незафиксированный и конструктивно значимый элемент”⁶⁴. М.Л.Гаспаров приводит следующий пример типичной фигуры умолчания: “...не буду говорить о том, что ты лжец, вор, развратник и т.д., скажу лишь... – это была как бы апелляция к собственному воображению слушателей”⁶⁵. Другими словами, евразийцы упоминали Иерусалим и Палестину таким образом и в таком контексте (прямо ли, в виде намека ли, в качестве значимого отсутствия ли), чтобы подвигнуть проницательного читателя на собственные выводы о том, какое значение для евразийской идеологии имеет “иерусалимский” локус.

Использование евразийцами Иерусалима в качестве фигуры умолчания, вероятно, можно объяснить следующими причинами. С одной стороны, большинство сторонников евразийского движения не гнушалось антииудаистскими⁶⁶, антиссионистскими⁶⁷ и антисемитскими⁶⁸ выпадами. В некоторых евразийских трудах недвусмысленно указывалось на то, что частично вина за русскую революцию должна быть возложена на евреев⁶⁹. С другой стороны, многие русские в изгнании ощущали себя крайне неуютно, и на память им приходила параллель с тысячелетним еврейским рассеянием. Не кто иной, как кн. Н.С.Трубецкой писал Ф.А.Петровскому: “Мы, эмигранты, всюду, где живем, относимся к туземцам совершенно так же, как евреи к гоям”⁷⁰. Россия начала представляться некоторым русским *эмигрантам* Землей Обетованной, куда немногие смельчаки даже совершали “паломничества”⁷¹. Неожиданно возникшее чувство солидарности с евреями заставляло евразийцев, которых никак нельзя было заподозрить в филосемитизме, осуждать широко распространенный эмигрантский антисемитизм⁷² и даже поощрять борьбу с ним⁷³. Тот самый Л.П.Карсавин, который призывал предоставить религиозно-культурное еврейство “собственной его участи (“естественной смерти”), не мешая ему, но ему никак и не содействуя, ибо зачем

содействовать заведомо безнадежному?”⁷⁴, вдруг высказался в поддержку сионизма, хотя и с оговорками: “Проблема сионизма стала бы и русскою проблемою лишь в том случае, если бы в Палестине создался живой и органический центр всего рассеянного по миру еврейства. Тогда бы нам нужна была свободная, а не находящаяся под чьим-либо протекторатом Палестина”⁷⁵. От осознания некоей общности судеб русского и еврейского народов евразийская мысль осторожно двигалась в направлении поиска общих черт в еврейском и русском национальных характерах. Я.А.Бромберг, например, указывал на такое качество, как “хилиастичность” (вера в достаточно скорый приход Мессии, который восстановит свое тысячелетнее царство на земле и, в частности, Иерусалим, в прежнем блеске и величии), присущее якобы и русским, и евреям⁷⁶. В.Н.Ильин выражался более общо: “По полной и точной аналогии с Древним Израилем может быть назван русский народ “Новым Израилем”. Не потому, чтобы он был всегда на высоте своего назначения; звание “Богоносца” вовсе не признак совершенства. Нет – оба Израиля характеризуются именно тем, что вне веры, вне Бога они перестают как бы существовать и превращаются в свои противоположности, падая ниже всякого другого народа. Этим и объясняется то, что если Древний и Новый Израиль дали образы высочайшей святости, то они же показали миру и позор предельного падения”⁷⁷.

Проводимая А.В.Карташевым параллель между творческим потенциалом России и “Израиля” была еще красноречивее: “Израиль свое наивысшее в философском и религиозном смысле создание – монотеизм вынес не из эпохи своего торгово-промышленного рассеяния по миру, а в основе – из недр своего кочевничества, из полудикой пустыни... гениальный кочевник, почти дикарь, смог своего национального Ягве выносить до абсолютного единства. Если наши земледельцы богатыри вытаскивают из недр сознания какие-то неотшлифованные самоцветы, может быть, невзрачные на взгляд европейца и ничего еще не говорящие его уму, то это еще не доказательство, что в них действительно нет ничего идейно нового”⁷⁸. Выражаясь языком психоанализа⁷⁹, такое донельзя амбивалентное отношение евразийцев к “еврейскому вопросу”⁸⁰ свидетельствует о том, что евразийцы оказались подвержены целому ряду невротических

комплексов, которые и определили их отношение к проблеме “иерусалимского” субстрата в их собственном учении. В свое время В.В.Зеньковский не случайно указывал, что “не идеология, а психология существенна и влиятельна в евразийстве”⁸¹. Еще в 1923 году Д.П.Святополк-Мирский прямо писал: “Евразийство мое было, в сущности, явлением преходящим, выросшим на чисто эмоциональной почве оскорбленного эмигрантского самолюбия”⁸². Практически о том же говорил и Ф.А.Степун в рецензии на “Евразийский временник”, кн. III: для него значение евразийцев проявлялось “прежде всего в том, что они крепко стянули в узел все отстаивающиеся сейчас в душе русского интеллигента эмоции”⁸³. Иммигрантам-евразийцам (да и не одним только евразийцам), насильственно оторванным от лона Родины-матери и оказавшимся в чуждом им “взрослом” мире “дряхлеющей” Европы, было свойственно, во-первых, нечто вроде подростково-молодежного недоверия к своему новому окружению⁸⁴, ненависть к тем, кто был “виноват” в их теперешнем незавидном положении изгнанников (главным образом, к евреям)⁸⁵, а также желание взять реванш⁸⁶. Во-вторых, ситуация усугублялась тем, что многие евразийцы были достаточно молоды по возрасту⁸⁷. Так, самому старшему из основоположников евразийства, князю Н.С.Трубецкому, в 1920-м году, когда в Софии вышла “протоевразийская” его брошюра “Европа и человечество”, было всего 30 лет. Более того, в предисловии к этой брошюре Трубецкой утверждал, что высказываемые в ней идеи сложились в его сознании за 10 лет перед тем⁸⁸. Тот же Трубецкой в письме к П.Н.Савицкому от 8-10 декабря 1930 года признавал, что без свойственной молодости “безответственности и... специфической поверхностной смелости... евразийство не могло бы состояться”⁸⁹. Со своей стороны, П.П.Сувчинский еще в феврале 1923 года предлагал Трубецкому в поиске сторонников ориентироваться на эмигрантскую молодежь, у которой “не только нет сведений”, но, главное, “нет мировоззрения”⁹⁰. Подобная установка была принята на вооружение и быстро принесла плоды. В 1927 году П.Я.Рысс отмечал: “Среди, увы, плохо знающей свою родину эмигрантской молодежи, среди массы недовольных своим вынужденным пребыванием и тяжелой материальной жизнью на чужбине - имеется некоторое число людей, ищущих в евразийстве: одни - духовной опоры, другие - политического исхода”⁹¹.

У Святополка-Мирского (которого британский славист сэр Бернард Перс называл “our irresistible bad boy”⁹²), правда, по этому поводу было особое мнение. 19 февраля 1927 года он писал П.П.Сувчинскому: “я... не считаю нужным поощрять эмигрантскую молодежь. Если они дерутся за нас, это их частное дело – услужливый дурак опаснее врага.... вся наша позиция как раз, что эмигрантская молодежь импотентна, не так ли?”⁹³. Здесь, однако, следует напомнить, что, согласно недавним исследованиям, “подростково-молодежный” комплекс имеет всепроникающий характер для русской ментальности, более или менее независимо от реального возраста ее носителей⁹⁴.

Несомненно, что объяснительная сила психоанализа подчас переоценивает свои возможности, и прибегать к ее помощи при интерпретации историко-культурных явлений следует с определенной осторожностью⁹⁵. В данном случае, однако, сама эпоха – о которой Д.С.Пасманик сказал: “в обстановке сумасшествия, переживаемого теперь всей Европой, психология куда более действенна, чем социология”⁹⁶ – как будто диктовала евразийцам правила дискурса. Любопытно, что связь евразийского учения с идеями фрейдизма носила вполне конкретный характер и не исчерпывалась увлечениями модным поветрием, о котором А.Эткинд заметил: “...в истории психоанализа в России участвуют не только врачи и психологи, но и поэты-декаденты, религиозные философы и профессиональные революционеры”⁹⁷. Евразийцы не просто упоминали Фрейда и его учеников в положительном контексте⁹⁸, не только пользовались психоаналитической терминологией⁹⁹, не ограничивались личными контактами со средой психоаналитиков. Евразийское учение обнаруживает глубинную зависимость от фрейдизма в самых своих основах. В неподписанном и неозаглавленном введении к “Евразийскому временнику”, кн. III, заявлялось следующее: “В своей духовной основе – книги евразийских сборников явились и осуществлены отнюдь не как попытка построить историософскую или другую надуманную систему; это, прежде всего, – книги личного опыта нескольких лиц”; и далее: “Итак, на путях самосознания евразийство есть прежде всего выражение личного духовного опыта (выделено – А.Р.)”¹⁰⁰. Процесс самосознания/самопознания (другими словами, своеобразная попытка автотерапии), осуществляемый на базе личного опыта, однако,

распространялся евразийцами и на национальное сознание в целом. Н.С.Трубецкой писал: “Если только рассматривать народ как психологическое целое, как известную коллективную личность, – надо признать для него возможной и обязательной некоторую форму самопознания. Самопознание логически связано с познанием личности; где есть личность, там может и должно быть самопознание. И если в сфере частной человеческой жизни самопознание является всеобъемлющей целью, исчерпывающей собой все доступное отдельному человеку счастье, всю достижимую им нравственность, духовную красоту и мудрость, то таким же универсальным принципом является оно и для коллективной личности народа”¹⁰¹.

Методологически данная точка зрения вполне соответствует взглядам самого Фрейда, распространявшего понятие индивидуального невроза на социум как таковой и говорившего даже о “невротической цивилизации”.

Аналогичный “суммарный” подход, “экстраполяция” от частного (личного) к общему (общественному) просматривается во многих основополагающих высказываниях евразийцев¹⁰², в частности, в их трактовке Церкви как “единства множества и множества единства, всеединства, как совершенной всеединой личности” (Евразийство: Опыт систематического изложения, 1926)¹⁰³. Ученик Фрейда Карл Юнг (1875-1961) предлагал следующее объяснение возникновению концептов подобного типа: “I think the trouble lies with the Russian material, where the individual is as ill-differentiated as a fish in a shoal. The problems of the masses are the first things that need solving there”¹⁰⁴.

Влияние фрейдизма на отдельных евразийцев было столь серьезным, что фрейдистский контекст усматривался ими даже там, где он по видимости отсутствовал. С этой точки зрения поучительно проанализировать переписку П.Н.Савицкого с С.Н.Булгаковым по поводу статьи последнего “Ипостась и ипостасность”, предназначенной для сборника в честь П.Б.Струве, готовившегося в Праге в 1924-25 годах. Савицкий был одним из редакторов-составителей сборника. Он возражал против употребления С.Н.Булгаковым выражений “отдаваться ипостаси” и “Богоневеста”. В письме от 30 декабря 1924 года С.Н.Булгаков отвечал: “Мне до боли горько видеть в Вас отношение к ряду важнейших и тончайших вопросов учения о Церкви под углом зрения какого-то

(анти)фрейдизма, ищущего пол там, где ему нет и не может быть места... Я себе представить не мог, чтобы эти выражения могли быть приняты в смысле физиологического брака между... Мне, откровенно говоря, даже в голову не приходило, что отсюда могут получиться такие фрейдовские уравнения, какие Вы передо мной развернули”¹⁰⁵.

Письмо же Н.С.Трубецкого Р.О.Якобсону, написанное в июле 1921 года, на заре евразийского движения, недвусмысленно свидетельствует о том, что все движение в целом мыслилось одному из его основателей как направленное на раскрытие бессознательных процессов, протекающих в умах современников. Сообщая о предстоящей посылке сборника “Исход к Востоку” и о том, с какой целью он задуман, Трубецкой пояснял: **“Похоже, что в сознании интеллигенции происходит какой-то сдвиг, который м.б. сметет все старые направления и создаст новые, на совершенно других основаниях. Сейчас это все очень неопределенно, а... при таких условиях необходимо возбуждать мысль, расталкивать, будить, сдвигать с мертвой точки, дразнить неприемлемыми парадоксами, назойливо вскрывать то, что стремятся спрятать от самих себя (выделено – А.Р.), и т.д.”**¹⁰⁶.

Если вернуться непосредственно к теме настоящей работы - евразийство и Иерусалим - и взглянуть на нее с точки зрения психоанализа, мы получим объяснение того, почему в “евразийском Талмуде”¹⁰⁷ об Иерусалиме не столько говорится, сколько умалчивается. Как нельзя более показательной в этом смысле является цитата из письма Д.П.Святополка-Мирского П.П.Сувчинскому от 23 февраля 1927 года, касающаяся подготовки третьего номера журнала “Версты”, где должна была публиковаться полемика Л.П.Карсавина и А.З.Штейнберга по еврейскому вопросу: “Дорогой Петр Петрович, вышло недоразумение маленькое: я думал, что Вы пишете о Евразийстве, а оказывается, Вы писали о Еврействе. Ну ничего, напишем и про жидов. Проект очень хороший. Все хорошо, что начинается на Евр - Евреи, Евразийцы... и т.д.”¹⁰⁸. Здесь пофрейдистски наглядно сопрягаются следующие интересующие нас моменты: наличие своего рода “фигуры умолчания” (в не дошедшем до нас письме Сувчинский сокращает слово “евразийство” до “евр-во”), которая в сознании Мирского приводит к подмене “евразийства” “еврейством” и, соответственно - к определенному приравнению обоих понятий. Это, в свою очередь, сопро-

вождается амбивалентными эмоциями: с одной стороны, то, что евреи и евразийцы имеют общий элемент, квалифицируется как “хорошо”; с другой – евреи все же названы “жидами”.

На взаимозависимость чувства неприязни к евреям и использования “фигуры умолчания” указывал еще И.М.Бикерман, говоря о реакции публики на его доклад на тему “Россия и еврейство”, прочитанный в Берлине в январе 1923 года: “Никто из выступавших с возражениями не упомянул в своих суждениях о тех фактах и соображениях, которыми я в самом начале своего доклада установил, что “погубили Россию” не евреи, а правящие круги русского общества. Что это, молчание – знак согласия? Наши оппоненты не так скупы на слова, чтобы подтверждать фигурой умолчания”¹⁰⁹.

Более того. Любопытно, что возникновение комплекса русофобии как такового сами же евразийцы напрямую связывали с Иерусалимом. Так, “последний евразиец” Л.Н.Гумилев утверждал, что русофобия “...взялась с 1260 года, когда монгольское войско во главе с Кит-Буга нойоном и Хуламурханом, взяв Багдад, повернуло на Иерусалим, чтобы освободить Гроб Господен. Мусульмане сопротивлялись этому. Внезапно умер верховный хан Менге. Хубилайхан узурпировал его престол, и разразилась гражданская война. Многие войска были возвращены из похода, а оставшиеся потерпели поражение в том самом 1260 году... Когда в Европе узнали, что предводитель разбитого войска Кит-Буга нойон христианин, как и большая часть его воинов, то поднялся страшный шум: как могли крестоносцы-тамплиеры помогать мусульманам разбить христианское войско? Тамплиеры в ответ стали ругать монголов, что, мол, монголы хуже самого черта и что христиане они сомнительные, то есть восточные христиане, а от православных самого Бога тошнит и потому надо их бить... Таким вот образом сложилась в Европе “черная легенда” о том, что религиозный долг всех христиан, т.е. католиков, бить монголов и их союзников... Русофобия выводится из монголофобии как сопутствующее явление”¹¹⁰.

Уже одной этой причины, по-видимому, было достаточно для того, чтобы образ Иерусалима оказался подвергнут процессу “вытеснения” по Фрейду. Однако, в дополнение к “историческому”, существовал еще и “современный” аспект принятия/отвержения Иерусалима в качестве ролевой модели для будущей России-Евразии, несколько усложняющий

ситуацию. С одной стороны, революция принесла России неисчислимыя беды. С другой стороны, по мнению некоторых евразийцев, революционные настроения русского народа определенным образом корреспондировали с его же религиозными воззрениями, отразившимися в представлениях о России как о Новом Иерусалиме, и данный факт нельзя было игнорировать. Н.Н.Алексеев писал: “Жизнь будет хороша, прекрасна, мы построим абсолютно счастливую жизнь” - таков главный мотив, увлекавший революционные массы русского народа. Во имя этой прекрасной жизни приносились миллионы жертв. Тяжести русской действительности переносились зачастую без ропота и с подъемом. Нельзя представить себе этих настроений без наличия глубокой веры в близкий земной рай - в то, что старые социалисты называли Новым Иерусалимом, новым царством Божиим на земле... На Западе этот религиозный социализм вдохновлял небольшое количество интеллигентов.... В России он захватил широкие народные массы и стал огромным народным движением”¹¹¹.

Таким образом, для евразийцев Иерусалим в различных своих ипостасях - то сужающийся до размеров храма Св.Гроба Господня, то расширяющийся до размеров Св.Земли, то превращающийся в символический Небесный Иерусалим, то совмещающийся с Новым Иерусалимом/Россией - представлял собой нечто вроде архетипа¹¹², от которого евразийцы были не прочь отказаться (преимущественно из-за его “еврейских” коннотаций, активизировавшихся в сознании российских эмигрантов в результате революции), но которого они не могли избежать. Настолько влиятелен был этот архетип для русской мысли в целом¹¹³, что, даже отойдя от евразийства окончательно, не кто иной как Г.В.Флоровский в объемной работе, критикующей прежних союзников, все равно вновь и вновь - как в начале, так и в конце статьи, - прибегает к аналогии между Иерусалимом и Россией, долженствующей возродиться из руин: “Наша душа должна внутренне обратиться к России, в любви отождествиться с нею. И приять ее роковую судьбу, как свою судьбу, и перестрадать ее покаянный искус. Не все в любимой России должны мы принять и благословить. Но все должны понять и разгадать, как тайну Божия гнева, как правду Божия суда. *Аще забуду тебе, Иерусалиме, да будет забвена десница моя...* В самих себе, каждый и все в круговом общении и поруке, должны мы

напряжением творческой воли строить и созидать новую Россию, не осуществленную по нашей немощи и небрежению Святую и праведную Русь... И тогда воздвигнутся стены Иерусалимские!"¹¹⁴.

Примечания

¹ Ср.: Н.Н.Алексеев, В.Н.Ильин, П.Н.Савицкий. "Обращения белградской группы евразийцев к редакционной коллегии еженедельника "Евразия" от 15 декабря 1928 г. IN: О газете "Евразия" (Газета "Евразия" не есть евразийский орган). Париж [s.n.], 1929, с. 27. "Евразийство обладает всеми элементами, чтобы быть идейно-историческим наследником марксизма, ибо своими религиозно-культурными и социально-политическими основами подобно ему охватывает все стороны человеческого бытия и быта".

² О "неоевразийстве" см.: Мысли о континентальном менталитете и о "новом евразийстве" [Беседа М.В.Горбаневского с В.П.Нерознаком]. IN: Посев, № 4, 1994, с.63-70; D.Kerr. The New Eurasianism: The Rise of Geopolitics in Russia's Foreign Policy. IN: Europe-Asia Studies, № 6, 1995, pp. 977-988.

³ См., напр.: A.Ignatow. Der 'Eurasismus' und die Suche nach einer neuen russischen Kulturidentität. IN: Die Neubelebung des 'Eurazijstvo'-Mythos. Köln, 1992; И.Савкин, В.Козловский. Евразийское будущее России. IN: Ступени, № 2 (5), 1992, с.80-116; Л.Люкс, Евразийство. IN: Вопросы философии, № 6, 1993, с. 105-114 (имеются фактические ошибки); L.Suchanek. Россия, Европа и Восток в концепции евразийцев. IN: Slavica Orientalis, v. XLIII (I), 1994, с. 25-36; Н.А.Омельченко. В поисках "новой" России (К вопросу о политической программе "евразийства"). IN: Культура российского зарубежья. М., 1995, с. 58-78.

⁴ См., напр.: материалы конференции "Евразийская идея: Вчера, сегодня, завтра" в Комиссии СССР по делам ЮНЕСКО. IN: Иностранная литература, № 12, 1991, с. 213-228; С.Ключников. Русский узел евразийства. IN: Наш современник, № 3, 1992, с. 174-180; С.В.Франц. Евразийство в философии, литературе и судьбе. Русская философия: Восток и Запад. Пятигорск, 1994, с. 96-97 ("воплощенными евразийцами" здесь названы В.Набоков, А.Солженицын, В.Аксенов и Э.Лимонов); К.Мяло, Н.Нарочницкая. Восстановление России и евразийский соблазн. IN: Наш современник, № 11-12, 1994, с. 211-219.

⁵ Существует две различных традиции употребления термина "Евразия": "На Западе "Евро-Азия", или "Евразия", - есть исключительно наименование континента в его целокупности.... В русской же традиции - сперва сложившейся в эмиграции, потом Л.Гумилевым натурализованной на советской почве, - термин "Евразия" утвердился как синоним "большой России" в ее противопоставленности, главным образом, романогерманской Европе, а во вторую очередь, окказионально и ослабленно, также и южным платформам Азии. "Евразией" в русском узусе являются те внутренние пространства континента, где исторически совершался симбиоз русских с иными, прежде всего - в глазах евразийцев - алтайскими, тюрко-монгольскими народами" (В.Л.Цымбурский. "Новые правые" в России: Национальные предпосылки заимствованной идеологии. IN: Куда идет Россия? Альтернативы общественного развития. М.,1995, с. 473).

⁶ См.: Willem G.Weststejn. Aspects of Euroasianism. IN: Structure and Tradition in Russian Society. Helsinki, 1994, p. 178; В.Сендеров, Евразия: прошлое или будущее, реальность или миф? IN: Грани, № 175, 1995, с. 260-265.

⁷ См.: D.S.Mirsky. The Eurasian Movement. IN: The Slavonic Review, № VI, 1927, p. 315; Ю.К.Герасимов, Религиозная позиция евразийства. IN: Русская литература, № 1, 1995, с. 160.

⁸ См.: N.V.Riasanovsky. The Emergence of Eurasianism. IN: California Slavic Studies, № IV, 1967, p. 61.

⁹ Б.Н.Одинцов, Пределы Евразии. Русский народный университет в Праге. Научные труды, II, Praha, 1929, с.164.

¹⁰ П.М.Бицилли, Два лика евразийства. Современные записки, XXXI, 1927, стр.425.

¹¹ Именно поэтому, в частности, мы категорически возражаем против определения евразийства как "системы" (Л.Е.Горизонтов, Евразийство, 1921-1931 гг.: Взгляд изнутри. IN: Славяноведение. № 4, 1992, с. 86). Л.П.Карсавин, правда, настаивал, что "евразийская идеология... [есть] свободно становящаяся система, определенная своими основными идеями, но не исключающая индивидуального многообразия ее пониманий" (Л.П.Карсавин. Ответ на статью Н.А.Бердяева об "евразийцах". IN: Путь, № 2, 1926, с. 124). "Индивидуальное многообразие пониманий", однако, варьировалось столь разительно, что С.И.Гессен, называвший евразийство "идеологической амальгамой", имел полное право заметить: "евразийцам не удержать нажитого в изголодавшейся по новой идеологии эмиграции успеха. Не удержать им... и единства: "правые и левые" евразийцы и евразийский центр... неминуемо расколются между собою" (С.И.Гессен. Евразийство. IN: Современные записки, № XXV, 1925, с. 508).

¹² Напр., с течением времени изменялась евразийская точка зрения на фигуру Петра I: см. выступление П.Н.Савицкого на совместном заседании Президиума евразийского ЦК и Пражской евразийской группы 9 июля 1934 года (Евразийские тетради. Четвертое июльское совещание. Б.м., 1934, с. 12).

¹³ По мнению современного исследователя, одна из наиболее характерных черт евразийства - "the combination of views and ideas which hardly seem to be related to each other" (Willem G.Weststejn. Aspects of Euroasianism, *ibid.*, p. 180). Симптоматично также следующее заявление из письма Н.С.Трубецкого П.П.Сувчинскому от 5 марта 1927 года: "Когда нас упрекают, что у нас нет системы, а есть механическая смесь, ералаш совершенно разнородных, друг с другом совершенно не связанных идей, из которых каждый может выбрать себе подходящую, то упреки эти справедливы" (цит. по: А.В.Соболев. Своя своих не познаша. Евразийство: Л.П.Карсавин и другие: (Конспект исследования). IN: Начало, № 4, 1992, с. 56).

¹⁴ Ср. пронизательное замечание П.Б.Струве: "Бесполезна детальная "дискуссионная" и научная критика евразийства - оно таковой почти не поддается. Оно "мифологично" по заданию (выделено - А.Р.), до конца и с задором, подчас простоватым или наивным, подчас дутым, или "блазированным", и с научными категориями и различиями несопоставимо" (П.Струве. Евразийство. IN: Русская мысль, № 7, 1922, с. 376-377).

¹⁵ Г.Трубецкой, Ответ на письмо евразийцев. IN: Путь, № 2, 1926, с. 136.

¹⁶ Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев. София, 1921.

¹⁷ Ср.: П.Я.Рысс. Озорство (О "Верстах"). IN: Голос минувшего на чужой стороне, № 5, 1927, с. 273 ("Египет, Греция, Иудея, Рим должны быть принесены в жертву предгорьям Алтая"); см.: А.С.Панарин. Россия в Евразии: Геополитические вызовы и цивилизационные ответы. IN: Вопросы философии, № 12, 1994, с. 19-31; см. также выступление И.И.Кравченко на круглом столе "Евразийство: За и против, вчера и сегодня". IN: Вопросы философии, № 6, 1995, с. 22.

¹⁸ А.Л.Баталов, Т.Н.Вятчина. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI-XVII вв. IN: Архитектурное наследие, № 36, 1988, с. 41. См.: М.В.Рождественская. Образ Святой Земли в древнерусской литературе. Иерусалим в русской культуре. М., 1994, с. 12. (Русские паломники в Св.Землю воспринимали Палестину как доказательство существования земного рая "на востоке").

¹⁹ См.: Майкл С. Флайер. Церковь Спаса на Крови. IN: Иерусалим в русской культуре, *ibid.*, с. 184.

²⁰ П.Н.Савицкий, Поворот к Востоку. IN: Исход к Востоку, *ibid.*, с. 2.

²¹ Эти слова выставлены в качестве эпиграфа к статье Г.В.Флоровского "Два Завета" (IN: Россия и латинство. Берлин, 1923, с. 152).

²² Ср.: "Русского странничества, русского искания правды Божией, Града Китежа евразийцы не хотят видеть и знать" (Н.Бердяев. Евразийцы. IN: Путь, № 1, 1925, с. 138).

²³ Н.С.Трубецкой, Верхи и низы русской культуры: (Этническая основа русской культуры), Исход к Востоку, *ibid.*, с.101-102.

²⁴ См., напр.: R.Milner-Gulland. Symbolic Landscapes in Mocoovite Russia. IN: Structure and Tradition in Russian Society, *ibid.*, p. 96-104. И.Бусева-Давыдова. Об идейном замысле "Нового Иерусалима" патриарха Никона. Иерусалим в русской культуре, *ibid.*, с. 174-181.

²⁵ Я.А.Бромберг. Еврейское восточничество в прошлом и будущем. Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Paris, 1931, с. 196.

²⁶ Я.А.Бромберг, Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса. Прага, 1931, с. 139.

²⁷ П.Н.Савицкий. Евразийство. IN: Евразийский временник, IV, 1925, с. 7.

²⁸ П.Н.Савицкий. Евразийство, *ibid.*, с. 10. Это высказывание находится в полном соответствии с признанием, сделанным Савицким в письме к Ф.И.Успенскому от 1 мая 1928 года: "явственному ощущению тех корней, которые связаны с Византией, очень способствовало мое длительное пребывание на Ближнем Востоке" (цит. по: М.А.Робинсон. Письмо П.Н.Савицкого Ф.И.Успенскому. IN: Славяноведение, № 4, 1992, с. 84). Г.В.Флоровский, однако, называет данную культурную традицию "заведомо фиктивной", восходящей к представлениям ранних славянофилов: "Наряду с "западной" колеей всемирно-исторического пути, исходящей из Рима, устанавливалась "восточная", ведущая начало из Византии, быть может, из самой Эллады и Иерусалима" (Г.В.Флоровский. О народах неисторических. (Страна отцов и страна детей). Исход к Востоку, *ibid.*, с. 65).

²⁹ Ср.: Н.Бердяев, Утопический этатизм евразийцев. IN: Путь, № 8, 1927, с.142 ("Евразийская идеология утверждает, что государство есть становящаяся, не усовершенствованная Церковь. Таким образом утверждается принципиальный монизм в понимании отношений между Церковью и государством и государство понимается как функция и орган Церкви, государство приобретает всеобъемлющее значение. Принципиальный дуализм двух порядков – Церкви и государства, Царства Божьего и царства кесаря... не признается, стирается"). Приверженность некоторых евразийцев к уподоблению государственного строительства церковному станет, впрочем, понятной, если вспомнить, что П.Н.Савицкий, один из основателей движения, профессионально занимался вопросами церковного зодчества на Руси (см.: Г.Вернадский. П.Н.Савицкий (1895-1968). IN: Новый журнал, № 92, 1968, с. 274-275).

³⁰ П.П.Сувчинский, Страсти и опасность. IN: Россия и латинство, *ibid.*, с. 21.

³¹ П.П.Сувчинский, Вечный устой. На путях. Утверждение евразийцев. М.-Берлин, 1922, с. 133.

³² П.Н.Савицкий. Подданство идеи. IN: Евразийский временник, III, 1923, с. 16.

³³ Н.С.Трубецкой. Вавилонская башня и смешение языков. Евразийский временник, *ibid.*, с. 120.

³⁴ Ср.: "Магометане ближе евразийскому сердцу, чем христиане Запада. Евразийцы готовы создать единый фронт со всеми восточно-азиатскими, не христианскими вероисповеданиями против христианских вероисповеданий Запада. И это есть несомненное извращение религиозной психологии, частичная измена христианству" (Н.А.Бердяев. Евразийцы, Путь, I, 1925, стр.137).

³⁵ См.: В.Н.Ильин. К проблеме литургики в Православии и Католицизме. IN: Россия и латинство, *ibid.*, с. 215.

³⁶ Ср. также: "Во главу угла мы кладем Православие. Евразийцы признают высшее право церкви над душою человека и преклоняются перед ним. Церковь двигает всюду вперед, где проникает, она ставит перед человеком идеал бесконечного совершенствования, к которому человек устремляется. Евразийцы считают первой своей практической задачей восстановление авторитета и прав Церкви, введение религиозного воспитания во всех низших и средних школах, воздание должного почета и уважения лицам, возглавляющим Церковь Христову. Церковь есть совесть народа" (Я.Садовский. Из дневника "евразийца". IN: Евразийский временник, IV, 1925, с. 380).

³⁷ Ю.К.Герасимов. Религиозная позиция евразийства. IN: Русская литература, № 1, 1995, с. 165. Ср.: "Идеал Православия... заключается... в симфоническом и органическом, в соборном единстве многих исповеданий". IN: Евразийство: Опыт систематического изложения, 1926 (цит. по: Willem G. Weststejn. Aspects of Euroasianism, *ibid.*, p. 185).

³⁸ О "симфонической личности" см.: Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы, *ibid.*, с. 7; см. также: N.V.Riasanovsky. The Emergence of Eurasianism, *ibid.*, p. 50. Об отличии "евразийской" соборности от идеи соборности, выдвинутой славянофилами, см.: П.М.Бицилли. Два лика евразийства. IN: Современные записки, т. XXXI, 1927, с. 434.

³⁹ Ср.: Евразийство, *ibid.*, с. 23-24; см. также: Н.А.Макшеев. О воспитании ведущего отбора (идеократии). IN: Евразийская хроника, IX, 1937, с. 48.

⁴⁰ Ср.: "...подлежит дальнейшему укреплению и развитию федеративный строй СССР". IN: Евразийство (Формулировка 1927 года), *ibid.*, с. 7); см. также: Евразийство. Декларация, формулировка, тезисы, *ibid.*, с. 24.

⁴¹ Ср. замечание А.И.Герцена в письме к А.Л.Витбергу от 8 декабря 1838 года о том, что византийский архитектурный стиль рожден у Гроба Господня (см.: А.И.Герцен. Собрание сочинений в 30-ти томах. М., 1961, т. XXI, с. 398).

⁴² См., напр., описание, приводимое Л.Вейнбергом в статье "Иерусалим" (Энциклопедический словарь. Брокгауз и Ефрон, т. XIIIа, СПб., 1894, с. 653-54).

⁴³ См.: А.Л.Баталов, Т.Н.Вятчанина. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образа в русской архитектуре XVI-XVII вв., *ibid.*, с.34.

⁴⁴ А.Л.Баталов, Т.Н.Вятчанина, *ibid.*, с.34.

⁴⁵ Ср. с замечанием Г.Сполдинга (1877-1953): "Almost every genuine Russian went on a pilgrimage, near or far, to church or monastery or other sacred place; some - and this was the ideal - even so far as the Life-Giving Grave at Jerusalem". ([H.N.Spalding]. An English Europasian. Russia in Resurrection: A Summary of the Views and the Aims of a New Party in Russia. London, 1928, p. 43); о Сполдинге см.: G.S.Smith. The Letters of D.S.Mirsky to P.P.Suvchinskii, 1922-31. Birmingham, 1995, pp. 159-160.

⁴⁶ Л.П.Карсавин. Уроки отреченной веры. IN: Евразийский временник, IV, 1925, с.153.

⁴⁷ Послание митрополита Феодосия новгородцам и псковичам, о милостыне на искупление святого гроба Господня от неверных. Акты исторические, собранные и изданные Археографической комиссией, С.-Петербург: Экспедиция заготовления государственных бумаг, 1841, т. 1, с. 128 (№.78).

⁴⁸ См.: Д.Лихачев, "Слово о законе и благодати" Илариона. IN: Альманах библиофила. 26, 1989, с. 52.

⁴⁹ И.А.Стерлигова. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси. IN: Иерусалим в русской культуре, *ibid.*, с. 50.

⁵⁰ И.А.Стерлигова, *ibid.* О политизированности евразийства едва ли не с первых шагов движения см. реплику И.Н.Сиземской (Круглый стол "Евразийство: За и против, вчера и сегодня", *ibid.*, с. 28): "Я не считаю, что евразийство стало идеологией раньше, чем историсофской концепцией... Оба аспекта учения проявились одновременно"; ср. также

письмо князя Трубецкого Савицкому и Сувчинскому (сентябрь 1925 года), в извлечениях приводимое Р.А.Урхановой (см.: Р.Урханова. Евразийцы и Восток: прагматика любви? IN: Вестник Евразии, № 1, 1995, с. 28-29).

⁵¹ Внешний облик литургических сосудов-иерусалимов (сионов), бытовавших на Руси, описан и/или фотографически воспроизведен (см.: Л.В.Писарская. Русские золотые и серебряные изделия XII-XVII вв. IN: Оружейная палата. М., 1964, с. 86; И.А.Стерлигова, Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси, *ibid.*, с. 47-48, 53-54, 59-62.

⁵² См.: Евразийская хроника, VII, 1927, с. 56.

⁵³ П.Савицкий. Подданство идеи. IN: Евразийский временник, III, 1923, с. 12-13.

⁵⁴ Я.А.Бромберг. Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса. Прага, 1931, с. 35.

⁵⁵ См. "Письмо к П.Б.Струве об евразийстве" Г.В.Флоровского. IN: Русская мысль, 1/2, 1922, с. 267-274). Он писал Н.С.Трубецкому 17 октября 1923 года: "Нельзя пропагандировать религиозную культуру, можно проповедовать только веру. А прочее приложится... Иначе получается демагогия. Вместо православной веры получается вера в православие, подмененное ущербляющими формулами: православное царство, святая Русь и т.д. И когда с этим сочетается лукавый оптимизм, что дескать в Евразии райские сады расцветут и православный царь вся Евразия от мыса Дежнева до мыса Доброй Надежды будет упражнять свою деспотическую власть, мне становится религиозно страшно... Вот почему я против евразийства... Будет или не будет Великая Россия, а православным надо во всяком случае быть, надо... воцерковлять себя, не думая о том, поможет ли это большевиков прогнать, а над романо-германцами взять палку" (Г.В.Флоровский. От евразийства к Р.С.Х. движению: Письма к П.П.Сувчинскому и Н.С.Трубецкому. IN: Вестник Русского Христианского Движения, 168 (II/III), 1993, с. 67-68).

⁵⁶ Г.В.Флоровский, Два Завета. IN: Россия и латинство, *ibid.*, с.172-173. Ср.: В.С.Соловьев. Собр. соч. В 9-ти тт. СПб., 1901, т. III, стр.353 ("Духовные основы жизни", 1882-1884). "Новый Иерусалим – град Бога живаго – существует не в одних только помыслах, желаниях и внутренних чувствованиях христиан... божественные формы Церкви... составляют уже и теперь действительные камни его основания, на которых воздвигнется и таинственно уже воздвигается непрерывно все божественное здание: так что хотя не все в видимой церкви божественно, но божественное в ней есть уже нечто видимое".

⁵⁷ См.: А.Л.Баталов, Т.Н.Вятчанина. Об идейном значении и интерпретации иерусалимского образца в русской архитектуре XVI-XVIII вв., *ibid.*, с.28, 30-31.

⁵⁸ Б.Ширяев. Наднациональное государство на территории Евразии. IN: Евразийская хроника, VII, 1927, с. 10.

⁵⁹ Е.Богданов [Г.П.Федотов]. Три столицы. IN: Версты, 1, 1926, с.162-163. С Г.П.Федотовым в этом был солидарен Я.Д.Садовский (см.: Я.Садовский. Оппонентам евразийства. IN: Евразийский временник, III, 1923, с. 167).

⁶⁰ См.: И.А.Стерлигова. Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси. – Иерусалим в русской культуре, *ibid.*, с. 50.

⁶¹ О нем см.: С.Г.Исаков. Жизнь и творчество В.Е.Гушика. Статья 1. Биография. IN: Блоковский сборник, XIII, 1996, с. 244-259.

⁶² "Смешно: по всему миру развешаны кружки еврейского сбора на Палестину, а вот у нас, у русских и российских людей, нет кружек для собирания лепты на поддержание своих "корифеев" (Влад.Гушик. Куприн уехал. IN: Поток Евразии. Таллинн, 1938, с. 84-85).

⁶³ П.П.Сувчинский писал: "Хождение в народ", при всем безвкусици и идейном убожестве, было со своей точки зрения праведным и страстным бегством в (на) святую землю, стихийным влечением к предмету своего лже-обожания" (См.: Два Ренессанса (90-е и 920-е годы). IN: Версты, № 1, 1926, с. 137).

⁶⁴ М.В.Безродный. Об одном приеме художественного имяупотребления: (Nomina sunt odiosa). IN: Культурно-исторический диалог: Традиция и текст. СПб., 1993, с. 143.

⁶⁵ М.Л.Гаспаров. Античная риторика как система. IN: Античная поэтика: Риторическая теория и литературная практика. М., 1991, с. 43. О некоторых примерах употребления фигуры умолчания в русской литературе см.: В.Комаров. Восполняемая "недосказанность" пушкинской прозы на примерах "Пиковой дамы" и "Египетских ночей". IN: Slavica, XXVI, 1993, с. 85-95; С.Сендерович. Фигура сокрытия в лирике позднего Пастернака. IN: Wiener Slawistischer Almanach, № 36, 1995, с. 155-172.

⁶⁶ Ср.: "Вряд ли требуется много доводов, чтобы оправдать постановку знака логического равенства между "иудаизмом" и рационализмом. Слишком хорошо известен тот "номизм", законничество, которым проникнуты все создания еврейского национального гения, начиная от Моисеевых скрижалей и до "книжников и фарисеев", и снова от Талмуда чрез Маймонида до того нового иудаизма, который не кто иной, как сам Коген, откровенно ставил выше отжившей религии Христа. В понятии закона, как общей формулы, непогрешимой и безызытной, пересекаются все нити еврейского духа. Религия становится правовым кодексом" (Г.В.Флоровский. Хитрость разума. Исход к Востоку, *ibid.*, с. 36); "Такие источники права, как, например... законы Моисея, до известной степени Талмуд, представляют собою полноту закрепленных в юридические формы моральных предписаний. Следующий этим предписаниям человек до конца исполняет свою моральную цель, становится в сущности совершенным. Можно считать это извращением этической идеи. Однако это был исторический факт" (Н.Н.Алексеев. К учению об "объективном праве": О нормативизме в праве. IN: Тридцатые годы: Утверждение евразийцев. Paris, 1931, с. 231). Ср.: П.П.Сувчинский. Инобытие русской религиозности. IN: Евразийский временник, III, 1923, с. 103 - "...гипертрофия материально-эмпирической выразительности нехристианских религий (включая, разумеется, иудаизм - А.Р.) есть прежде всего следствие их глубинной дефективности".

⁶⁷ Ср.: "Заменяя свой мировой эсхатологический идеал, выношенный в тысячелетних страданиях, тусклой и прозаической перспективой основания еще одного "малого государства", еще одной "демократии" в виде плутократической республики или чахлого королевства ала Ирак или Геджас, с каким-нибудь Ротшильдом во главе и уж непременно под отеческим протекторатом англичан, - еврейство завершило бы свое историческое странствие аккордом до того нестерпимо фальшивым, что самая неограниченная и безудержная самоликвидация, умышленное и планомерное культурно-религиозное растворение в окружающей среде и тем признание исторической судьбы еврейства чем-то ошибочным и неудавшимся - было бы гораздо более почетным и достойным исходом" (Я.А.Бромберг. Запад, Россия и еврейство. Опыт пересмотра еврейского вопроса. Прага, 1931, с. 33-34).

⁶⁸ Частная переписка евразийцев дает кое-какие основания для такого утверждения. Так, в письме П.П.Сувчинского Н.С.Трубецкому от 14 мая 1922 года в описании творческого вечера Сергея Есенина в "Доме искусств" в Берлине читаем: "Какой-то жиденок крикнул "интернационал" (Е.Кривошеева. К истории евразийства: 1922-1924 гг. IN: Российский архив, V, 1994, с. 475). Недвусмысленно антисемитскими высказываниями пестрят и письма Сувчинскому от Д.П.Святополка-Мирского (см., напр.: G.S.Smith. The Letters of D.S.Mirsky to P.P.Suvchinskii, *ibid.*, pp. 59, 81 и др.). Тем не менее, на публике евразийцы нередко отрешивались от своего бытового антисемитизма. Так, общий тон статьи П.П.Сувчинского "Два Ренессанса" (IN: Версты, I, 1926, с. 136-142) дал В.Ф.Ходасевичу повод (не совсем справедливо) заподозрить ее автора в одобрительном отношении к возможности еврейского погрома в Советской России, "что не очень любезно в журнале, где один из редакторов -

С.Я.Эфрон, а в числе сотрудников – Пастернак, Бабель, Л.И.Шестов и Артур Лурье” (В.Ф.Ходасевич. О “Верстах”. IN: Современные записки, ХХІХ, 1926, с. 435). Критиков евразийства, однако, было нелегко ввести в заблуждение. П.М.Бицилли писал: “В единую евразийскую партию, как ее себе рисуют евразийцы, не найдет себе доступа всякий сущий в великой России язык; она будет закрыта не только для “ныне дикого Тунгуса”, но и для миллионов отнюдь не диких магометан, буддистов и евреев. Это будет, стало быть, не столько партия Союза, сколько – Союз Русского Народа” (П.М.Бицилли. Два лика евразийства. IN: Современные записки, ХХХІ, 1927, с. 425).

⁶⁹ Ср.: “Для большинства еврейского народа и поголовно для всей еврейской молодежи русская революция есть “Великая”, давшая им все, даже господствующее положение в среде существующей революционной российской власти, о чем перед революцией ни один еврей в мире серьезно думать не мог. Евреи приемлют “Великую” со всеми ее онерами и являются ее цементом... Для нас же революция есть, прежде всего, Черная Смута, подобная чуме в соединении с самыми страшными стихийными бедствиями. Если мы признаем революцию “необходимой”, то только в смысле исторической необходимости, в том смысле, что при известных условиях разложения исторической власти ее не могло не быть. И если мы “приемлем” ее, то как всякий исторический факт, который, раз он произошел, – нельзя устранить и с которым практически нужно считаться. Но сам по себе процесс революции есть разрушительный и злой. Отсюда ясно, что к инородцам-углубителям Русской Смуты и приемлющим ее как “Великую Нирвану” (в том числе и к евреям), доверием и любовью пылать не можем” (Я.Садовский. Оппонентам евразийства, *ibid.*, с.161-162).

⁷⁰ Цит. по: Р.Урханова. Евразийцы и Восток: прагматика любви?, *ibid.*, с. 13. Та же аналогия проводится и Сполдингом (см.: [H.N.Spalding]. An English Europasian. Russia in Resurrection, *ibid.*, p. 145).

⁷¹ Так, П.Н.Савицкий по подложным документам посетил бывшую родину в начале 1927 года, отправившись на (инсценированный чекистами) тайный евразийский съезд (см.: И.Шевеленко. К истории евразийского раскола 1929 года. IN: Stanford Slavic Studies, № 8, 1994, с. 415). По другим сведениям, данное событие произошло в октябре 1926 г. (см.: А[лексей] Б[орисович]. Евразийцы и Трест. IN: Возрождение, № 30, 1953, с. 118, 124; ср. также мнение А.Б. о контактах между Савицким и ОГПУ: “Я думаю, что он не ошибается в своих российских сотрудниках, но он уверен в том, что не они, а он их проведет” (там же, с. 126); о личности А.Б. см.: Н.Цуриков. Патриотическая “детонация” (Страничка из недавнего прошлого). IN: Возрождение, № 12, 1950, с. 133-140).

⁷² См.: Евразиец. Эмигрантский антисемитизм. IN: Евразия, № 30, 1929, с. 7-8.

⁷³ См.: Д.П.Святополк-Мирский. Национальности СССР: Евреи. IN: Евразия, №26, 1929, с. 1-2.

⁷⁴ Л.П.Карсавин. Россия и Евреи. IN: Версты, № 3, 1928, с.85.

⁷⁵ Л.П.Карсавин, *ibid.*, с. 83. Следует заметить, впрочем, что Д.П.Святополк-Мирский считал идеи сионизма (и в частности, еврейское земледельчество в Палестине) неплодотворными и противопоставлял им сталинский план крестьянизации евреев в СССР (см. его статью о евреях из серии “Национальности СССР”, *ibid.*, с. 1-2).

⁷⁶ К строительству новой культуры России-Евразии, считал Бромберг, “имеют быть привлечены, под политическим и идеологическим водительством русского народа, все частичные национальные и религиозные культуры России-Евразии в лице ее народов, объединяемых впервые выдвинутым и по достоинству оцененным именно евразийцами характерным признаком “бытового исповедничества”, являемого в реальной проникнутости жизненно практического обихода этих народов религиозно-этическими и хилиастическими началами” (Я.А.Бромберг. Запад, Россия и еврейство, 1931, *ibid.*, с. 12).

⁷⁷ В.Н.Ильин. Столп злости богопротивной, *ibid.*, с. 189.

⁷⁸ А.В.Карташев. Реформа, реформация и исполнение церкви. На путях: Утверждение евразийцев, М.-Берлин, 1922, с. 55-56.

⁷⁹ См. определение психоанализа в справочнике: J.LaPlanche and J.V.Pontalis. *The Language of Psycho-Analysis*. London, 1988, p. 367.

⁸⁰ Ср. отповедь А.З.Штейнберга Л.П.Карсавину по поводу цитировавшейся выше статьи последнего о России и евреях: "во всем Вашем отношении к еврейству - некая неустранимая двойственность, проистекающая, насколько я могу догадываться, из Вашего убеждения в неустранимости антииудаистического настроения в христианстве" (А.З.Штейнберг. Ответ Л.П.Карсавину. IN: Версты, № 3, 1928, с. 91). Для Фрейда подобная амбивалентность явилась бы очередным подтверждением того, что русские находятся гораздо ближе к своему бессознательному, чем народы Запада (см.: А.Эткинд. Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб., 1993, с. 134).

⁸¹ В.В.Зеньковский. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. Paris, [1926], с. 162. Эту точку зрения сравнительно недавно поддержал А.Кузьмин, обмолвившийся, что евразийство интересно "не как научное, а как культурно-психологическое явление" (А.Кузьмин. Пропеллер пассионарности, или Теория приватизации истории. IN: Молодая гвардия, № 9, 1991, с. 257).

⁸² G.S.Smith. *The Letters of D.S.Mirsky to P.P.Suvchinskii*, *ibid.*, pp. 22-23.

⁸³ Современные записки, XXI, 1924, с. 401. Ср. также точку зрения А.А.Кизеветтера: "Евразийство есть настроение, вообразившее себя системой... В евразийстве настроение поглощает собою все. Ему принесены в жертву и последовательность мысли, и точность исторических ссылок и справок" (А.Кизеветтер. Евразийство. IN: Русский экономический сборник, № 3, 1925, стр.50, 52).

⁸⁴ Струве отмечал: "Психологически понятное в условиях эмиграции отталкивание от Запада находило в евразийстве свой идеологический фокус" (Г.П.Струве. Русская литература в изгнании. Опыт исторического обзора зарубежной литературы. Нью-Йорк, 1956, с. 49). Сравнивая евразийцев с мыслителями круга Бердяева, В.В.Кожинов не без оснований утверждает, что в среде последних жил "некий комплекс национальной неполноценности, выражающийся в... убеждении, которое можно определить так: конечно, хороша по-своему наша Россия, но она была бы тем лучше, чем более походила бы на Западную Европу" (В.В.Кожинов. Историософия евразийцев. IN: Наш современник, № 2, 1992, с. 142).

⁸⁵ Л.П.Карсавин, кстати, не отрицал невротической подоплеку отношения значительной части россиян к евреям в связи с ролью последних в русской революции: "...у одних стремление во всем обвинить евреев, у других стремление их совершенно обелить. Мы ограничиваемся констатированием общего факта, напоминая, что наша задача не в лечении нервно больных" (Л.П.Карсавин. Россия и Евреи, *ibid.*, с. 72).

⁸⁶ Ср. фразу из письма Н.А.Бердяева П.П.Сувчинскому от 21 апреля 1924 года: "Евразийство есть секта и обладает всеми особенностями сектантской психологии. Секта эта претендует на широкое влияние и предполагает завоевать Россию" (цит. по: М.А.Колеров. Братство Св.Софии: "веховцы" и "евразийцы". IN: Вопросы философии, № 10, 1994, с. 155). А.Эткинд, Эрос невозможного, *ibid.*, с. 145).

⁸⁷ См. об этом: С.С.Хоружий. Карсавин, евразийство и ВКП. IN: Вопросы философии, № 2, 1992, с. 79.

⁸⁸ См.: Н.С.Трубецкой. Европа и человечество. София, 1920, с. III.

⁸⁹ Цит. по: О.А.Казнина. Н.С.Трубецкой и кризис евразийства. IN: Славяноведение, № 4, 1995, с. 92.

⁹⁰ См.: Р.Урханова. Евразийцы и Восток: прагматика любви?, *ibid.*, с. 15.

- ⁹¹ П.Рысс. Об евразийстве, *ibid.*, с. 263.
- ⁹² Sir V.Pares. *A Wandering Student: The Story of a Purpose*. NY, 1948, pp. 290-291.
- ⁹³ G.S.Smith. *The Letters of D.S.Mirsky to P.P.Suvchinskii*, *ibid.*, p. 75.
- ⁹⁴ См.: Л.Ржевский. Коммунизм - это молодость мира. Синтаксис, 17, 1987, с.3-80.
- ⁹⁵ См., напр.: G.S.Morson. *Literary Theory, Psychoanalysis and the Creative Process*. IN: *Poetics Today*, 3 (2), 1982, pp. 157-172; P.Brooks. *The Idea of a Psychoanalytic Literary Criticism*. IN: *Critical Inquiry*, 13, Winter 1987, pp. 334-348.
- ⁹⁶ Д.С.Пасманик. Чего же мы добиваемся? IN: *Россия и евреи*. Paris, 1978 [репринт издания 1923 г.], сб. 1, с. 210.
- ⁹⁷ А.Эткинд. Эрос невозможного, *ibid.*, с. 3.
- ⁹⁸ См.: В.Н.Ильин. К проблеме литургики... *ibid.*, с. 187.
- ⁹⁹ См.: П.Н.Савицкий. "Подъем" и "депрессия" в древнерусской истории. IN: *Евразийская хроника*, XI, 1935, с. 66.
- ¹⁰⁰ *Евразийский временник*, III, 1923, с. 6.
- ¹⁰¹ Н.С.Трубецкой. Об истинном и ложном национализме. IN: *Исход к Востоку*, *ibid.*, стр.75.
- ¹⁰² См., например, неподписанное "Введение" к *Евразийскому временнику*, кн. V (1927, с. 6): "Евразийство обращено к России-Евразии как [к] многонародной личности, в материальных предусловиях ее существования, в ее культурной и религиозной природе".
- ¹⁰³ Цит. по: Willem G.Weststejn. *Aspects of Euroasianism*, *ibid.*, p. 178.
- ¹⁰⁴ Цит. по: J.L.Rice. *Russian Stereotypes in the Freud-Jung Correspondence*. IN: *Slavic Review*, 41 (1), 1982, p. 25.
- ¹⁰⁵ Цит. по: М.А.Колеров. Братство Св.Софии, *ibid.*, с.164-166.
- ¹⁰⁶ N.S.Trubetskoy's *Letters and Notes*. The Hague-Paris, pp. 21-22.
- ¹⁰⁷ А[лексей], Б[орисович]. Евразийцы и Трест. IN: *Возрождение*, 30, 1953, с. 125.
- ¹⁰⁸ G.S.Smith. *The Letters of D.S.Mirsky to P.P.Suvchinskii*, *ibid.*, pp. 75.
- ¹⁰⁹ И.М.Бикерман. Россия и русское еврейство. IN: *Россия и евреи*, *ibid.*, с. 93-94.
- ¹¹⁰ И.Савкин. "Если Россия будет спасена, то только через евразийство". Интервью с Л.Н.Гумилевым. IN: *Начала*, № 4, 1992, с. 13-14.
- ¹¹¹ Н.Н.Алексеев. Духовные предпосылки евразийской культуры. IN: *Евразийская хроника*, XI, 1935, с. 17-18.
- ¹¹² Ср.: "По-видимому, тевтонский дух с его всеподавляющим *libido dominandi* (Бл. Августин) для наших "неоевразийцев" то же самое, что и русская идея с ее вселенским побуждением, вдохновляемым образом "Небесного Иерусалима" (Н.Нарочницкая, К.Мяло. Еще раз о "евразийском соблазне". IN: *Наш современник*, № 4, 1995, с. 132).
- ¹¹³ В этом смысле отнюдь не на пустом месте возникло мнение, будто евразийское учение "подброшено" русскому народу евреями (см.: А.Кузьмин. *Евразийский капкан*. IN: *Молодая гвардия*, № 12, 1994, с. 149-160).
- ¹¹⁴ Г.В.Флоровский. *Евразийский соблазн*. IN: *Современные записки*, XXIV, 1928, с. 313-314, 346.

Jerusalem and the World of Western Slavs

Иерусалим в творчестве Юлиуша Словацкого

Юлиуш Словацкий был первым польским поэтом, совершившим путешествие в Иерусалим. У него были знаменитые литературные предшественники – к этому времени уже вышли книги Ф.Р.Шатобриана и А.Ламартина. Существовала и польская ориентальная традиция, обусловленная как литературными, так и историческими причинами. Она тесно связана и с серьезным научным интересом к Востоку в начале века - назовем хотя бы О.Сенковского, студента Виленского университета, посланного для изучения языков на Восток и приобретшего позднее славу ученого и писателя в русской культуре.

В раннем творчестве Словацкий, как почти все его современники, отдал дань ориенталистике: он написал несколько поэм – совершенно байронических – “Монах” (“Mnich”, 1830), “Шанфари” (“Szanfary”, 1828), “Ламбро” (“Lambra”, 1832-33”), в которых его воображением создан впечатляющий образ безбрежной и безмолвной пустыни, – свободного пространства, в котором может существовать только гордая и сильная, и тем равноценная этому пространству личность. Здесь же, в “Думе о Вацлаве Ржевуском” (“Duma o Waclawie Rzewuskim”, 1832), вероятно, первое упоминание о Иерусалиме. Экзотика Востока настолько захватывала, что были люди, посвятившие этому жизнь, точнее, перебившие ее на восточный лад: ставшие бедуинами в Европе, – Вацлав Ржевуский из них. Напомню, что это ему, легендарному эмиру, посвятил в 1828 г. касыду “Фарис” А.Мицкевич. Словацкий в своей “Думе...” живописует черты традиционного поведения человека, постигшего суть и вошедшего в дух и плоть этой

иной жизни Востока. Лишь упоминание Иерусалима в этом ряду становится знаком принадлежности к европейскому, христианскому миру.

Koń jego arabski był biały bez skazy.
Siedmiokroć na koniu przeleciał step Gazy,
I stał przed kościołem, I kornem bił czołem,
Jak czynią w Solimie wędrówce.

Конь его арабский белый без изъяна,
Семижды проскакал он степями Газы,
И встал перед костелом, и кланялся смиренно,
Как паломники в Солиме.¹

В “Думе...” рассказывается и о патриотических подвигах Ржевуского, погибшего во время польского восстания в 1831 г.

Таковы литературные представления о Востоке поэта, приехавшего в 1836 г. из Парижа в Италию для встречи с родственниками и - неожиданно - через несколько месяцев отправившегося в нелегкое путешествие. В 1836-37 гг. Словацкий совершил путешествие в Грецию, Египет и Палестину², - впечатления отразились в поэме, стихах-посвящениях, письмах и отчасти в некоторых крупных позднейших произведениях.

Сама подготовка к путешествию, сборы и, наверное, прежде всего его замысел не совсем обычны. Решение было отчасти инспирировано чтением А.Ламартина³ (его книга “Воспоминания, впечатления, мысли и пейзажи путешествия на Восток” вышла в 1835 г.), однако и оно долго не осмыслялось, как возможность *реальная*. Так он и пишет матери из Неаполя, сообщая о внезапном отъезде: “Еду на Восток - в Грецию, Египет и Иерусалим. Наконец-то осуществится это путешествие, которое я давно задумал, но несколько раз откладывал, потому что оно мне казалось слишком опасным”⁴. Главным же в окончательном принятии решения об этом действительно в то время трудном и даже опасном путешествии стало библейское пророчество: “...но когда я был в нерешимости - ехать или нет, Библия, раскрытая наудачу на стихе: “Храмы азиатские приветствуют вас”, подсказала мне решение. Может быть, дорогая моя, ты сочтешь это предрассудком, но стих этот вдохновил меня, и, доверившись ему,

пускаюсь в дальний путь”⁵. К таким знакам он прислушивался всегда. В своих раздумьях поэт говорит об ощущении неведомой власти над ним (или некоего указующего перста): “Примиришься с тем, дорогая моя, что какой-то незримый дух гонит меня с места на место – как измученного голубя – не давая даже вздремнуть, когда присяду на какой-нибудь ветке”⁶. Такой отчасти мистический отблеск, осветивший начало пути, возможно, убедил поэта в направленности свыше, а потому особой важности и необходимости для него этой поездки. Хотя это все же не было паломничеством в строгом смысле, и более походило на модное в то время романтическое путешествие на Восток, но в свете приведенных признаний Словацкого поездка его обретает если не полностью характер, то оттенок какой-то (пока не вполне определенной) личной миссии. Об этом он думал после возвращения: “Я верю, что это путешествие будет бесполезно, – хотя бы уже тем, что свет столь дивных воспоминаний скрасит мою старость, если я доживу до старости...”⁷. Через шесть месяцев, уже в конце путешествия, он возвращается к впечатлениям в письмах: кратко описывает весь маршрут – надо сказать, в значительной мере в стилистике описаний Востока другими путешественниками: природа, люди, обычаи, одежда, быт. Много пишет о Египте, хотя признается, что увидев пирамиды, утратил их образ, созданный воображением⁸.

Первая встреча с Иерусалимом – хотя и не без некоторых бытовых деталей, – романтическая, – и происходит она ночью: “В Иерусалим приехал я 13 января в 9 часов вечера. Городские ворота были уже заперты, тишина гробовая, луна, лай собак в ответ на наш стук в ворота, опасение, что наши фирманы нам не помогут, и придется ночевать в поле, смутные воспоминания о крестоносцах – вот чем будет мне памятен приезд в Иерусалим”⁹. Добавим, что в Иерусалим он добирался 10 дней верхом на лошади, на нем был купленный в Каире бурнус, и об этом одеянии он писал матери: “...я в нем ходил на крестоносца в Иерусалиме”¹⁰. Все это создает литературный контекст его описания (что вообще характерно для Словацкого), – витает здесь и тень Тассо, конечно, а польский поэт, как кажется, ощущает себя тоже немного добывателем “святого гроба”. Центральным событием приезда в Иерусалим и стало посещение Храма гроба господня, у которого Словацкий провел ночь в молитвах и размышлениях. Об этом эпизоде

он рассказал наиболее подробно в письме к матери - о своем состоянии, о людях, которые приходили туда, об отправлявшихся службах. Волнующей была для поэта месса за Польшу - "молебен за нашу кухню", как он напишет матери (из-за цензуры)¹¹. Служил польский ксендз М.Рылло, а Словацкий ему помогал. М.Рылло позднее вспоминал, что поэт закрыл ненавистное ему изображение российского орла¹². Затем поэт провел там несколько часов в одиночестве и вспоминал, что эта ночь "оставила сильное впечатление навсегда", и что он уснул сном ребенка, измученного слезами¹³; об этом же он написал короткое 6-строчное стихотворение.

В последующие дни он ездил по окрестностям Иерусалима, которые "наполняли сердце какой-то простотой и святостью"¹⁴. Отсюда бросает он еще один взгляд на Иерусалим, как бы со стороны, с отдаления - "А эта земля, о! дорогая моя, как прекрасна! Какими покрыта лютиками огнисто-золотого колера, лазоревыми и белыми цветами, какие здесь нарциссы, какие ирисы, как похожа она на прекрасный ковер... Только горы, на которых стоит Иерусалим, дикие и бесплодные, придают этому городу устрашающий вид. Ужасна долина Иосафата..."¹⁵. Рассказывая о посещении других городов Святой земли, Словацкий в таком же тоне говорит о переживании их как мест библейских и евангельских событий. В завершение путешествия поэт провел месяц в монастыре в горах Ливана, где родились новые замыслы, вдохновленные этой поездкой, которые он и начал здесь же осуществлять: "Ангелли" ("Anhelli"), "Отец зачумленных" ("Ojciec zadzumionych") и другие.

По всей вероятности, намерение описать это путешествие у Словацкого было - он пишет матери еще из Бейрута: "чтобы передать все впечатления, которые испытал, ступая по земле палестинской, нужно написать целые томы..."¹⁶. А в 1838 - менее, чем через год, - говорит об угрызениях совести, что до сих пор ничего не написал¹⁷. Бывали и сомнения: "Боюсь переносить на бумагу туманные образы, чтобы не утратили для меня очарования", - тоже 1838 г.¹⁸. Но возвращается к своему замыслу вновь - в 1839 г. он пишет Михалу Вишневному: "...побывал в Италии, Греции, Египте и Палестине, хотел бы также, чтобы мои заметки и впечатления перешли к вам, хотел бы и рисунками их украсить для читателей..."¹⁹; в том же году он начал роман о паломничестве в Святую землю Радзивилла

Сиротки в XVI в. – два фрагмента послал редактору издания “Tygodnik Literacki” в Познани Антонию Войковскому (опубликованы в 1840 и 41 гг.)²⁰, но роман так и остановился на этом...

Задуманное описание отчасти осуществлено в оставшейся незаконченной и при жизни поэта не публиковавшейся поэме “Путешествие из Неаполя в Святую землю (“Podróż do Ziemi Świątej z Neapolu”, но путешествие в ней до Иерусалима не доведено, и он упоминается лишь как цель пути. Например:

Trzeba, ażebyś wzioł sakwę podróżną,
Mój czytelniku, I został pielgrzymem;
Inaczej z wielką litością i żalem
Będę o tobie myślał - w Jeruzalem.
Wszystko mię wstrzyma w obcej ziemi łonie
Umarłym może jedną chwilę wcześniej
Niż zmartwychwstanie twoje, o! Syonie,
Jerozolimo, trapiąca bolieśniej
Niż gród Chrystusa... A gdy na twą grzędę,
Ojczyzno! inni powrócą - spać będę.²²

Нужно, чтобы взял ты посох дорожный,
Мой читатель, и стал пилигримом,
Иначе с большим сожалением и грустью
Буду думать о тебе в Иерусалиме.²¹

Он связан с образом с утраченной навсегда отчизны:

Все задерживает меня в лоне чужой земли
Умершим, быть может, за минуту
До воскресения твоего, о, Сион,
Иерусалим, терзаемый больше,
Чем град Христов... А когда возвратятся к тебе другие,
Отчизна! - я спать буду.

Несмотря на скупость описаний, сила впечатлений от Иерусалима порождает образы, которые служат поэту для воплощения иных

мыслей и переживаний: “Сердце мое как источник Силоан в долине Иосафата, что бьет лишь раз в три дня...” (из письма 1842 г. к Иоанне Бобровой)²³; о глазах матери на присланном ему портрете, которые он сравнивает с глазами испанских Мадонн - “большие, зеленоватые, хоть и темные, но полные солнца - из черных глубин печали они светят, как таинственные лампы в гробницах Иосафатовых. Право, дорогая моя, в твоей красоте скорбящей матери больше ангельского, чем человеческого” (из письма 1844 г.)²⁴. Сохраняя легкий мистический ореол, эти образы ясно отсылают и к реальным впечатлениям от “ужасной” долины.

Упоминание Иерусалима имеет и более глубокие для Словацкого личные проекции. Он пишет матери, что образы мадонн на картинах итальянцев часто возвращают его к мыслям о ней (напомню, что поэт жил в разлуке с нею 18 лет и виделся лишь незадолго до смерти в 1848 г.). Одно из сильных впечатлений - картина Паоло Веронезе в галерее Питти, сюжет которой так передаст Словацкий: “изображающая Христа, который прощается с матерью, отправляясь в Иерусалим, чтобы умереть”²⁵. Воображению поэта представилась здесь драма личной разлуки с матерью (сравнение ее с мадонной - довольно частый мотив его писем), и такое совпадение создает, как видно, душевное движение и к отождествлению себя с главным персонажем картины. Упоминание Иерусалима, которое здесь по сюжету необязательно, но, как видно, навеяно впечатлениями недавней поездки - это 1838 г., - этот невысказанный подтекст усиливает. В такой направленности творческого воображения Словацкого убеждает и эпизод другого письма, 1844 г., где говорится о предстоящей поездке на море: “Море и для мысли необходимо... Посмотри на волны и вообрази, что где-то на противоположном берегу Иерусалим, в который я въезжаю на коне - ведь так было”²⁶. Интересно, что сначала написал “въезжаю на ослике (“na osiołku”), - совсем мессианский образ, - а потом, может быть, из-за этой прозрачной “imitatio Christi”, переправил: “na koniu”²⁷. Поэтому не случайно, что вновь продолжают размышления о несомненной собственной миссии. Он рассказывает о необычайных совпадениях, с ним происходящих: в Иерусалиме проводником его был курд по имени *Киркор* - а ведь это имя персонажа написанной Словацким тремя годами ранее драмы “Балладина”; поэт принимает это как несомненный

знак: “Что же это значит? Зачем рыцарь сей явился передо мной в Иерусалиме? – восклицает он и продолжает: Такие мелочи, если в них взглядеться, показывают, что мы выполняем некую миссию, что мы пришли в мир, потому что нужны ему, а когда нужды в нас не будет, то и нас не будет”²⁸. Все эти раздумья, тонкая интерпретация явных и тайных намеков связаны с постоянным интересом и углублением Словацкого в мистическую сущность мира. Здесь было и недолгое увлечение Товяньским в 40-е годы. Но оно, вероятно, совпало с моментом в его духовных исканиях, так как Словацкий очень скоро стал формировать собственную мистическую философию, претендующую на вполне законченную систему. Не останавливаясь подробнее на основных положениях этой философии²⁹, коснусь лишь некоторых аспектов, а именно тех, в которых кристаллизуется оригинальный образ Иерусалима.

Важный смысловой центр этой философии составляет поэма в прозе “Происхождение от духа”; (“Genezis z Ducha”, 1844), в которой говорится: “...все Духом и для Духа создано, и ничто для цели телесной не существует...”³⁰. Ее идеи развиваются в монументальном произведении “Король-Дух” (“Król-Duch”) и в ряде других. Эти произведения, как правило, - суггестивные поэтические визии вне времени и пространства. Дух собственными усилиями восходит все к более высшим формам, включая человека, историю. Это представление о духовной эволюции тесно связано с идеями польского мессианизма, которые также значительное духовное усилие в общем движении, народ тоже некая крупная форма духа - “путь духа через Польшу лежит... за нее гибнуть призывает...” - это уже из другого произведения - “Самуэль Зборовский” (“Samuel Zborowski”)³¹. Конечная цель человека естественным образом соединяется с конечной целью человечества и земного шара.

Здесь и появляется образ Иерусалима, впервые - в незаконченной (как и все мистические произведения поэта) поэме “Поэт и вдохновение” (“Poeta i natchnienie”, 1843), представляющей собой диалог духов:

...Oto wielkie rozwidnienie
Ducha rozlewa się. O, Jeruzalem,
Ubrana w żywe błękitu promienie
Schodzi... a mur jej perłą - wał koralem³².

...И вот великая ясность
 Духа разливается. О, Иерусалим,
 Одетый живыми лазурными лучами,
 Сходит - и стена его - жемчуг, вал - кораллы.

Эти образы восходят к апокалиптическим картинам, поэт использует и их элементы для своих построений.

Духовное преображение человека в концепции Словацкого связано нередко с метампсихическими превращениями - это ярко выступает в "драме духов", как ее иногда называют, "Самуэль Зборовский" (исторический сюжет в ней дается в сложном мистическом преломлении). В конце возникает видение прекрасного жемчужного града в небесах - опять же, как цели этого непрерывного движения духа - *celem wszystkich dalszych ducha kroków* -

Teraz kto mię słuca,
 To widzi, żem ja zaprowadził ducha
 Do Jeruzalem niebeskich podwoi.
 Przez duch albowiem wszystko ziemskie stoi.
 Duch wszelkie ciało na tej ziemi sprawia
 I sam się w formie widomie objawia...³³

Теперь, кто меня слушает,
 видит, что я привел дух
 к небесным вратам Иерусалима,
 что духом стоит все земное.
 Дух создает всякое тело на этой земле
 и сам являет себя в видимой форме.

Точно так, как будущей формой человека должна быть световая форма, так будущей формой человечества является солнце как символ духовности, силы, чистоты: "Духовная цель человечества является атмосферической целью земного шара, перевоплощением этой земли в солнце", - писал Словацкий своему ученику Я.Рембовскому (это письмо 1846-47 г. представляет собой обширный философский трактат, в котором и развивается концепция поэта). Земля усилиями людей превращается в "небесную отчизну" и апофеоз, конечную цель развития: "А потом новый Солнечный Иерусалим, и тел наших

изменение, и творчество в единстве, и вечное постоянство, – и вечное осолнечение в городе, над которым уже ни солнца другого, ни луны не будет”³⁴.

Опираясь и на апокалиптические видения “нового Иерусалима” и на актуальные для его времени представления, не только философские и мистические, но и естественнонаучные (в частности, Сведенборга, Сен-Симона, космогонические представления Фурье). Юлиуш Словацкий создает свой космически грандиозный образ Солнечного Иерусалима как духовной субстанции преобразованного мира и человечества. Быть может, поэтому и имя Иерусалима он произносит не часто, а свою миссию усматривает в приближении мира, и прежде всего Польши, к такому духовному состоянию, в пересоздании его посредством Слова, Поэзии, ибо “каждое достижение искусства есть достижение духа в стране будущего”³⁵.

Таким образом, хотя Словацкий намеревался описать свое путешествие в Иерусалим, это намерение не вылилось во что-либо подобное книгам Шатобриана или Ламартина. Впрочем, может быть, именно появление этих сразу ставших популярными и породивших подражания книг о путешествии на Восток и в Иерусалим, само по себе останавливало Словацкого. Возможно, поэтому тема Иерусалима как тема творчества в отношении Словацкого не ставилась. О его путешествии писал Ян Быстронь в очень основательной и фактологически богатой работе “Поляки в Святой земле, Сирии и Египте” (Jan Bystron. Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147-1914. Kraków, 1930), но и в ней Словацкому посвящено немного, автор предполагает, что не оправдались какие-то большие надежды поэта³⁶.

Думается, что рассмотренные упоминания о Иерусалиме и вызванные им образы и ассоциации свидетельствуют о постоянной включенности их в очень важную для поэта напряженную духовную “работу”, где они становились событиями его внутренней жизни и творчества. А значит, полет мысли и полет фантазии и стали для него тем путем в Иерусалим, которым поэт шел всю жизнь.

После того, как статья была сдана в печать, мне стало известно о книге : Wacław Pyczek. Jeruzolima Słowiecna Juliusza Słowackiego (Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego).

Примечания

- ¹ J.Słowacki. Dzieła. Pod red. M.Krydla i L.Piwińskiego. T. 1-2, 1930, s.204.
В тех случаях, когда переводчик не указан, перевод цитат мой - В.Б.
В поэтическом переводе М.Зенкевича в этой строфе нет слова "костел", отчего значительно изменился ее смысл - см.: Польская лирика в русских переводах. М., 1969, с. 197.
- ² Маршрут путешествия: Неаполь - Апулия - Отранто - Корфу - Занте - Патры, путешествие по Греции - Александрия - Каир (и плавание по Нилу) - через пустыню на верблюдах в Газу, карантин в Эль-Ариш - верхом на лошадях через Яффу в Иерусалим - Вифлеем - Иерихон - Мертвое море - Наблус (Шхем) - Дженин - Назарет - Тибериада - Дамаск, руины Пальмиры и Баальбека - отдых в монастыре Бетхешбан в Ливане - Бейрут - Триполи - Ливорно. См.: J.Słowacki. Podróż na Wschód. Jerozolima, 1944, s.30.
См. также: J. Bystroń. Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147-1914. Kraków, 1930, s.158-168.
- ³ Книга А.Ламартина обсуждалась в родственном кругу (в семье сводной сестры Словацкого). Реальному осуществлению путешествия немало способствовали также прибывшие с такой целью в Италию поляки З.Бжозовский и братья А. и С.Голыньские, предложившие даже недостававшую Словацкому сумму взаймы. см.: J. Bystroń. Polacy w Ziemi Świętej, ibid., s.158; J.Słowacki. Podróż na Wschód, ibid., s.30.
- ⁴ Ю.Словацкий. Избранные сочинения в двух томах. Т. 2. М., 1960, с.609. Перевод М.Абкиной.
- ⁵ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., Перевод М.Абкиной.
- ⁶ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.610. Перевод М.Абкиной.
- ⁷ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.617. Перевод М.Абкиной.
- ⁸ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.612. Перевод М.Абкиной.
- ⁹ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.615. Перевод М.Абкиной.
- ¹⁰ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.612. Перевод М.Абкиной.
- ¹¹ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.616. Перевод М.Абкиной.
- ¹² J. Bystroń. Polacy w Ziemi Świętej, ibid., s.165.
- ¹³ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с.616. Перевод М.Абкиной.
- ¹⁴ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid. Перевод М.Абкиной.
- ¹⁵ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid. Перевод М.Абкиной.
- ¹⁶ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid. Перевод М.Абкиной.
- ¹⁷ J.Słowacki. Listy. Przygotował do druku L.Piwiński. T.2, Warszawa, 1932, s.67.
- ¹⁸ J.Słowacki. Listy, ibid., s.192.
- ¹⁹ J.Słowacki. Listy, ibid., T.3, s.96.
- ²⁰ J.Słowacki. Listy, ibid., T.3, s.107.
- ²¹ J.Słowacki. Dzieła, ibid., T. 3-4, 1930, s.224.
- ²² J.Słowacki. Dzieła, ibid., T. 3-4, 1930, s.230.
- ²³ J.Słowacki. Listy, ibid., T.3, s.141.
- ²⁴ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с. 650. Перевод М.Абкиной.
- ²⁵ J.Słowacki. Listy, ibid., T.2, s.60.
- ²⁶ J.Słowacki. Listy, ibid., T.2, s.156.
- ²⁷ J.Słowacki. Listy, ibid., T.2, примечание.
- ²⁸ Ю.Словацкий. Избранные сочинения, ibid., с. 650. Перевод М.Абкиной.
- ²⁹ См., напр.: М.Крыдл. Duch. Słowo i Polska w mityce Słowackiego i Mickiewicza. IN: Przegląd Warszawski. 1924, t.2, nr.32 i 33; St.Brzozowski. Filozofia romantyzmu polskiego. Rzym, 1945; J.Kleiner. J.Słowacki. T.4 (poeta mityk), 1927; M.Mossoczowa (Koliskówna). Arcydziało Juliusza Słowackiego "Król Duch". Kraków, 1910; Е.Загорский. Юлий Словацкий. Бальмонт как его переводчик. М., 1910.

-
- ³⁰ J. Słowacki. *Dzieła*, *ibid.*, T. 19-20, 1931, s.35.
- ³¹ J. Słowacki. *Dzieła*, *ibid.*, T. 15-16, 1931, s.569.
- ³² J. Słowacki. *Dzieła*, *ibid.*, T. 3-4, 1930, s.284.
- ³³ J. Słowacki. *Dzieła*, *ibid.*, T. 15-16, 1931, s.575.
- ³⁴ J. Słowacki. *Pisma pośmiertne*. Wyd. H. Biegeleisena. Lwów, 1884, s.78.
- ³⁵ J. Słowacki. *Listy*, *ibid.*, T. 3, s.214.
- ³⁶ J. Bystroń. *Polacy w Ziemi Świętej*, *ibid.*, s.165.

Jerusalem and the Neighbours of Slavs

Связи между Иерусалимом и венгерскими королями династии Арпадов

Короли из династии Арпадов правили венгерским государством 300 лет. 25-го декабря 1000 года первый король Степан был увенчан короной, полученной от папы Сильвестра Второго. (Степан был канонизирован в 1083 году). С христианской религией венгерский народ познакомился до вступления Степана на престол. Его отец, великий князь Геза и 500 знатных венгров были окрещены немецким монахом Бруно еще до 974 года.

В первую половину своего царствования - около 20 лет - Степан вел упорную борьбу против язычества, за упрочение новой христианской веры. В 1019-ом году, когда внутренние политические и экономические отношения сделали возможным проезд иноземных пилигримов, Степан открыл путь для паломников через Дьёр, Фехервар (тогдашняя столица Венгрии), Толнавар, Бараньявар и Эсек. С открытием этого пути Венгрия превратилась в значительный фактор, связывающий Священную Римскую и Византийскую империи. Значение паломнического пути состояло в том, что с его открытием моряки и пираты больше не подвергали опасности пилигримов и торговцев. Они могли ходить или ездить по такой военной дороге, которая была охраняема войсками королевских крепостей и была снабжена продуктами рынков, расположенных около королевских дворцов.

Паломничество через Южную Паннонию началось уже в третьем веке. Оно приняло широкий размах в царствование византийского императора Константина Великого. С 333-го года итинерарий (справочная книга, путеводитель) осведомлял паломников о лежащих на

пути городах и рынках. Великое переселение народов уничтожило эту дорогу, а потом арабская экспансия положила конец паломничеству и на море. В 638-ом году арабский калиф Омар в сопровождении солдат въехал в Иерусалим к церкви Соломона на спине белого верблюда, и город скоро стал религиозным центром и мусульман. Христианам на протяжении многих столетий трудно было поддерживать мирное сосуществование с захватчиками.

В 1009-ом году арабский калиф Хаким велел разрушить все христианские церкви в Иерусалиме и в его окрестностях. Для отвоевания Святой Земли и Иерусалима первый венгерский король Степан Святой хотел отправиться в поход против арабов, но беды и заботы страны препятствовали ему в этом. Хаким разрешил свободное использование религий только в 1017-ом году. После его смерти христиане построили несколько церквей и постоянных дворов для паломников. Как говорится в “Великой легенде” венгров, “Степан Святой построил дом для паломников в городе Иерусалиме, и чтобы обеспечить их всем необходимым для жизни, он снабдил постоялый двор просторными земельными владениями. Спустя сто лет (1135 г.) венгерская паломница Петронилла для расширения этого здания купила новый дом в Иерусалиме.

Самое длинное воспоминание о византийских и иерусалимских связях Степана Святого оставил двойной крест, наблюдаемый в национальном гербе Венгрии. Двойной крест был реликварием, сохранившим обренок креста Иисуса Христа. Степан получил этот реликварий как “огромный подарок” от византийского императора Василия Второго, вместе с которым он в военном союзе разорил первое болгарское царство. По традиции крест Иисуса Христа был найден матерью Константина Великого, Еленой Святой, а сам император в Иерусалиме построил церковь для хранения креста.

Сын Степана Святого, принц Генрих носил кусок креста (*crucet bifurcatam*) на груди. Однажды после удачной охоты на юге Польши, около полуразвалившегося дома на Лысой горе, он подарил его польским монахам. На том месте спустя несколько лет построили знаменитый монастырь Святого креста.

Около 1160 года король Геза Второй в Иерусалиме основал “паломнический орден” в честь первого венгерского короля Степана

Святого. Главной церковью, центром этого ордена стала построенная венгерским королем иерусалимская церковь Богородицы и Степана Святого и пристроенный к ней постоянный двор были разрушены. После повторного захвата Иерусалима арабами венгерская церковь и постоянный двор истлели, а венгерский центр Сенткирай (село Святого короля) около столицы Эстергом еще долго процветал. Он был уничтожен турками в 16-ом веке. Из принадлежностей иерусалимского “паломнического ордена” до наших дней сохранилась только небольшая церковь с собственной архитектурной красотой на северо-востоке Венгрии, в селе Карча.

В 1217-ом году во главе отрядов крестоносцев стал венгерский король Андраш Второй. В сопровождении нескольких магнатов и епископов он отправился на Святую Землю с 10.000 вооруженными солдатами из пристани города Сплит. К нему присоединился австрийский принц Леопольд Шестой и много немецких аристократов. Крестоносцы останавливались на отдых на острове Кипр, а в октябре 1217-ого года перебрались в город Акко. Поход начался 4-го ноября, но беспланные атаки не увенчались успехом. Главным мотивом действий Андраша Второго было стремление получить византийский престол и этот момент негативно сказался на иерусалимском походе. Но просчеты в политике не позволили ему добиться своей цели, стать византийским императором и помешали освободить и Иерусалим.

Abstracts

Part 1. Jerusalem within the Christian and the Common Slavic Tradition

O. Belova (Moscow)

The Reflection of Ethnoconfessional Relations in Slavic Folklore

Religious polemics between Christians and Jews find its reflection in Slavic popular tradition. Particularly the alleged killing of Jesus Christ by Jews is seen as an eternal sin of the Jewish people. Ethnoconfessional stereotypes relating to Jews in Slavic folklore as murderers of Jesus Christ, as people lacking a soul, as people associated with the Devil are described on the material of Slavic folklore.

I. Kazovsky (Jerusalem)

The Slavonic Manuscripts in Jerusalem (the Collection of the National Library)

The paper deals with the description of the Slavonic materials of the Department of Manuscripts in the National Library of Jerusalem (Israel). There are only a few such manuscripts there; a description and a complete catalogue of them were absent. The paper includes the description of the following manuscripts: 1. The Four-Gospel of the 16th century; 2. The collection of Pomor spiritual songs of the old believers of the end of the 18th century, including the Song about Andrey Denisov, one of the founders of the Vygovskaya Pustyn'; a poem about the Joseph the Beautiful, and other texts. 3. A manuscript containing musical signs ("hooks") of the 17th century. 4. A Serbian manuscript of 1662 containing a description of holy places in Palestine, with pictures, and an allegorical riddle published in this paper for the first time. The analysis of these manuscripts includes the description of paper, of water-marks, of handwriting, of scribes' notes, and of the texts.

J. Krašovec (Ljubljana)

The Metaphorical Interpretation of Jerusalem in Ancient Jewish and Christian Sources

Metaphorical appellations and interpretations of Jerusalem in early Judaism and Christianity can be appreciated properly only within the uniqueness of the understanding of God and history in ancient Israel. Unlike the cyclic perspective of ancient Near Eastern and Greco-Roman cultures Jewish and Christian perspectives on history are linear portraying history that

began with creation and progresses straight to the future eschatological consummation. Since the world had a beginning it must also have an end. The new order is therefore not in contradiction with the old one, even though the new beginning always qualitatively exceeds and transcends the new beginning and the future is more important than the present.

According to Apostle Paul, the resurrection of Jesus was the first stage in the future resurrection of the righteous dead. A new heaven and earth are created and the heavenly Jerusalem descends from heaven to earth providing a restored Eden where Christians can enjoy eschatological salvation in the eternal presence of God and the Lamb.

S. Tolstaya (Moscow)

Jerusalem in the Slavic Folklore Tradition

The theme of Jerusalem is connected in Slavic folklore with symbols and ideas of the Old and New Testaments. In some folklore texts Jerusalem is associated with other cities having a sacral status, such as Rome, Babel, Bethlehem, Constantinopol, Moscow, Novgorod, et. c. As a city Jerusalem is included into a hierarchy of "cultural" loci: city - temple - throne in contrast to another "natural" sequence: city - mountain - tree. Jerusalem as a complex symbol includes elements associated with it realia, events and persons. On the temporal axis it is first of all King David, for Jerusalem is often called the city of King David, and on the spatial one are a mountain, a stone, a cave, a house/temple, an altar, a throne, the Holy Sepulchre, et. c.

In mythological consciousness the idea of the centre of the world is associated first of all with Jerusalem. These motifs are characteristic for East Slavic spiritual verses and charms, while in South and West Slavic folklore traditions they are represented weaker. In the latter Jerusalem, mount Sinai and King David are mentioned directly in connection with corresponding New Testament places.

E. Vereshchagin (Moscow)

Jerusalem as it Appears in the Oldest Church Slavonic Translations of the Exegesis of the Old Testament by St. Theodoret of Cyrhus

The article continues a subject researched by the author systematically in general in his previous publications: the role and place of the Hebrew language in the history of Church Slavonic. Two instances are described

when turning to Hebrew helps to better understand the sense of the Slavic text in the Church Slavonic translation of the Old Testament. Both of them are connected with Jerusalem, a city which played an outstanding spiritual role in the Slavic and Russian culture.

Part 2. Jerusalem and the World of Southern Slavs and Jews

M. Frejdenberg (Tel Aviv)

Rabbi Israel Isserlein, His Circle and Thoughts on the Holy Land

“Questions and Answers” (Sheelot u-Tshuvot) are an important source on the history of Jews who lived in the 15th century on the territory of Styria, Carinthia and Carniola. These were the answers given by rabbis of authority to questions asked by people living in various localities. One of these rabbis was Rabbi Israel Isserlein (ca 1390-1460) of Marburg (the present-day Maribor). His responsa help in recreating the pictures of everyday Jewish life as well as in learning how this life was reflected in the consciousness of his contemporaries. The article deals also with a number of problems considered in Rabbi Isserlein’s works: the problem of the community, its structure, the practice of collecting taxes, on the occupations of the Jews and of their relations with the human environment. The issue of the pilgrimage to the Holy Land is also prominently featured in Rabbi Israel’s works and occupies an important place in the present paper.

E. Holz (Ljubljana)

Four Treatises on Jews in Carniola and in Ljubljana in the 19th Century

Three long popular-scientific texts about Jews in Carniola and Ljubljana were published in the 19th century and the beginning of the 20th century when Carniola still fell under the authority of the Austro-Hungarian monarchy. In these texts, the authors attempted to introduce readers to the history of Judaism in Europe and, in this general framework, in Carniola as well.

In 1866, the historian August Dimitz (1827 - 1886) published a serialised three-part article, *Die Juden in Krain*, in the then semi-official newspaper *Laibacher Zeitung* (1783 - 1918). In the first part, he presented Jewish history and migration in Europe. In the second part, he focused on the

Middle Ages in Europe and in Carniola specifically. He used the work of J. V. Valsovar from the 17th century, *Die Ehre des Herzogthums*, as a source for the events which took place in Carniola. He maintained a critical distance from his primary source. In the third part, using the example of the Heimann family which moved to Ljubljana during the period of the Illyrian Provinces (1809 - 1813), he described the troubles and obstacles experienced by Jews in the region of Carniola up until 1866. The author drew his data from the Heimann family diaries.

In 1886, the historian Josip Apih (1853 - 1911) published in *Letopis Matice slovenske* (1867 - 1912) a long article entitled *Jewry. Slovenska Matica* was established in 1864 and was an all-Slovenian publishing house as well as scientific and cultural society. Apih in his broadly-conceived article trod on the slippery terrain of antisemitism while presenting various combinations of statistical data and results of anthropological studies of the day. In 1906, Janko Kessler Podgorjanski (1874 - 1926), a Ljubljana municipal clerical official as well as a translator and writer, published a cultural historical study on Carniola Jews. In his description of events which took place during the Middle Ages, he relied uncritically on Valvasor. However, the bulk of this excellent study, which addressed conditions in the first half of the 19th century, is based on archival data.

In 1992, a book entitled *Jews in Historical Ljubljana* written by Vlado Valenčič was published. This work addressed in the most objective fashion the Jewish question from their settlement in Ljubljana to the Second World War. It was written on the basis of available documents and does not avoid unpleasant issues.

V. Nartnik (Ljubljana)

The Name of Samo in the Light of Slovenian Folk Poetry

Recollections of the merchant Samo - who in the year 623 joined Moravians and Czechs with Slovenians and Sorbians into a union of Slavic peoples and thus rid them of the yoke of Avars - are for the most part preserved in the Chronicles of the Frankish writer, Fredegar. According to Fredegar, Samo hailed from the Frankish land Senonago and was not baptized. This suggests the possibility that Samo, the name of the first Slavic leader, may have been a cover-up for the name of a Jewish merchant, Samuel. In the writings of the Viennese Jans Enenkel, six-hundred years

later, it is suggested that Samo might have ruled from Vienna. Much attention is also given to the prince's stone and the two-seated judge's chair in Zollfeld in Carinthia. Viewed from the prince's stone, the judge's chair is located 12 degrees north of East-West axis. This position is in accordance with September 1, 623, the Jewish New Year, the day when Samo's revolution supposedly began. In addition, the judge's chair is set up in such a way that its Eastern seat faces the rising point of the full moon in June (the most Southern point) and its Western seat faces the setting point of the midsummer sun (the most Northern point) which was in fact partially eclipsed by a new moon on June 24, 624. The sequence of June's full moon and partial eclipse of the sun in relation to the possible variations of Samo's name is further supported by the analysis of motifs in four Slovenian folk songs.

M. Nosić (Rijeka)

Croatian Names of Hebrew Origin

The Hebrew language and Jewish onomastics had a significant impact on the anthroponymy of various nations, including the Croats, owing primarily to Christianity. Hebrew names have entered the Croatian anthroponymic system mainly through Latin, and partly through Greek, which is reflected in the graphic and phonic realisation of these names.

D. Poniž, Ljubljana

Antisemitism in the Drama "Herman Celjski" by Anton Novačan

The subject of antisemitism in Slovenian literature has not been practically studied. The author demonstrates how easily antisemitic ideas are introduced into Slovenian literature on the example of the works of the Slovenian poet, playwright and politician Anton Novačan (1887-1951). The latter put in the centre of one of his plays a Jew Aron Salobir to whom he ascribed "typical" Jewish traits: he is greedy, perfidions, scheming, a part of the "World Jewish conspiracy". The playwright based the image of a Jew on the negative stereotypes spread by antisemitic propagandist literature.

F. Premk (Ljubljana)

Sloveno – Hebraica 1983 – 1998

A number of philological investigations in the field of so-called *Sloveno-Hebraica* over the last fifteen years have attempted to penetrate the early

relationship between the Slovenian and Hebrew word culture. During this period, the author realised the importance of the original Hebrew culture in stimulating early Slovenian Protestant translators in their work. The paper draws on a number of different sources and contributions as well as from the Hebrew and Slovene documents which are attainable in the bibliographical register.

In general, the evidence suggests the close rapport between the two cultures and the universal influence, both spiritual and ethical, of the Old Testament on the genesis of original Slovenian written documents. The central focus of the current comparative studies is Psalm 137 with its symbols of Jerusalem and the Jewish nation and its faithfulness to Jerusalem and the Temple which was translated into Slovenian by Primož Trubar (1508-1586). In addition to a complex textual interpretation, the writer examines the particularities of Hebrew words as integral semantic and morphological units as well as their Slovenian equivalents.

The paper also draws on secondary sources such as *The Roots of Slovenian Psalms* (Ljubljana), a comparative and contrastive monographic research study. The work points out the importance of the original spirit of Hebrew culture in inspiring the Slovenian grammarian, Adam Bohorič, as well as Protestant writers and translators such as P. Trubar and Jurij Dalmatin (1547 – 1589), who translated the Bible into Slovenian, to return to the original Hebrew texts. The contrastive interpretation of the works of these translators shows how they attempted to preserve the original phraseology and atmosphere, the typical poeticisms and lexical components not to mention the heart of Hebrew spirituality found in the original texts. The provided new philological and historical material shows how Trubar could consult, directly or indirectly, the original Hebrew text.

J. Rotar (Ljubljana)

The Structure and Discourse in the Historical Novels by Zlata Vokač Medic

Z. Vokač Medic (1926- 1995) was a Slovenian author, who wrote two novels on the fate of Jews in her native Maribor and in Europe (“Marpurgs”, 1985 and “The Book of Shadows”, 1993). In these novels she develops a modern conception of a novel.

In the first novel “Marpurgs” the narration is based on Bachtin’s notion of interillumination, which is realised with the help of monologues of two

narrators-antipodes. In the second novel "The Book of Shadows" she develops the discourse level in order to compensate for the lack of the plot.

Her novels display a postmodernist combination of elements.

The author's world view is anthropocentric, she believes in the existence of a supreme Divine force in the Universe and the universality of human values.

The article contains data and observations on the history and fate of Slovenian Jews, particularly during the Holocaust.

Z. Šmitek (Ljubljana)

Crusaders, Pilgrims, Penitents

Slovenian Medieval Contacts with the Holy Land

Medieval Slovenian contacts with Jewish communities and Jewish culture developed not only in the local European urban setting but also during centuries of crusades and pilgrimages to the Holy Land. An important pilgrimage route led from France to Palestine and went through Slovenian lands even before the tenth century. In the centuries which followed, this route was used by large groups of pilgrims, sometimes as many as thousands travelling in single groups. According to manuscript sources (now no longer extant) used by the early Slovenian historian, J.V. Valvosar, the first large pilgrimage from Slovenian lands took place in 1057. More reliable sources regarding the pilgrimages of feudal lords from Slovenian ethnic territory, and particularly from Styria, date from the mid-twelfth century on. We know that the Count Bernhard von Spanheim lost his life in a Seldjuq attack in Western Anatolia in 1147. Later, others assisted in the siege of Akon, the conquest of Beirut and the campaign against Damietta in the Nile delta. From the 13th century onward, a number of religious orders with connections to Palestine (Knights of the Cross, the Order of the Temple, etc.) acquired substantial land holdings in Slovenian territories.

Preserved archival documents indicate that the movement of pilgrims to the Holy Land continued even after the Crusades were over. Petty criminals could receive suspension of their sentences if they promised to travel to Palestine and rich townsmen left sums of money post mortem to hired pilgrims who would pray for their souls in Jerusalem. Commerce in religious relics began at this time as well. There are even a few examples of

“travel guides” to Palestine in manuscript form from the 13th to 16th centuries which are preserved in Slovenian archives and libraries. It is also evident, from the correspondence of Rabbi Israel Isserlein from Maribor (ca. 1390-1460) that a number of Austrian Jews considered the idea of travelling to the Holy Land and taking up residence there. Isserlein discouraged such attempts for purely practical (economic and political) reasons.

Part 3. Jerusalem and the World of Eastern Slavs

A. Arkhipov (Palo Alto)

On the Jewish Dimension of Old Russian culture. The Jerusalem Temple Curtain in the Russian Primary Chronicle.

Drawing on a variety of sources the author tries to show specific Jewish influence on old Russian literature on a single example from the Primary Chronicle.

The Primary Chronicle episode concerning the Kievan prince Vladimir's choice of faith is, in the author's opinion, modelled after the same or analogous story of the Judaization of the Khazarian ruler and his people which is known from the so-called Jewish-Khazarian correspondence of the tenth century.

The author claims that the source of the story of Prince Vladimir's conversion as a result of a revelation caused by a mystical veil can be found in the Hebrew-Aramaic Enochic literature which influenced the Primary Chronicle.

L. Calvi (Venice)

Jerusalem vs. Rome in the Works of Mykhajlo Rosvyhuvs'kyj - Andrella

Mykhajlo Rosvyhuvs'kyj-Andrella was, at the end of 17th and beginning of 18th centuries, one of the most outstanding writers of polemic essays against the Union of Brest and Užhorod. His work has been greatly influenced by the Ukrainian orthodox polemicists of the 17th century (such as I. Vyšens'kyj, Z. Kopystys'kyj, P. Mohyla and I. Galjats'kyj).

The works of Andrella have often been described as belonging to Carpathian Ukrainian literature but we prefer to attribute them to the Carpathian Rus' ethno-cultural area, or to the wider tradition known in the west as Ruthenian. This distinction is important as it identifies Andrella as

belonging to an area that is defined by faith or the sacrum rather than by language or blood. In Andrella's work, it is clear that Rus' could be all people who believe in the "Old Faith" and read the Bible without the intermediation of a self-proclaimed Bishop or Pope.

Although the primary target of Andrella's attacks are the Unions of Brest and Užhorod, he also wrote a number of polemics against the Bishop Dekamelis and the works of M. Zsambar. Under the influence not only of Orthodox writers but also of Calvinist Transylvania, Andrella states the primacy of the Russian faith against the Catholics, the Protestants, the Muslims and the Jews but, above all, against those who leave the true tradition to follow the hated Pope of Rome.

In his essays, one of the most common themes is the primacy of Jerusalem over Rome: the first is the holy place of faith while the second is the political seat of the self-appointed leader of the faithful. The apostle Paul is often juxtaposed in favour of Peter to stress the primacy of Jerusalem. He stresses the *idea* of Jerusalem, not the physical place, but the mother of the faith just as the *idea* of Rus' is based on faith rather than nationality.

G. Giraud (Venice)

The Second Jerusalem versus the Third Rome

The author compares two myths common in the East Slavic world - the theory of the third Rome and the theory of the second Jerusalem. The first one has a political basis and compares Moscow to Rome and Constantinopol, the second has a religious basis and considers Kiev to be a second Jerusalem.

The author explains the abundance of publications connected with the theory "Moscow - the third Rome" and the scarcity of publications on Kiev as second Jerusalem by various factors. He regards as a paradox the fact that the Ukrainian western diaspora seems to pay more attention to the first myth than to the second one, though the first myth serves the purposes of Russian nationalism.

P. Gonneau (Paris)

Christian Palestine and Orient as Seen by the Russian Pilgrim to the Near East Vasily Grigorovich Barsky (1726-1734)

The biography of V. S. Barsky and his experiences during his pilgrimage to Palestine and his travels to the Near East are described on the basis of V.

Barski's travelogue published by the orthodox Christian Palestinian Society in 1885-1887 in 4 volumes. Conditions in the Holy Land at the time of his pilgrimage (1726-1734) were difficult, and relations between Moslems and Christians strained.

The travelogue provides the picture of relations between various Christian churches (Orthodox, Catholic, Uniate, Armenian, Coptic, Syrian) at the time. It describes also Jewish communities of the Near East.

L. Fialkova (Haifa)

Jerusalem in Ukrainian Folklore

Jerusalem's reflection in Ukrainian folklore is inseparable from Palestine's geographical reflection in general. Real geography is transformed into a legendary locus where Jerusalem is situated on the banks of the river Jordan. It is full of cedars (folk etymology of the toponym Kedron - kedr (cedar) in Ukrainian and Russian - or transformed memory about the Jewish Temple, built from cedar of Lebanon).

Palestine's geography is compared or even identified with that of Ukraine: Kiev is perceived as Jerusalem as the Dnieper is to the Jordan. Historical time is transformed into legendary: Samson the Hero is described as the son of King David (alongside with Solomon and Joseph) and is seen as the destructor of Jerusalem.

Jerusalem is connected with Ukraine via caves and underground tunnels and sometimes is seen as the land of the dead.

J. Iluk (Gdańsk), L. Jankowska (Gdańsk) A. Kruming (Moscow)

“The History of the Devastation of the Sacred City of Jerusalem by Titus, son of Vespasian (A. Bodakovsky's Translation, November 1707, Dimitri Rostovsky's School)

After a critical analysis of the works of M. Speransky, N. Meshchersky and G. Moiseeva, an attempt of establishing the exact number of editions and reeditions of this manuscript the most popular in the XVIII century is made. A manuscript of the translation discovered in the RGDA in Moscow is done.

Textological comparison of the manuscript and the ancient Latin sources of the translation permitted to establish that the translation work has been done at the Scriptorium of the Rostov Archbishop on the initiative of the St. Dimitri of Rostov.

*V. Khazan (Jerusalem)***The Subject and the Image of Jerusalem in the Russian Literature of the 20 Century: Text as Palimpsest**

The theme of Jerusalem in the works of Russian writers, mainly of the 20-30's of this century, is analyzed (S. Parnokh, D. Knout, M. Roizman, G. Sorokin, I. Erenburg, B. Pilnyak, S. Gekht, M. Egart and others). If till the middle of the 30's this theme was common, as a result of totalitarian communist pressure it is completely dropped afterwards. S. Gekht, the author of the book "The Steamer Swims to Jaffa and Back" (1936), paid dearly for his description of Jerusalem and of the Zionist settlement in Palestine by imprisonment in Gulag.

*V. Levin (Jerusalem)***Basic Features of the Development of Russian Architecture in the Holy Land**

The article deals with the development of Russian building activities in the Holy Land in the second half of 19th century and the beginning of 20th century. The main idea is that the phenomenon of eclecticism enables the researcher to analyze the ideology behind the use of a particular "historical" style. The author discusses the Russian churches and hostels from the historical perspective of relations between the Palestine Committee, the Russian Ecclesiastical Mission, the Imperial Orthodox Palestine Society and the Jerusalem Greek Orthodox Patriarchate, as well as the competition of European powers in the Holy Land. Using this approach, he attempts to indicate the ideological or non-ideological approach and intention of the builders and the goals for which these edifices were intended.

The Russian architecture in the Holy Land is anything but homogeneous and it may be divided into four phases. The first two (of the Palestine Committee, 1860s and of Archimandrite Antonin, 1870s-1880s) can be characterized as "ideological" with intention to emphasize the connection between Russia and the Byzantine Empire. The other two (of the Imperial Orthodox Palestine Society and Archimandrite Leonid) are "non-ideological", without attempting to express any symbolic function. The most famous Russian Church of Jerusalem - St. Mary Magdalene - stands apart from each of these phases and, by the author's definition, is connected to the Resurrection ("on Blood") church in St. Petersburg.

Ju. Leving (Jerusalem)

V. Nabokov in Jerusalem

(History of a Visit that Never Took Place)

Correspondence between the Mayor of Jerusalem Teddy Kollek and Vladimir Nabokov on a possible visit of Nabokov as a quest of honour to Jerusalem, recently discovered by the author in Israeli archives and relating to the years 1974-1977, is described.

The friendly attitude of Nabokov to the Jewish people was evident through his lifetime and the famous Russian writer had a strong desire to visit Jerusalem, which did not happen due to his untimely death. The correspondence reveals unknown biographical facts on the place of Jerusalem in the consciousness of Vladimir Nabokov.

W. Moskovich (Jerusalem)

The Axis Jerusalem-Kyiv in the Works of the Ukrainian Émigré Poet Moisei Fishbein

M. Fishbein is considered to be an outstanding modern Ukrainian poet, perhaps the leading figure in contemporary Ukrainian poetry. As a Ukrainian émigré poet and a Jew he combines in his poems the love to both his motherlands – Ukraine and Israel. Fishbein sees himself as a living link, a messenger of goodwill and friendship between his two motherlands.

In addition to the analysis of these motifs in Fishbein's works, a parallel description of similar motifs in the verses of a much less known Ukrainian émigré poet and a Jew Arkadi Anin is given.

Thus it is shown that the motifs connected with the historical, cultural and sentimental aspects of the axis Jerusalem-Kyiv are not exclusively specific for M. Fishbein's works, but are expressed also by other modern Ukrainian émigré poets of Jewish origin.

J. Raba (Tel Aviv)

Jerusalem of Medieval Russian Political Centers

Archimandrite Agrefenii, head of the main monastery of the Tver' Grand Principality, contributed by his written remarks about Jerusalem and the Holy Land in the 1370's to the effort of his state to enhance its importance in the struggle for the seniority in the Land of Rus'. To serve the same purpose, Jerusalem's architectural traditions were imported to Tver' and

applied in the construction of churches. The same features appeared in the 15th century Novgorod the Great, where the link to the eternal City was enhanced by popular legends and by exact architectural description, written by the monk Varsonofii.

At the same time, the supremacy of Moscow was pointed at by Moscow chronicles and the metropolitan in description of encounters with the Orthodox clergymen from the Holy Land. The account of Jerusalem and vicinity, written in 1470's or 1480's and included in the official chronicle, gives a detailed survey of property and ceremonial right of Christian denominations. Albeit, no use was made of the list in the course of next generation, because of the peculiar state of affairs in relationships with the Ottoman Empire, but the identification with Jerusalem, and the self-perceived succession of its glory, would become major elements in the self-consciousness of Muscovite Russia, just as the aspiration to approximate Jerusalem's divine model had played an important part in the intellectual and spiritual realities of medieval Russia's political entities.

A. Rogachevsky (Glasgow)

Jerusalem as Preterition

(On a Non-evident Substratum of the Eurasian Theory)

Preterition (a rhetorical figure by which summary mention is made of a thing, in professing to omit it) concerning Jerusalem in the writings of the ideologists of the Russian Eurasianism is analyzed.

Parallelism between the fate of Russian émigrés and the two thousand years long Jewish diaspora is described by Russian Eurasianists.

Preterition concerning Jerusalem the author explains in psychoanalytical terms as repression of the image of Jerusalem as a role model for the future Russia/Eurasia, due to an ambivalent attitude of Eurasianists to the Jewish people.

However, they could not evade the image of Jerusalem as an archetype combining the earthly Jerusalem with spiritual heavenly Jerusalem and with New Jerusalem/Russia.

Part 4. Jerusalem and the World of Western Slavs

V. Brio (Jerusalem)

Jerusalem in Juliusz Slowacki's Work

J. Slowacki is the first major Polish poet to visit Jerusalem (in 1836-37). Slowacki's impressions of the city (the idea of describing the journey remained not realized) were partly expressed in the letters to his mother: the description is bright but limited. Those impressions were very strong, especially the places where biblical events took place.

The strength of the impressions led to images, which served the poet to express other thoughts, feelings, self images (the messiah motive). They were filled with a very deep symbolic meaning.

In his spiritual search of the last years (middle 1840s) Slowacki comes to form his own philosophical system. Based on contemporary notions and apocalyptic pictures, the poet builds his own cosmic image of Jerusalem of Sun as spiritual substance of transformation of the world and humanity.

The mentioning of Jerusalem and the images and associations, born by it, prove that they are part of Slowacki's strained spiritual work, in which they became events of his inner life and creation.

Part 5. Jerusalem and the Neighbours of Slavs

B. Levai (Debrecen)

Ties Between Jerusalem and Hungarian Kings of the Arpad dynasty

Kings of the Arpad dynasty ruled Hungary since 1000 for around three hundred years. During this period Hungarian kings encouraged Christian pilgrimage to the Holy Land building a Hungarian church and a hospice for pilgrims. The King Geza the Second founded a Pilgrims Order, which functioned both in Hungary and in Jerusalem. The King Andras the Second led a crusade to Jerusalem in 1217.

Contents

Part 1. Jerusalem within the Christian and the Common Slavic Tradition

O. Belova (Moscow)

The Reflection of Ethnoconfessional Relations in Slavic Folklore (R) 11

I. Kazovskaya (Jerusalem)

Slavic Manuscripts in Jerusalem (R)..... 23

J. Krašovec (Ljubljana)

The Metaphorical Interpretation of Jerusalem in Ancient Jewish and Christian Sources (E) 33

S. Tolstaya (Moscow)

Jerusalem in the Slavic Folklore (R) 51

E. Vereshchagin (Moscow)

Jerusalem as it Appears in the Oldest Church Slavonic Translations of the Exegesis of the Old Testament by St. Theodoret of Cyrrihus (R) 69

Part 2. Jerusalem and the World of Southern Slavs and Jews

M. Frejdenberg (Tel Aviv)

Rabbi Israel Isserlein, his Circle and Thoughts on the Holy Land (E) 103

E. Holz (Ljubljana)

Four Treatises on Jews in Carniola and in Ljubljana in the 19th Century (E) 117

V. Nartnik (Ljubljana)

The Name Samo in the Light of Slovene Folk Songs (R) 127

M. Nosić (Rijeka)

Croatian Names of Hebrew Origin (E)..... 137

D. Poniž (Ljubljana)

Antisemitism in the drama "Herman Celjski" by Anton Novačan (Slovenian)..... 145

F. Premk (Ljubljana)

Sloveno-Hebraica 1983-1998 (E) 157

J. Rotar (Ljubljana)

Structure and Discourse on Historical Novels by Zlata Vokač Medic (Slovenian) .. 181

Z. Šmitek (Ljubljana)

Crusaders, Pilgrims, Penitents (E)..... 203

Part 3. Jerusalem and the World of Eastern Slavs

A. Arkhipov (Palo Alto)

On the Jewish Dimension of Old Russian Culture (E) 217

L. Calvi (Venice)

Jerusalem versus Rome in the Works of Mykhajlo - Rosvyhuvs'kyj - Andrella (E) .. 251

G. Giraud (Venice) Second Jerusalem versus Third Rome (R)	263
P. Gonneau (Paris) Christian Palestine and Orient as Seen by the Russian Pilgrim to the Near East Vasily Grigorovich Barsky (1726-1734) (Fr)	271
L. Fialkova (Haifa) Jerusalem in Ukrainian Folklore (E)	299
Ja. Iluk (Gdańsk), L. Jankowska (Gdańsk) A. Kruming (Moscow) The History of the Devastation of the Sacred City of Jerusalem by Titus Son of Vespasian (R)	307
V. Khazan (Jerusalem) The Subject and Image of Jerusalem in the Russian Literature of the XX Century (R)	327
V. Levin (Jerusalem) Basic Features of Russian Architecture in the Holy land (E)	351
Yu. Leving (Jerusalem) V. Nabokov in Jerusalem (E)	373
V. Moskovich (Jerusalem) The Axis Jerusalem-Kyiv in the Works of Ukrainian Émigré Poet Moisei Fishbein (Uk)	389
J. Raba (Tel Aviv) Jerusalem of Medieval Russian Political Centers (E)	401
A. Rogachevsky (Glasgow) Jerusalem as Preterition (R)	413
Jerusalem and the World of Western Slavs	
V. Brio (Jerusalem) Jerusalem in the Works of Juliusz Słowacki (R)	441
Jerusalem and the Neighbours of Slavs	
B. Levai (Debrecen) Ties between Jerusalem and Hungarian Kings of the Arpad Dynasty (R)	455
Abstracts	461