

**Московский государственный институт
международных отношений**

Кафедра философии

Глаголев В. С.

РЕЛИГИЯ КАРАИМОВ

(Теоретико-исторический анализ)

Москва

2018

Глаголев В. С. Религия караимов (теоретико-исторический анализ) : монография. 2-ое издание, исправленное и дополненное М.: изд-во МГИМО – университет, 2018. – ??? с.

Рецензенты:

*Доктор философских наук, профессор А. В. Шестопал,
Доктор исторических наук, профессор М. А. Сапронова*

@ Глаголев В. С., 2018

@ МГИМО МИД России, 2018

*Памяти Михаила Семёновича Сарача (1910–2000) – нашего со-
отечественника, активного участника
движения Сопротивления во Франции в 1942 – 1944 гг.,
популяризатора культуры древнего крымского народа,
и Натальи Максимовны Султан-Гирей (1911–2001), русской пи-
сательницы*

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	
ВВЕДЕНИЕ	
1. Имя народа или прозвище секты?.....	
2. Религиозная реформа Анана бен Давида.....	
3. Своеобразие караимской церкви.....	
4. Календарь и религиозные праздники	
5. Религиозно-бытовые обычаи и традиции.....	
6. Воспроизводство общины.....	
7. Тюркский контекст эволюции караимской религии	
8. Специфика культурно-религиозной самоидентификации.....	
9. Караимы в Российской империи:	
9.1. Административный статус.....	
9.2. Организация религиозной жизни.....	
9.3. Секуляризация культуры.....	
10. Караимы в СССР и за границей.....	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
БИБЛИОГРАФИЯ.....	
ДОПОЛНЕНИЕ К БИБЛИОГРАФИИ.....	
ПОСЛЕСЛОВИЕ.....	

П р е д и с л о в и е

В последние десятилетия во всем мире обострился интерес теоретиков политики и ее практиков к этнонациональным и национально-религиозным процессам. В значительной мере этот интерес связан с остротой развертывания и протекания конфликтов, к сожалению, нередких для данной области общественной жизни. Эти конфликты сопряжены с множеством неожиданностей, впечатляющих даже тех, кто освоил прецеденты подобных событий на богатейшем материале всемирной истории.

В современной науке усиливается также тенденция своеобразного «антропологического секвестра»: на смену все более детализированных теорий «сложного общества», рассмотренного в глобальных масштабах, приходит все больше научных проектов, изучающих предельно конкретные локальные культуры. В этой связи исследовательское внимание к изучению духовных укладов малых народов и немногочисленных религиозных общин – важный шаг в осмыслении палитры существующих социальных моделей и палитры действительного (а не мнимого) «культурного разнообразия». В немалой степени обращение к описанию и анализу такого типа опирается на внутреннюю убежденность ученого в возможности однозначного прочтения оснований, действующих причин и последствий конфликтных, предконфликтных и параконфликтных событий, если их разбирать на предельно конкретном материале. Ведь наука истории, в первую очередь, – это исчерпывающе конкретное описание конкретных событий и фактов. Предполагается, что обращение

к сравнительно небольшому числу действующих персонажей позволит достичь убедительных результатов, – как с точки зрения описания функционирования малых этнокультурных общностей, так и с точки зрения обеспечения доказательной базы для интерпретации последствий их деятельности в конкретных исторических обстоятельствах.

Караимы как этнокультурная и этнорелигиозная общность идеально отвечают перечисленным выше условиям. Являясь малым народом, они вобрали в свою культуру тюркское и семитское идейно-религиозное влияние, сохраняя при этом на протяжении многих столетий неповторимую самобытность и успешно дистанцируясь от соблазнов ассимиляции. С возвращением Крыма в состав России этот народ продолжает сосуществовать с более чем двумя десятками этнокультурных групп полуострова. Вместе с тем после 2014 г. для него открылись новые возможности взаимодействия с русской культурой. Каковы перспективы его консолидации и воспроизводства собственных культурных ценностей в этих условиях? Обращение к изучению религиозно-исторических традиций, определивших его культурную самобытность, позволит ответить на этот вопрос с большей основательностью и определенностью. Как, впрочем, всякое творческое освоение уроков истории.

Автор надеется, что эта книга принесет пользу студентам, магистрантам и аспирантам, занимающимся проблематикой этнонациональной и этнокультурной жизни народов прошлого, в которой религиозный компонент всегда занимал ключевое место, а часто и играл роль определяющего фактора. Изучение этих вопросов составляло и составляет базовую основу подго-

товки специалистов, вынужденных обращаться к наследию прошлого для адекватного понимания духовной культуры современности. Взаимодействие караимских общин с более крупными религиозно-культурными объединениями позволяет также раскрыть особенности динамики религиозно-национальной и этнокультурной самоидентификации в современных условиях. Поэтому автор полагает, что данная монография окажется небесполезной для будущих специалистов-международников. Ведь знание этнонациональной и этнорелигиозной самоидентификации собеседника – ключевое условие построение правильных и содержательно перспективных отношений с ним. Последнее было и остается исходным условием плодотворных контактов дипломатов и других работников внешнеполитических ведомств, а также государственных служб, специализирующихся на обеспечении стабильных этнонациональных и религиозно-этнических отношений народов Российской Федерации.

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга о религии караимов. Но кто они? Существует мнение, что это евреи, исповедующие особую религию, отличающуюся от иудаизма. Другие полагают, что караимы – потомки хазар, принявшие иудаизм и трансформировавшие его. Третьи – что это тюрки, отвергшие ислам. Разброс мнений, как видим, большой.

Есть точка зрения, что караимы – секта в иудаизме. Иногда уточняется, что сторонники её на территории России и Польши образовали отдельную этнолингвистическую группу. Завоевала себе право на существование и позиция, что караимы – особый

народ, с одной стороны, родственный тюркам, а с другой – отличающийся от них рядом этнокультурных особенностей, сложившихся в ходе неповторимой, как и у всякого народа, исторической жизни. Высказывается точка зрения, что корни этого народа первоначально всецело были связаны с еврейским этносом. Затем же тюркские генетические и культурно-исторические добавления трансформировали этот этнос в новое особое качество.

Несомненно, религия караимов на протяжении веков была связана с историей еврейской культуры. Но и не только с ней. Она преломила ряд существенных моментов христианства и ислама. Сосуществование культур, в которых активно религиозное начало, – существенная проблема и нашего времени. Отсюда возрастающая роль экуменического движения в широком смысле этого понятия, то есть диалоги между людьми, представляющими различные религиозные системы.

Сфера акмеистического диалога захватывает в первую очередь людей, способных к критическому постижению своего действительного места в мире религий, к сопоставлению его с позициями и интересами иных конфессий. Деятельность основоположника религии караимов Анана бен Давида, этого «Лютера VIII столетия», позволяет выявить традиции конфессиональной самокритики. Следование им – добрый пример в воспитании религиозно-политической толерантности, столь дефицитной во многих регионах бывшего СССР.

В книге, предлагаемой вниманию читателя, предпринята попытка восполнить пробел, возникший в российской караимике на протяжении последних шестидесяти лет. В этот период она

была представлена филологическими исследованиями¹. Между тем на Западе (Франция, Швеция, Польша, Англия, США) и на Ближнем Востоке (Израиль, Египет) религиоведческие аспекты караимоведения постоянно сохранялись в поле внимания исследователей.

В конце 1980-х – начале 1990-х гг. возрождаются караимские культурно-национальные центры в Тракае и в Крыму; создаются ассоциации караимов в Москве и в Санкт-Петербурге. Московская ассоциация проявила интерес к судьбе караимской литературы, хранящейся в Российской государственной библиотека. В серии «Народы и культуры», издаваемой институтом этнологии и антропологии им. Н. Л. Миклухо-Маклая РАН, изданы сборники материалов по истории, культуре и быту караи-

¹ *Гордлевский В. А.* Лексика караимского перевода Библии. Доклады АН СССР. Серия В. № 5. – Ленинград, 1928. С. 87–91; *Баскаков Н. А.* Состояние и ближайшие перспективы изучения караимского языка. «Вопросы языкознания». 1957. № 6. С. 101–102; *Баскаков Н. А.* Караимский язык. Введение в изучение тюркских языков. – М., 1969. С. 225–278; *Баскаков Н. А.* Караимский язык. Тюркские языки. – М., 1960. С. 148–151; Караимско-русско-польский словарь. Под ред. *Н. А. Баскакова, А. Зайончковского, С. М. Шатшала.* – М.: Изд-во «Русский язык», 1974; *Мусаев К. М.* Грамматика караимского языка. Фонетика и морфология. – М., 1964; *Мусаев К. М.* Заметки о языке крымских караимов. Вопросы диалектологии тюркских языков. Том IV. – Баку, 1966. С. 96–100; *Мусаев К. М.* Диалекты караимского языка в их отношении к другим тюркским языкам. Вопросы диалектологии. – Фрунзе, 1968; *Мусаев К. М.* Караимский язык. Языки народов СССР. Том II. Тюркские языки. – М., 1966. С. 260–279; *Мусаев К. М.* Краткий грамматический очерк караимского языка. – М.: Наука, 1977; *Прик О. Я.* Очерки грамматики караимского языка. – Махачкала: Изд-во ДГУ, 1976; Русско-караимский разговорник. Сост. *Г. С. Ялпачик.* – Симферополь: Таврия, 1993.

мов². Цель данной монографии – познакомить читателя с основными аспектами исследований религии караимов, выполненных в зарубежной и российской научной литературе.

Автор выражает глубокую признательность М. С. Сарачу за обстоятельные консультации в процессе работы над книгой, предоставление ксерокопий ряда изданий из парижских библиотек и других материалов.

² Караимы. Материалы к серии «Народы и культур». Выпуск XIV. Книга I. – М., 1992; Караимский биографический словарь (от конца XIII в. до 1960 г.). Сост. Б. С. Ельяшевич. Книга 2. – М., 1993; Ельяшевич Б. С. Историко-этнографические очерки (1926–1929). – М., 1994. Книга 3; Кефели В. И. Караимы. – Пушино: Науч. центр РАН, 1992; Чореф М. Я. Крымские караимы. – М., 1993; Полканов Ю. А. Караимское вероисповедание. Наука и религия, 1993. № 9. С. 32–33; Шапшал С. М. Караимы Чуфут-Кале в Крыму. – М., 1994.

1. Имя народа или прозвище секты?

На иврите слово «караимы» означает буквально «читающие»; в переносном смысле – «люди Писания». К ивриту близко арабское слово – «каран» [29; 90]. Близость значений связана, во-первых, с общими корнями слов двух родственных языков. Во-вторых, арабы последней трети VII в. н. э. были непосредственными свидетелями раскола в иудаизме, вызванного религиозной реформой Анана бен Давида. Шли споры об отношении к Торе и, прежде всего, о способах правильного чтения и толкования её положений. Они продолжались в литературе на иврите, арамейском, а затем и арабском языках несколько столетий, способствуя видоизменению позиций как последователей Анана, так и его противников – раввинитов. Последние, называя своих оппонентов «книжниками», представляли их оторванными от жизни, то есть слепыми догматиками. Тем самым перехватывалась инициатива в обвинениях, обращенных сторонниками Анана к самим раввинитам. Круг вопросов, поднятых Ананом, был сведен к книжной, к литературной плоскости. В результате затруднялось пополнение сторонников религиозной реформы теми, кто плохо знал религиозную литературу, но уловил односторонность позиций талмудистов-раввинитов. «Книжное» истолкование реформы Анана устраивало и арабское духовенство: в его планы не входило обращение недавних мусульман в ананитов и тем самым оформление дополнительного реформационного течения в исламе.

2. Религиозная реформа Анана бен Давида

Реформа Анана первоначально осуществлялась на территории Вавилонии, которая после разрушения Храма римлянами (70 г. н. э.) почти тысячелетие была хранительницей еврейского религиозно-исторического наследия.

Одним из авторитетов для еврейских общин Вавилонии был эксиларх (то есть глава, князь диаспора) – политический глава еврейской общины. Его титул был наследственным. В III–V вв. н. э. он первоначально был наместником иранского государства, осуществлявшим централизованную власть по отношению к общинам. Когда в VII в. арабы завоевали вавилонские территории Ирана, они ограничили права эксиларха. Соответственно, возросла роль иудейских богословских школ, тем более что арабы поощряли руководителей этих школ, присваивая им титулы гаонов (сановников). Эксиларх и гаонат закрепляли и оправдывали привилегии власть имущих. Результатом должны были стать и стали возобновлявшиеся религиозно-политические выступления против несправедливости и духовного подавления рядовых членов общин. М. Даймонт склонен считать реформу Анана и выступления его предшественников бунтом сельского еврейства против городского [21, с. 262]. Но учение Анана отличается ярко выраженным индивидуалистическим и рационалистическим содержанием, мало соответствующим крестьянскому традиционализму и консерватизму. Призыв Анана к исследованию Торы собственным разумом скорее отвечал умонастроению предприимчивого торговца, привыкшего полагаться на самого себя, художника и ремесленника, отвергающих слепое повторение навыков, законсервированных в технологии,

принятой цехом, талантливом и одаренном ученике религиозной школы, легко схватывающего шаблонные компоненты в аргументации своих учителей и смело подвергающего их критическому рассмотрению.

Правомерно спросить: есть ли в Торе положения, позволяющие отстаивать ее как высший авторитет по сравнению с более детально разработанными положениями Талмуда? Тора до известной степени признала проницаемость этнонациональных структур древности. Так, пророк Моисей оказывается здесь не только евреем, но египтянином и мидианитом. Что не помешало ему стать исполнителем воли Яхве, передать «богоизбранному» народу Израиля Закон и вывести его из египетского плена. Авраам, праотец этого народа, по происхождению и многолетним семейным традициям – вавилонянин. Пятикнижие постоянно говорит о израильтянах и евреях, как о двух разных, не тождественных другу другу народах. Таким образом, Тора, если ее тщательно изучать, перестает быть документом воинствующего национализма, знающего лишь один «богоизбранный» народ и отвергающего права на счастье других, сосуществующих с первым. В этом одно из ее отличий от Талмуда, где националистическое содержание и представления об этнорелигиозной исключительности сформулированы гораздо более последовательно и направленно. Тору отличает и дух равенства перед религиозным законом, основанном на древнем письменном кодексе всех, кто разделяет веру в Яхве и, более широко, в единого Бога. На такой основе в глазах верующего, опирающегося на Тору, выглядело подозрительным новшеством имущественное, социальное, политическое и иное неравенство, оформлявшееся

и эволюционировавшее после канонизации Торы в V в. до н. э. Попытки его талмудического оправдания не могли не предстать в глазах ревностного приверженца Торы сомнительным занятием книжников и фарисеев. На платформе Торы можно было объявить эти последующие нововведения несправедливыми, незаконными, не имеющими достаточной религиозной силы. М. Даймонт склонен на большее и полагает, что Тору отличают «всеобъемлющий гуманизм, жажда справедливости, стремление к демократизму» [21, с. 55]. С этим нельзя согласиться в полной мере, хотя бы потому, что именно тенденции, названные Даймонтом, вызвали к жизни стремление дополнить Ветхий завет Новым; размежевание иудаизма с христианством продолжало питать эти стремления в многочисленных религиозно-демократических течениях. Их общей чертой является интерпретация Торы в русле общечеловеческих идеалов; новая ступень осознания этих идеалов, достигнутая в христианстве, в свою очередь, стимулировала соревновательность в среде иудаистских гуманистов и демократов. Отвергая Талмуд и закрепленное в нем почитание несправедливой социальной, межгосударственной и межнациональной системы, они с тем большим рвением обращались к Торе как основному источнику, из которого выводились их надежды и упования.

Аргументы, выделяющие преимущества письменной Торы по отношению к Устному Закону, сводились к следующим:

– Слово Тора (в смысле божественного Завета) всегда употреблялось в единственном числе. Будь Мишна подлинной устной Торой, в священном Писании, несомненно, хотя бы раз были бы упомянуты две Торы.

– С тех пор, как Мишна существует как комментарий к письменной Торе, какие были основания для предписания сохранять ее только устно? Несомненно, в записи она давала еврею больше возможностей достижения согласия среди богословов и законников.

– Если мудрецы-хранители Закона получили свою традицию через непрерывную цепь передач, восходящих к самому Моисею, как могло среди них расти несогласие? Они должны были бы быть единодушны в каждой детали.

– Тора названа «совершенной» (Псалмы, 19:8). Раввинисты говорят, что она – совершенство вместе с Мишной. Если это так, тогда Мишна сочетается с письменной Торой. Почему же тогда Бог приказал не записывать Мишну?

– Бог, несомненно, знал заранее, что однажды устная Тора подвергнется опасности быть забытой. Поэтому столь важны усилия записать ее. Почему тогда Бог запретил ее записывать и тем самым подверг свой народ ужасному риску совсем забыть ее? Истина может быть в прямо противоположном направлении: когда мудрецы увидели, что единство народа и сохранность устной Торы в опасности, они выдумали историю об открытии ее Моисеем вместе с письменной Торой и о предписанной им отсрочке записывать ее до тех пор, пока обстоятельства не потребуют ее записи, чтобы избежать непоправимой утраты [80, р. 91–92].

Ныне подвергается сомнению теория, что данные воззрения берут свое начало в середине VIII столетия и связаны исключительно с выступлением Анана. Считается «наивным» мнение, что караизм возник как следствие проповеди Анана. М. Эль-

Кодзи ссылается на документ с печатью Амр Ибн аль-Аза – первого исламского правителя Египта, в котором лидерам раввинитской общины было приказано не вмешиваться ни в жизнь караитов, ни в вопросы, касающиеся их богослужения. Документ датирован 20 г. после Хиджры (641 г. от рождения Христа), то есть более чем столетием ранее выступления Анана. Подлинность его был призван удостоверить отпечаток ладони эмира на документе. Документ был в распоряжении египетской караимской общины по крайней мере до конца XIX столетия [79, р. 35]. Если этот документ реально существовал (а нет оснований думать иначе), разве это не указывает на то, что слово «караит» было известно задолго до проповеди Анана? Поражения антиперсидских и антиарабских движений, равно как и антиталмудистских выступлений евреев, выталкивали их активистов на периферию и часто за границы районов, бывших первоначально сферой их активности. Ко времени реформы Анана нетрадиционный иудаизм, утверждавший подлинность исключительно Торы, уже существовал среди тюркских племен благодаря еврейским маргиналам, эксперименту хазарского князя Булана, прозелитским миссиям иудеев – неортодоксов. Для последних бурлящая обстановка в еврейских общинах была благоприятной средой и стартовой площадкой. Не случайно поэтому аль-Киркизани в первой половине X столетия в своей книге говорит о караитах и о «народе Анана» как о двух разных сектах. Дословно: «это вера Анана, большинства старых караитов, и всех караитов наших дней» [70, р. 790]. Слово «Ананит» обозначало последователей Анана и Бендьямина аль Нахавенди, чтобы отделить их от «старых» караитов. До второй половины

X в., когда была написана книга Аль-Киркизани, каждая из групп, отрицавших божественность Талмуда, имела свою идеологию. Они не выступали еще под одним именем. Позднее слово «караиты» становится превалирующим и ассоциируется со всеми, кто утверждал божественность письменной Торы и не принимал идею божественности Талмуда. Непризнание авторитета Талмуда вовсе не означало, что евреи – караиты считали незаконным обращаться к нему или полагаться на него; они отрицали лишь его божественное происхождение и рассматривали Талмуд как оригинальный труд мудрецов, интерпретировавших письменную Тору, и потому имеющий недостатки всякого творения смертного человека, даже и вдохновенного небесами. Что же касается караитов-неевреев (тюрков, хазар и др.), то они, восприняв свое учение от неортодоксов-иудеев, не придавали Талмуду того значения, которое он имел в среде евреев-иудаистов. Для этих новообращенных Талмуд был чужим образованием, не имевшим, как разъясняли их духовные наставники, прямого отношения к существу принимаемой веры.

Анан выступил против талмудистов, доказывая: нигде в Пятикнижии не упоминается, что пророк Моисей принял от Бога что-либо, кроме скрижалей и Закона; ни один из библейских пророков не упоминает об устном Законе; поэтому не может быть речи о божественном происхождении Устного Закона. В описании личности Анана бен Давида (740–800) и содержания его реформ в литературе существуют две традиции: дегероизирующая и патетико-апологетическая. Первая принадлежит противникам ананитов и караитского движения вообще, прежде всего талмудистам; вторая сложилась среди его сторонников и

горячих последователей и часто связана с националистическими мотивами среди караимов. Та и другая с противоположных позиций истолковывают по существу одни и те же немногие достоверные факты, дошедшие до нас. Раввинистская традиция связывает выступление Анана (родом из Бетцура) с конфликтной ситуацией, возникшей в иудейской диаспоре после 761 или 762 гг., когда умер эксиларх Соломон. Он был бездетным, и по правилам наследования пост переходил к его племянникам. Известны, по крайней мере, два из них – Анан бен Давид и его младший брат Ханания³. Как и покойный эксиларх Соломон, они принадлежали к богатому и знатному роду, который вёл свое происхождение от потомков библейского царя Давида. Анан выделялся острым умом и блестящими способностями, хотя и был молод. В 726 г. ему было двадцать два года; его младший брат не только разделял этот (увы, временный) недостаток, но и ничем особенно не блистал. Раввины, однако, подозревали Анана в ереси и употребили все свое влияние, чтобы не допустить его на пост политического главы диаспоры. Эксилархом, в результате напряженного конфликта, стал его младший брат. Уязвленный ущемлением честолюбивых замыслов, воспламененный очевидной несправедливостью торжества посредственности, Анан замыслил отомстить, организовав раскол в иудейской среде; тем самым, замечает М. Даймонт, «он полностью оправдал опасения раввинов» [21, с. 263]. В других сообщениях талмудистов предмет честолюбивых вождедений Анана – звание гаона; его претензии, таким образом, снижаются (по крайней мере, на порядок). Как бы то ни было, Анан был обви-

³ По другим сообщениям, имя его брата – Иосия.

нен руководителями диаспоры в том, что он подрывает политический авторитет официального главы иудейской общины в арабском халифате, последний утверждался халифом; сопротивление воле халифа было в ту эпоху (да и после) тяжким государственным преступлением, за которое полагалась смертная казнь. Между 767 и 768 гг. Анан был брошен в тюрьму (официально – по приказу халифа Абу-Джафара Аль-Мансура /время правления 854–875 гг./)» но, видимо, по доносу или при содействии раввинов. Версия, дегероизирующая Анана, утверждает, что в заключении все помыслы его были обращены на спасение жизни любой ценой. Помог случай: вместе с ним в тюрьме находился Абу-Ханифа (Имам Азам), знаменитый мусульманский проповедник, осужденный на смерть за проповедь взглядов, не совместимых, как тогда считалось, с учением ислама; его казнили в 768 г. Впоследствии он стал почитаем как основатель одного из самых влиятельных направлений в суннизме. Прислушавшись к Абу Ханифе, Анан признал Мухаммеда за пророка, посланного Богом к арабам для того, чтобы склонить их к отказу от идолопоклонства. С. М. Шапшал считает, однако, что такое признание вполне могло осуществиться и без прямого влияния знаменитого мусульманского богослова. Анан был достаточно образован, чтобы заметить сходство между текстом Пятикнижия: «Я воздвигну им пророка из среды братьев их, такого, как ты, и вложу слова мои в уста его» (Второзак. XIII. 18) и текстом Корана: «Мы послали к вам пророка из среды вас самих: – он читает вам Наши знамения, делает вас учеными, учит вас Писанию и мудрости» (Коран. Сура-уль-Бакарати – гл. II, 146) [Цит. по: 64, с. 277].

Согласно излагаемой версии, именно Абу Ханифа раскрыл Анану значение нормы аналогии при регулировании правовых взаимоотношений в общине. Эта норма позволяла устанавливать религиозно аргументированные положения логическим путем, не затрудняя себя поисками прямых запретов или разрешений в текстах Писания.

Согласно дегероизаторской версии, Абу Ханифа подсказал Анану следующую линию поведения: «В иудаизме можно отыскать разноречивые суждения. Поступи так: подкупи визиря, попроси аудиенции у халифа, пади ему в ноги и спроси, назначил ли он твоего брата главой одной религии или двух. Халиф ответит, что одной. Тогда скажи: “Но мой брат и я – мы придерживаемся разных вер”, – и постарайся доказать, что твоя религия отличается от религии твоего “брата”». Анан обратился к халифу. «Не будь у Анана желания избежать смертной казни, – утверждает обычное раввинистское объяснение истоков караимского религиозного движения, – семейная перебранка никогда бы не стала религиозным расколом» [21, с. 262–263]. Анан предстает в дегероизаторской традиции не только честолюбивым авантюристом, беспринципным и трусливым человеком, но и совершенно бесцветной личностью, способной лишь перенимать чужие идеи. Даже чтобы избежать собственной смерти, он не способен придумать что-либо оригинальное и слепо следует советам иноверца. Между тем сам Абу Ханифа предпочел казнь отказу от своих убеждений. Но даже если согласиться с раввинистской традицией и считать, что Анан действовал из самых низких, если не низменных, побуждений – сделать политическую или духовную карьеру, остается неяс-

ным, почему он имел достаточное число сторонников и заложил основы религиозного течения, существующего уже более двенадцати столетий.

Защитники же караизма, напротив, утверждают, что Анан был блестящим еврейским ученым, отличался набожностью и скромностью, любил Господа и ненавидел зло. За высокие личные качества праведные избрали его гаоном. Он охотнее цитировал Тору, чем ее талмудические толкования, подчеркивая приоритет закона Моисеева. Раввины увидели в этом опасность для своего монопольного положения в иудейских общинах и оговорили Анана перед халифом. Более того, подобно тому, как синедрион потребовал смерти Иисуса Христа за семь с лишним столетий до Анана, они просили халифа приговорить еретика к смертной казни [21, с. 283]. Халиф, однако, как Понтий Пилат в свое время, решил лично разобраться в деле. Как и на римского прокуратора, на него произвело большое впечатление благородство Анана. Не повторив ошибки римского наместника, он узнал в Анане основателя новой религии и освободил его. Здесь не только утверждается чистота помыслов и правота Анана; важнее, что иноверец-халиф скорее понял учение и угадал его миссию, чем вчерашние единоверцы – раввиниты. Более того, халиф дал Анану полную свободу и право собрать воедино стадо всех караитов, рассеянных по земле [40, с. 13].

Какова могла быть действительная причина справедливого, с точки зрения караитов, освобождения Анана и благосклонности халифа, проявленной к религиозному реформатору? Не кроется ли она в том, что полемика караитов с раввинитами облегчала халифату более разносторонние возможности влияния на ев-

рейскую среду? Что караиты были достаточно заметны среди тюрок, а значит, на них можно было рассчитывать как на зону приложения проарабских, промусульманских сил? Что они успели создать группы, а возможно, и общины в христианской среде? Для далеко идущих планов арабской политики все это имело бы существенное значение и должно было учитываться ею. Доброжелательное отношение халифа к Анану – первому из поименно известных реформаторов иудаизма в русле караитства – создавало основу последующего политического взаимодействия проарабской партии с общинами антираввинистского толка, разбросанными в районах арабской экспансии. Если не принять во внимание эти, вполне возможные политические соображения, то симпатию, проявленную халифом к реформатору, приходится объяснять исключительно случайными моментами, яркостью личности Анана, смелой аргументацией им своей позиции, широтой кругозора в религиозных вопросах, обнаруженной халифом⁴, и т. п. Все это, согласимся, могло иметь место. Но недостаточно для того, чтобы оправдать человека, обвиненного в подрыве авторитетности решения халифа. Правильнее предположить далеко идущие политические расчеты арабского правителя.

Возможно, они были связаны и с дискуссией о способах толкования Корана, развернувшейся к 750 г. в исламе. Сторонникам буквального толкования священной книги мусульман (му-

⁴ Статья о караимах, опубликованная в «Американской энциклопедии», объясняет эрудированностью халифа Мансура перемену его отношения к Анану после встречи с последним и полученных от него разъяснений [78, р. 309].

такалимам) в это время противостояли мутазилиты (отщепенцы, отступники), которые отстаивали право на объяснение мусульманских установлений и предписаний с помощью разума, логики. Для халифа укрепление аналогичного мутазилитам течения в иудаизме, представленного прежде всего последователями Анана, давало возможность обращаться при необходимости к рационалистической аргументации в вопросах веры. Тем самым расширялся спектр отношений как с иудаистским, так и с мусульманским духовенством. Среди характерных черт учения Анана в первую очередь нужно назвать также положения:

- Каждый человек должен сам (индивидуально) найти путь к Богу.
- Ему надлежит самому брать из Священного Писания то, что он признает правильным.
- Духовенство не имеет права требовать, чтобы верующие следовали их мнению и указаниям.
- Существует переселение душ, в которое надлежит верить.
- Ритуал не имеет большого значения.
- Человек имеет право искать истину самостоятельно.

Соответственно, отрицался безусловный авторитет церкви и право духовенства дополнять учение пророков своими толкованиями.

Поскольку Анан считал, что каждому надлежит самому найти путь к Всевышнему, он отказался от законченной религиозной доктрины. Сам он признавал Моисея, Христа и Магомета пророками и считал, что каждый может толковать Ветхий Завет по личному убеждению.

Он стал, таким образом, еретиком не только иудаизма. По логике своих рассуждений, он был еретиком по отношению к иудаизму, христианству и исламу [51].

Халиф имел формальные мотивы признать его основателем новой религии. Хотя бы за утверждение Ананом веры в переселение душ. Здесь, видимо, сказались идеи Платона и Филона Александрийского, а возможно, и отзвуки буддизма. Да и в самом иудаизме существовала вера в возможность перевоплощения души в потомков умершего. Переселение душ как этап в достижении внеиндивидуального духовного совершенства вполне мог представиться Анану развитием учения, пустившего глубокие корни в иудео-эллинской культуре. Правда, отмечает А. Агюс, в этом случае весь иудаизм превращался в частный случай мистики такого восхождения [69, с.115]. Трудно судить, насколько Анан был знаком с философией буддизма. Культурный человек арабского Востока VIII столетия мог быть осведомлен о ней, если не в подлинниках, то в пересказах.

В учении же талмудистов главной целью верующего было не достижение экстатического единства с Богом, но обретение расположения и покровительства Бога. Иудаистские установления и обряды выражали послушание Всемогущему, а все члены иудаистской общины считались равно подчиненными его законам.

Можно предполагать также, что Анан знал учение перса Мани, в то время распространенное в Багдаде. Мани, однако, признавал пророков всех религий. Анан же полагал, что каждый человек должен сам выбирать своего пророка.

Из литературы, посвященной Анану, до конца неясно, выдвинуты ли установки Анана первоначально им самим или же они – идейное оформление течений, отступавших от нормативного иудаизма.

Признание Христа и Мохаммеда пророками, не уступающими по своей достоверности и значению Моисею и другим столпам древней иудейской веры, значительно расширяло потенциальную аудиторию анановского учения. Неправомерно, таким образом, связывать его только с иудаистским и антираввинистским контекстами. Он, безусловно, представлен здесь в первую очередь как в силу особенностей биографии его создателя, так и благодаря направленности учения против веры в догмы Талмуда. Но оно значительно превосходит этот контекст своим содержанием и вытекающими из него следствиями.

Сопоставление идей христианства и Анана показывает сходство учений по следующим направлениям:

- Отрицание авторитета высшего еврейского духовенства.
- Непризнание традиций, выработанных книжниками и фарисеями, раввинами и талмудистами.

Г. Гретц в своей «Истории евреев» отмечает: «Любопытно то, что Анан и его приверженцы в своей оппозиции Талмуду ссылались на основателя христианства. По их мнению, Иисус был богобоязненный и святой муж» [17, У, с. 234].

– Анан проповедовал аскетизм и считал, что богатство опасно для спасения души. Сходные мотивы были и у Иисуса Христа (см. Послание Иакова 1: 10–11; 2:2; 5:1–5).

– Анан, как Христос, считал, что главная заповедь – это любить ближнего как самого себя.

– Если иудаизм утверждал веру в воскресение мертвых, то Анан отверг ее и верил в переселение душ. Это – существенное отличие от иудаизма и от учения Христа. Первоначально Анан предпринял попытку создания системы религиозных требований, которые отвергают догматы, синагогальные структуры и правила поведения, связанные исключительно с иудаизмом. Различие же христианства и учения Анана – прежде всего в провозглашении последним права на сосуществование нескольких религиозных истин и равноправного положения источников (Ветхий завет, Ветхий и Новый завет, Коран). Самостоятельно исследуя их, верующий выбирает для себя наиболее убедительное решение.

После освобождения из тюрьмы Анан написал книгу «Сефер Га-Мицвот» («Книга заповедей»). В ней было сформулировано положение: «Ищи тщательно в Торе и не ссылайся (не полагайся) на мое мнение» [9, 115; 14, с. 36].

В начале XII в. Иуда Галеви написал, имея в виду это положение: для караимов по их методу будет сколько же религиозных правил, сколько личных мнений [82, р. 36]; Галеви считал, что такое толкование не может называться религией, а является только перетасовыванием понятий.

История показала, что путь, выявленный Ананом, вполне возможен для духовных исканий; если пройти его последовательно, то можно прийти к религии «личного Бога», в которой сосуществуют элементы и целые «блоки» идей, взятых из различных мировых и национальных религий.

Для VIII в. это был, безусловно, высокий интеллектуальный и нравственный подвиг. Если вспомнить Европу, там в это вре-

мя подобный ход мысли был уже совершенно невозможен. Правда, за несколько веков раньше, в IV столетии, Пелагий и его сторонники считали, что каждый человек должен прийти до Бога; церковь, если даже и сможет ему помочь, то не может его спасти.

У Пелагия было много сторонников, Анан мог знать идеи Пелагия. Много позже учение об отрицании необходимости церемониала и ритуала вновь появляется у протестантских реформаторов христианства (Лютер, Кальвин, Цвигли – в XVI в.).

Заслуга Алана состояла в том, что он подготовил, прежде всего в мусульманской и иудаистской среде, восприятие протагорской идеи человека как меры вещей. Разумеется, в религиозной форме: «Человек есть мера суждений в религиозных вопросах на основе религиозных источников»; «конечный религиозный авторитет – в том решении, к которому пришел пытливый человек на основе глубокого знания главного первоисточника трех религий – Торы».

Подобные расшифровки основной мысли Анана имеют несколько модернизированное звучание.

Анан не был ни скептиком, ни агностиком, ни атеистом. Тора была для него сокровищницей всех возможных истин. При несомненном уважении, которое он питал к исламу и христианству, первоисточником для него оставалась Тора. Но именно в среде традиционалистов-иудаистов он и встретил самое непреклонное сопротивление. Начавшись с обвинения в неподчинении решению халифа, это сопротивление развернулось затем на столетия в полемике против каждого пункта воззрений ананитов, а затем караитов. Так, его противники утверждали, что по

замыслу Анана, его книга должна была заменить Талмуд [91, р. 3–4]. Вновь в неявной форме возникает тема претенциозности Анана и его неудовлетворенных честолюбивых устремлений: дело сводится, таким образом, к «семейной перебранке». С. М. Шапшал, отвергая это мнение, законно возражает: «Не служат ли опровержением этих вымыслов вышеприведенные слова самого же Анана, чтобы, не полагаясь на его мнение, каждый сам исследовал Библию?» [64, с. 32].

Поскольку изложение взглядов Анана впервые встречается только в сочинениях X в. (частично – по-арамейски, а частично – на иврите), то некоторые исследователи сомневаются в подлинности его слов [14, с. 117]. Сомнение – необходимый компонент работы исследователя. Но при обращении к событиям, отделенным от нас более чем тысячелетие, другим навыком деятельности аналитика истории религии является реконструкция. При использовании ее в ситуации, относящейся к интересующему нас вопросу, правомерно задуматься: почему Анан вызвал столь резкую и многовековую полемику со стороны талмудистов? В своем качестве основателя новой еврейской секты? Но таких было множество в истории иудаизма. И полемика вокруг них продолжалась, как правило, в течение их активной деятельности. Соперничеством ортодоксального иудаизма и ананитства? Но ананитство никогда не было многочисленным. После непродолжительной проповеди в сердце тогдашней еврейской диаспоры – Вавилонии и в историческом центре иудаизма – Иерусалиме ананитство вместе с предшествовавшими и родственными ему по духу верованиями иудейских сектантов смещается на периферию диаспоры, уходит со своей миссией к не-

евреям, в том числе и к темным, в массе своей неграмотным степнякам.

Духовная экспансия движения, исторически и идейно связанного с Ананом и в X в. получившем название караизма, охватывает не только Ближний Восток, но простирается на побережья Средиземного, Черного и Каспийского морей, в Восточную, а затем и Центральную Европу. Его последователи жили в Вавилонии, Египте, Бухаре, Китае, Сирии, Аравии, Персии, Византии и в Крыму.

Талмудистам не было оснований сопротивляться миссионерству ананитов, когда она относилась к неевреям. Традиционный иудаизм, как говорилось, избегал и избегает прозелитизма. Но апелляция Анана и его последователей к ценностям, которые в наши дни получили название общечеловеческих, должно было поставить талмудистов в ситуацию заведомо проигрышной идейной конкуренции: в талмудизме было все, что угодно, кроме отказа от регламентации религиозных предпочтений. Талмудисты выдвигали самые разнообразные предписания, кроме предписания доверия к духу свободного религиозного исследования.

Ради истины надо признать, что среди крупных представителей иудаистско-талмудистской культуры идеи Анана вызвали сочувствие и определенный отклик. Это относится к Маймониду, Спинозе, Мендельсону, хасидскому движению. Но произошло это после того, как дал знать о себе импульс утверждения антидогматических ценностей в исламском и европейском Ренессансе и в последующих рационалистических воззрениях.

Современными же Анану иудейскими авторитетами его взгляды были категорически отринуты.

Религиозно-культурная экспансия со стороны Анана и его учеников ограничилась только полемикой. Импульс к такой плоскости отношений исходил от самих ананитов, которые, как и более поздний религиозный караизм, никогда не пытались прибегать к силе для утверждения своей правоты. Это прямо следовало из анановского утверждения права каждого человека на самостоятельные религиозные выводы. По численности его последователи и сторонники уступали талмудистскому лагерю в диаспоре. Централизованная организация также составляла преимущество авторитетов традиционного иудаизма.

Перед лицом этих реальных обстоятельств Анан не ограничился простой проповедью своих взглядов в условиях обострявшейся полемики с талмудистами Вавилонии. Вместе с ближайшими последователями он пошел по пути ритуализации учения, превращая его из разновидности религиозного откровения в новую церковь. Хотя он отверг талмудистскую регламентацию поведения и синагогальные институты, озабоченность задачей устойчивого закрепления своего учения и его воспроизводства как среди современников, так и в последующих поколениях привела его к строительству собственного культового здания (кенасы) и формированию ритуала богослужения, почти целиком основанного на Торе. Очевидная непоследовательность Анана отражает ту неумолимую истину, что в его время в сфере богословия в философии могли выжить лишь те идеи и взгляды, которые облекались в форму религиозного учения. От последнего до «своей» церкви – один шаг.

3. Своеобразие караимской церкви

Караимскую церковь отличали достаточно жесткие рамки культа в обрядности. Сходство их с культовой практикой иудаизма и ислама достаточно очевидно. Они скрупулезно обозначили свои расхождения с талмудистами так, чтобы различия были ясны даже непосвященному. Более того, обозначая их, они должны были показать неопитам и посторонним, что новая церковь возрождает искаженную, забытую и деформированную культовую практику, предписанную Торой – базовой книгой иудаизма, в значительной части – христианства и косвенно – ислама.

В результате сложилась система ограничений и правил, кажущихся на первый взгляд несущественными, мелочными, что разительно контрастировало с духом свободного исследования Торы, провозглашенного Ананом. Функции, однако, их понятны в свете цели, поставленной ананитами, а затем караимами, – строго воспроизводить рекомендации и предписания Священного Писания, по возможности ни в чем не отступая от них. Это был сознательно избранный путь систематической дискредитации позднейших (то есть появившихся после канонизации Торы) напластований в культе иудаизма, а также их объяснений в хитросплетениях талмудистской премудрости. Библейская простота в сочетании с ригоризмом первопророков иудаизма – вот пафос организации обрядов и молитв церкви Анана. Эта система отличалась продуманностью основных обрядовых акцентов.

Храм новой религии – кенаса⁵, построенная – по преданию – Ананом в Иерусалиме, существует и поныне. Со стороны улицы, над алтарной частью кенасы, обращенной к храму Соломона (ныне на его месте стоит мечеть Омара), возвышается каменная глухая стена; задняя сторона кенасы примыкает к пещере, вырытой в скале. Таким образом, чтобы войти в кенасу, приходится сначала проникнуть во двор и затем уже опуститься по каменной лестнице внутрь ее. Построенная в два этажа, украшенная серебром и золотом, кенаса Анана послужила прототипом для последующих караимских храмов во всех странах. Правда, снаружи главной кенасы в Чуфут-Кале было выстроено помещение для заседания старейшин (азара). Внутренность караимской кенасы весьма немногим отличалась от мечетей: алтарь обращен у караимов к Иерусалиму (у мусульман – михраб – к Мекке). В кенасу караимы вступали, лишь предварительно сняв с себя обувь. Около кенасы были сооружены фонтаны. В них перед молитвой верующие омывали руки и ноги⁶. Эта неукоснительная традиция опиралась, с одной стороны, на положения Ветхого Завета (Исход 3:5; книга Иисуса Навина 5:15), а с другой – Корана. В последнем сказано: «Я – Господь Бог твой; сними обувь с себя, потому что ты на святой долине

⁵ Кенаса – от ивритского корня «какос» (собирать) – название места общественного богослужения караимов.

⁶ В 1911 г. кенаса в Иерусалиме из-за сырости нуждалась в срочном ремонте [64, с. 31]. В 1987 г. М. Эль-Кодзи поместил в своей книге фотографии внутреннего и внешнего вида этого здания; на них оно выглядит вполне удовлетворительно. Паломники в Иерусалим, к кенасе Анана, получали известный среди мусульман титул хаджи. Паломничество у караимов могли совершать и женщины.

Иова» (Сура XX, 12). Принятое у караимов омовение рук и ног перед молитвой соответствовало предписанию Пятикнижия (Исход, XXX, 18–20), а также практике, принятой у мусульман. Насчитывается более 20 элементов сходства анановского и мусульманского вероучения и культа [49, с. 23]. Как и основы доктрины Анана, культовая практика караимов засвидетельствовала сознательное стремление к некоему подобию прообраза экуменической церкви, сочетавшей древние иудаистские и мусульманские ритуалы с общими положениями Торы, ислама и христианства.

Внутренность кенасы составлял обширный зал, разделяющийся на три части (но без глухих перегородок). В нем были возвышенное место, где перед ковчегом, в котором хранились свитки Пятикнижия, газзан (караимский священнослужитель) совершал богослужение; место для прихожан; место, где находились сидения для пожилых богомольцев и слабых здоровьем. Над последним возвышался второй ярус кенасы, предусмотренный для женщин: они могли видеть богослужение сквозь решетчатые окна, оставаясь невидимыми для богомольцев-мужчин. Так как значительная часть богослужения совершалась на коленях, пол в той части, где молился газзан и полные сил прихожане, был устлан коврами. С уменьшением богомольцев сокращалась площадь ковров; зато появлялись скамейки, рассчитанные и на прихожан-мужчин цветущего возраста. Украшениями кенасы были дорогие лампы, люстры, подсвечники, вырезанные короны; последние занимали всю переднюю часть над алтарем от восточной до западной стены. На них крупными золотыми буквами были написаны изречения из Писания. Се-

ребряные канделябры представляли собой пожертвования, оставленные как память о покойниках и по другим случаям.

Существует довольно подробное описание главной кенасы в Евпатории: «Во время посещения синагоги (кенаса – *Авт.*) мы сначала зашли во второй, позднее уже пристроенный зал, тут не было никаких украшений – пусто, белые стены и больше ничего. Затем мы перешли в парадный, главный храм караимов. Здесь было видно стремление к роскоши: много позолоты на дереве, резьбы и покраски, что напоминало стиль украшений греческих церквей, с той только разницей, что не было креста и купола. ... Пол устлан, как и в мечети, египетскими циновками; это – люкс, с которым мы потом встречались в ханских дворцах, в Бахчисарае. Место, которое занимают в храме миряне, отделено решетками от места, предназначенного караимскому духовенству. Здесь, где полагается быть алтарю, стоит стол с позолоченными украшениями, а на нем в богатой бархатной оправе с золоченой обивкой – свиток пергамента на валиках из слоновой кости, являющийся рукописной Библией на гебрайском (древнееврейском – *Авт.*) языке. Евпаторийская синагога имела три старых кодекса Библии. Караимы во время молитвы занимают места до решеток, а женщины помещаются на балконах, достигающих до середины храма» [64 с.185–186].

Женаса в Галиче была с пятью куполами и тремя щитами Давида. Внутри на громадном сводчатом потолке были изображены двенадцать небесных кругов с цитатами из пророков. Стены были исписаны молитвами. Над шкафом, где хранились свитки Торы, были две мраморные доски (с вырезанными на них десятью заповедями).

Луцкая кенаса имела форму четырехгранника с двускатной крышей. В восточной стороне помещался алтарь, украшенный коринфскими колоннами. В нем были шкафчики для свитков писания. По обе стороны стояли семисвечники. Стол стоял у алтаря ближе к середине, газзан развертывал на нем Писание во время чтения... На стенах были нарисованы стилизованные мотивы тропических растений и архитектурных фрагментов. Одежда газзана раньше изготавливалась из цветной материи; обязательным элементом была вышитая звезда Давида. В начале XX в. заместитель газзана в Луцке надевал во время богослужения на голову круглую и низкую белую шапку с плоским дном и с черным бархатным пояском. На плечи же – белое покрывало [30, с. 12, 31]. Можно с уверенностью предположить, что детали оформления кенасы и акценты в религиозных обрядах зависели от дешифрующего религиозного окружения. Там, где преобладали мусульмане-арабы и мусульмане-тюрки, усиливалась мусульманская часть в оформлении. Если караимские общины мирно сосуществовали с раввинистским иудаизмом, усиливались компоненты иудаистского происхождения, не противоречащие деталям и подробностям, указанным в Торе. Если же совпадали одновременно оба указанных выше условия, то, соответственно, сохранялись как мусульманские, так и библейско-иудаистские традиции. Последний случай хорошо иллюстрируется на примере караимской общины в Египте, исторически тесно связанной до арабо-израильских войн с еврейской частью населения этой страны. (С ростом военного противостояния усилилась эмиграция евреев-караимов из Египта, и община

прекратила свое существование к 1986 г.)⁷ Среди религиозных обычаев, резко выделяющихся в жизни этой общины, отметим требование к ритуальной чистоте; личная гигиена рассматривалась как исходное условие для начала молитвы. Каждый верующий должен идти в кенасу в чистой одежде и надевать таллет во время утренней и вечерней служб. Ритуально нечистой женщине не разрешалось вовсе посещать богослужение. Таллет представлял собой одежду из ткани, имеющей четыре угла, каждый из них с каймою. Караимы Египта использовали, например, для таллета шелк или хлопковую ткань или ткань из другого материала, белого или голубого. Что касается каймы, она изготовлялась из какого-то одного материала, предпочтительно хлопковой ткани или шелка, но ни в коем случае не из двух, цвет мог быть белым или голубым. Кайма вышивалась таким образом, чтобы число узлов равнялось 8-ми; мистическое число было призвано. Подтвердить, что Бог – единственный. Восьмиузловая вышивка представляла своеобразную материализацию символики чисел и восходила к магическим представлениям об их сакральном значении. Материал для таллета мог изготовить любой человек, но материал для каймы – только ка-

⁷ Община эта довольно регулярно имела отношения и с крымскими караимами. Так, в 1907 г. на должность гахана египетской караимской общины был избран Аарон Кефели, уроженец г. Кременчуга и выпускник евпаторийской караимской духовной школы [79, р. 84]. В 1984 г. каирским гаханом стал уроженец Бахчисарая Тобиа Леви Бабович (1879–1956), ранее исполнявший обязанности гахана в Крыму Св. Феодосии и Севастополе). В 1926 г. он опубликовал в Севастополе брошюру о караимах [39]. Ему было суждено стать последним официальным главой караимов Египта.

раим; изготавливая кайму, мастер должен был быть ритуально чистым и читать символ веры, некоторые молитвы и петь псалмы. Прежде чем использоваться таялет должен был получить специальное благословение газзана. Караимы надевали его во время молитвы, церемонии брака, во время обрезания (в этом случае его надевал тот, кто держал ребенка); им покрывали лицо умершего при погребении.

Ананиты не признавали второго иерусалимского храма, восстановленного еще в 538 г. до н. э., и отвергли его исключительную роль. Они считали, что кенасы имеют ту же святость, что и первый иерусалимский храм. В основе такого представления лежали, понятно, соображения, не связанные с подлинностью седой старины. Ценность кенаса придавали древние письменные реликвии (списки Торы). Благодаря им кенаса приравнивалась в сакральном значении не только к синагогам, но даже к первому – Соломонову храму. Историк Г. Гретц отмечает: «Он (то есть богослов конца XIII в. Нисси-бен Новах) – *Авт.*) ввел новое понятие: Молитвенный дом имеет значение храма» [17, VI, с. 394]. Этот принцип созвучен учению христианского протестантизма и аналогичных ему движений в других религиях. Караимская церковь приняла участие как бы в подготовке идеи нематериального храма, ценность которого в европейской Реформации переместилась в сознание верующих, в их религиозное рвение.

Во время богослужения караимы обращались лицом на юг, где находится алтарь. Аргументировалось это тем, что пророк Даниил молился перед «окнами, открытыми против иерусали-

ма» (книга Даниила, гл. VI: 10), а Иерусалим, как считали они, – на юге. При этом ссылались на III книгу Царств (гл. VIII: 48).

Богослужение в караимской общине поручалось тому, кто хорошо знал древнееврейский язык, молитвенный ритуал и имел нравственный авторитет среди единоверцев. Социальное утверждение газзана государственной администрацией имело для этих целей второстепенный характер. Священнослужитель надевал на себя таллет. Рядовые верующие складывали таллет в несколько раз и накидывали на плечи; кисти же таллета надевали на мизинцы обеих рук. Правда, так его использовали только глубоко верующие караимы, то есть единицы.

Богослужение совершалось два раза в сутки: утром и вечером. Считалось, что оно должно начинаться с восходом и заходом солнца; но реально время утреннего богослужения сдвигалось на более позднее: оно начиналось в восемь или девять часов утра. Молитвы, состоящие преимущественно из псалмов Давида, пелись речитативом на разные напевы, причем первую половину стиха произносил газзан, а вторую – хором – заканчивали молящиеся. Помимо этого, читались стихи из первой главы книги Бытия, относящиеся к данному дню недели (в порядке сотворения мира); места из Писания, где воспеваются всемогущество и премудрость Бога. В праздничные дни (в том числе, и в субботу) в утренних молитвах читались из Пятикнижия места, касающиеся значения данного праздника и правил поведения, с ним связанных (в том числе, и напоминания о жертвоприношениях к тому или иному празднику). Взамен проповеди каждый день утром и вечером читались небольшие отрывки из Второзакония (гл. VI: 4–9; гл. XI 13: 21). Сутки у караимов, как и у рав-

винистов, начинались с вечера; священнослужитель перед алтарем надевал таллет, произнося краткую молитву, в которую включались слова из Писания об этом облачении (кн. Чисел, гл. XV: 37–41). Затем читались: 1) Псалом 33; 2) стихи, касающиеся единства Бога, его мудрости, могущества и благости; 3) псалом 135; 4) стихи из первой главы книги Бытия, связанные с данным днем недели; 5) псалом 99; 6) первые восемь стихов из гл. XXVIII книги Чисел (о жертвоприношениях); 7) псалмы – 144–149; 8) стихи из Писания о молитве, угодной Богу «как фимиам»; 9) псалмы 98, 66, 90, 120, 31, 89 (молитва Моисея); 10) стихи Писания, в которых выражена скорбь о разрушении Иерусалима и его Храма; 11) стихи из Писания, славословящие Бога; 12) стихи 4–9 из VI гл. и стихи 13–21 из XI главы книги Второзакония; 13) символ веры; 14) «Спаси Господи, люди Твоя»; 15) молитва Давида (I книга Парал., гл. XXIX, 10–13); 16) из молитвы Соломона (III книга Царств, гл. VIII 56–60); 17) из молитвы Даниила (книга Даниила, гл. IX: 9, 18–19); 18) в заключение газзан обращался к верующим со словами: «Да будет принята молитва ваша; мир вам, и мир всему дому Израиля, Аминь!» Утренняя молитва также включала обряд облачения газзана. Затем следовали псалмы 101–102; после – молитвы, повторявшие элементы 2, 3, 4 утренней молитвы. Затем псалмы 92–96, 7, 85, 50, 24, 84. Весь остальной порядок повторял вечернее богослужение 130, 3–4, 78–85). В дореволюционное время богослужение обычно заканчивалось молитвой за монархию и царствующий дом, за русское воинство, после чего читались псалмы 20 и 21. В особо торжественные дни исполнялся гимн на древнееврейском языке. В праздничные дни и в суббо-

ту увеличивалось число псалмов и других мест из Писания. В эти же дни исполнялись духовные песни как караимских, так и некоторых раввинистских поэтов (Иегуды Галеви, Гевироля, Абеи-Эзры и др.).

Пятикнижие было разделено на небольшие отделы (параша) по числу суббот в году: каждую субботу читалось по порядку по одному разделу. Читал его, обыкновенно, сам газзан; иногда же служитель кенасы (шамаш) приглашал кого-то из уважаемых богомольцев. Но в те субботы, на которые приходились отрывки Пятикнижия, повествующие о сотворении мира, о жертвоприношении Авраама, о сновидении Иакова, о благословении Маковом перед смертью своих сыновей, о переходе через Черное море, о законе, полученном Моисеем на горе Синай, о благословении Моисеем израильского народа, отрывки читались по рукописному тексту. По нему же – в праздники и в т. н. «царские дни», совпадавшие с субботой.

При извлечении рукописной Торы из-ковчега и при раскрытии ее богомольцы становились на колени и пели псалом. Газзан на древнееврейском языке приглашал читать наиболее уважаемых членов общины: «Ты, достопочтенный (следовало имя), воздай честь Закону и подоги почитать в книге Закона, подойди с благоговением». Приглашался вначале один из потомков первосвященника Аарона (коген), затем – один из калена левитова и затем – пять лиц из простых богомольцев. В день поста и покаяния (кинпур) читали 16-ю главу из книги Левит; при этом к чтению приглашались только потомки Аарона. В день праздника Шемини ачерет, или «Симхат-тора» («радость о Законе»), по окончании чтения Писания из ковчега вынимались все руко-

писные Торы; прихожане, выделенные газзаном и возглавляемые им, семь раз обносили их вокруг анаоя, поставленного по середине кенасы. После чтения установленного на данный день отрывка читались те места из Писания, которые имели какое-либо отношение к прочитанной параша или к данному празднику. Это называлось «Гафтара » и ее, как правило, читали ученики караимской начальной школы – мидраша. После «Гафтара» гахан (или газзан) могли произнести проповедь или объявить верующим какое-либо правительственное сообщение; затем по особому списку, представленному в молитвеннике, шло поминовение всех караимских мудрецов, вероучителей, газзанов и гаханов, начиная с Анана. Как правило, по окончании богослужения верующие давали свои пожертвования. В субботы и в другие праздники богослужение заканчивалось краткой, так называемой полуденной молитвой.

Большинство раввинистских молитв сложилось в постбиблейский период. Ананиты же, настаивая, чтобы все молитвы были из Библии, взяли тексты литургии в основном из Ветхого Завета. Особое место отводилось псалмам; они есть и в молитвенниках раввинитов, но не занимают там ключевого места. Впоследствии в караимском богослужении был расширен диапазон сакральных религиозных формул; ряд из них имел небиблейское происхождение. Более того, некоторые из этих формул, например, благословение, что читалось перед вкушением пищи, идентичны раввинистским. В этом также проявился отход более позднего караизма от библейского буквализма Анана и его ближайших учеников.

До последнего времени караимская литургия передавалась в устной традиции от поколения к поколению священнослужителей. Неоднократно выдвигались предложения записать ее [30, с. 2, 95]. В конце концов записи были сделаны.

Кого можно было считать правоверным караимом?

Самуэл бен Мозес аль-Магриби (XV столетие) выделил следующие особенности «символа веры» караимов:

- Вера в Господа.
- Вера в пророка Моисея.
- Вера в пророков и посланцев, которые были до него, с ним и после него.
- Вера в святость книги откровения – Торы.
- Почитание места расположения кенасы Анана; по направлению к ней должно быть обращено лицо караима во время молитвы.
- Вера в Судный день [79, р. 136].

Вслед за иудаистами последователи Анана рассматривали молитву как замену жертвы. В каирской общине они молились дважды в день: при восходе и заходе солнца. Молитва была обязательна для каждого начиная с 10 лет (включая и женщин). Позы молитвы, как правило, включали у египетских, например, караимов, следующие элементы:

- встать прямо, слегка раздвинув ноги;
- поднять глаза к небу;
- вытянуть руки;
- умолять;
- произносить молитву как громко так и про себя;
- повышать и понижать голос;

- наклонять голову;
- преклонять колена, сдвинув пятки;
- наклонять лицо, коснувшись пола.

В этих позах заметно влияние исламского окружения караимов и раввинистских обрядов.

Газзаны вели службу то в минорном, то в возвышенном тоне, то становясь на колени, то падая ниц, то бия себя кулаком в грудь.

Имелось несколько вариантов молитв для различных богослужебных целей:

- ежедневные, включая субботу;
- для канунов религиозных праздников и самих праздников, включая субботы, что приходятся на праздники;
- дня кануна и самого дня Йом-Киппур (дня покаяния);
- молитвы для особых случаев, таких как обрезание, брак, смерть и т. д.

У караимов Египта было четыре книги молитв на иврите. Караимы России обходились одним молитвенником. У караимов Крыма, Литвы и Польши литургия проводилась на старокараимском языке; остальные же молитвы произносились на иврите, которого не понимало большинство верующих. Здесь известное сходство положения иврита в караимской церкви с латынью в католическом богослужении. Эвлия Челеби сообщал, что караимы читают только Пятикнижие и Псалмы (то есть не признают Талмуда) и совсем не знают языка евреев, говоря по-татарски приятною речью [53, с. 1, 89]. Их авторитеты – богословы, газзаны и гаханы следили за тем, чтобы употребля-

емые религиозные формулы строго соответствовали основным текстам Торы и древним караимским религиозным источникам.

Итак, многие богослужебные тексты караимов были взяты из Ветхого Завета. Часть написана мудрецами и газзалами на протяжении ряда веков – вплоть до XIX столетия. Некоторые псалмы заимствованы друг у друга караимами и раввинитами.

Противостояние двух религий не носило абсолютного характера и не привело к образованию непроницаемых стен между ними. Но различия между ними не только сохранялись, но и были углублены караимской реформой религиозного календаря.

4. Календарь и религиозные праздники

Новый календарь стал сознательным противоположением уклада жизни сторонников Анана и иудеями-талмудистами. Расчет календаря по астрономическим наблюдениям за Луной был выполнен последователем Анана Элией бен Абрахамом. Новые месяца определялись на основе текущих наблюдений; объявление високосного года зависело от времени жатвы. Была отвергнута раввинистская система фиксированного календаря, в которой праздники могли совпадать с некоторыми днями (например, Пасха с субботой, воскресеньем, вторником или четвергом и т. д.). Караимы считали, что подобные совпадения противоречат тексту Писания и даже несовместимы с ним. В результате – по сравнению с иудаизмом – была смещена вся система праздников караимской религии. В настоящее время караимский религиозный календарь основан на общепринятом, стандартном; но караимы и ортодоксальные иудаисты празд-

нуют одни и те же события (прежде всего ветхозаветные) в разные дни.

По учению караимов, изменение календарной системы было следствием требования библейского текста, который, согласно мнению Анана, раввиниты отвергли, введя математическое исчисление календаря. Календарь отсчитывался не от Рождества Христова, а от сотворения мира (к текущему году по христианскому летоисчислению в этом случае прибавлялся еще 3751 год). В 1912 г. Ю. Д. Кокизов издал караимский календарь на 2200 лет – с 241 по 2440 гг. по Р. Х.

Караимский новый год наступал с 17 сентября старого стиля, состоял из 12 лунных месяцев, имеющих попеременно то 30, то 29 дней. В результате образовывалась разница в 11 дней между солнечным (обычно 365 дней) и лунным (354 дня) годами. Сохранение этого различия могло бы привести к тому, что Пасха, празднуемая 15 числа месяца, когда в Палестине созревает ячмень, приходилась бы из года в год на 11 дней раньше солнечного весеннего месяца. Были введены вставки, когда к известным годам стали прибавлять тринадцатый месяц; первое же число каждого месяца стали считать с вечера нарождающейся луны. Праздновались: 15-й и 21-й дни месяца Нисана (опресноки), день Пятидесятницы, 1-ый день Тишри (Новый год), 10-й день Тишри – день поста и покаяния (Кидпур), 15-й и 22-й день того же Тишри (праздник Кущей и Шемини ачерет, или Симхат Тора). Сутки у караимов, как упоминалось выше, начинались с вечера после захода солнца. Суббота у караимов считалась самым радостным днем недели и почиталась как самый святой

день календаря. Чтобы продлить субботу, верующие начинали в этот день утреннюю молитву раньше, чем обычно.

Молящиеся шли рано утром в кенасу с изящными сумками, в которых лежали таллеты и молитвенные книги, и возвращались домой до полудня. Они были хорошо одеты, счастливы и довольны. Наступала суббота. Дома до и после обеда произносились молитвы, годные для этого случая. Пелись псалмы, приветствующие субботу. Утром в субботу, до и после завтрака, – другие молитвы. Вечерние молитвы после захода солнца были коротки. Они заканчивались, когда газзан благословлял верующих благодарить Господа за то, что суббота закончилась мирно и приходит день труда. Поскольку в этот день не позволялось иметь вино внутри кенаса (а верующие могли на праздник выпить его), газзан произносил благословение вне храма. Верующие обменивались затем приветствиями, в которых звучало: «Желаем вам хорошей недели», «Пусть неделя ваша будет зеленой». Поскольку суббота – святой день, в этот день исключались половые сношения. Но поскольку это день радости, в субботу нельзя было поститься или соблюдать траур, если только Киппур не приходился на субботу. Суббота была днем полного покоя как для людей, так и для рабочего скота, – запрещалась всякая работа. Исключение составляли: приготовить постель для сна, накрыть стол для обеда. Сама же пища приготавливалась заранее, с пятницы. Основанием служили положения книг Исход (26: 25,29), Иеремии (17: 21–22). Запрещалось носить на себе не только тяжелые, но и легкие предметы (включая оружие, палку, зонтик, кошелек и даже часы) [30, с. 3–4, 40]. Влияние караимов старого закала доходило до того, что в их присут-

ствии несравненно более научно образованные единовѣрцы не осмеливались в субботу надевать на себя часы или брать в руки книгу [30, с. 2, 11]. По субботам галичские караимы, например, не только не варили пицци, но даже не отапливали жилые помещения.

Днями печали считались 24-й день месяца Тишри, 10-й день – Тевет, 9-й – Таммуз, 7-й и 10-й дни месяца Ав. Период с 1-го дня месяца Таммуз до 10-го дня месяца Ав был периодом траура по случаю разрушения Храма. В этот период не разрешались свадьбы и всякого рода развлечения. Траур достигал своей высшей точки на 10-й день месяца Ав, когда целиком читалась книга Иова. После завершения чтения некоторые из молившихся в кенасе шли на кладбище, чтобы помолиться на могилах, а затем возвращались в кенасу и читали «Утешение» («Нехамот»), которым в этот день заканчивалось богослужение. В этот день разрешался ритуальный забой животных. В Киппур (день поста и покаяния) богомольцы стояли на молитве с утра до вечера, ведь согласно вере караимов молитвы заменяют жертвы и таинства. На Киппур молились в праздничной одежде, но без украшений. Он приходился на 10-й день после Нового года.

Десять дней покаяния начинались с вечера после Теруах и заканчивались на Киппур. В эти дни караимы приходили в кенасу до рассвета и читали покаянные молитвы, которые длились до восхода солнца; затем начинались утренние молитвы. Хотя период назывался «Десять дней покаяния», покаянную молитву читали только на 7-й и иногда на 6-й день: ее никогда не читали в субботу – ни на Йом Теруах, ни на Йом Киппур. В

течение этих десяти дней были полностью запрещены половые сношения.

В день Киппур караиты воздерживались от еды и питья 26 или 27 часов, от рассвета накануне праздника и до вечерней молитвы на следующий день.

Дни постов были установлены в память несчастных событий, описанных в Ветхом завете и связанных с потерей евреями политической самостоятельности, сопровождавшихся разрушением Иерусалима и храма. Караимы соблюдали посты, установленные в память событий, относящихся к первому храму, до вавилонского пленения [30, с. 3–4, 45]. Нужно упомянуть и ежегодный 70-дневный пост. Вероятно, в этом караимы следовали мусульманской традиции.

Караимы всегда приветствовали первый из новых месяцев – день новой луны. Пасха, праздник опресноков, начинался по караимскому календарю с вечера 14-го на 15-е месяца Нисана и продолжался семь дней. В эти дни в домах караимов (как и у иудаистов) не должно было быть ничего, связанного с хлебной закваской (Исход, 13:7).

Для пятидесятницы (Шавуот) у караимов России отсчитывалось семь недель и один день от первого дня недели (после субботы) Пасхи. Если же Пасха приходилась на первый день недели, то с этого дня отсчитывалось только семь недель. Поэтому Шавуот всегда приходился у караимов на первый день недели (после субботы), то есть на воскресенье. Это следовало из караитской интерпретации книги Левит (23:15). Он был известен также под именами «Пятидесятый день со дня срезания колосьев» и «Праздник жатвы». Как правило, для этого праздника у

египетских караимов предусматривалось специальное меню, в котором были представлены молоко и мёд, символизирующие надежду на урожайный год; существовал также обычай есть хлеб нового урожая. Среди традиций египетских караимов, связанных с этим праздником, встречался и такой: муж предлагал своей жене сварить и совместно съесть гуся, чтобы избежать в будущем недоразумений.

Новый год (Йом Теруах, Рош Гашшана) праздновался на 1-й день месяца Тишри, как упомянуто в Торе (Левит 23:23, 24). Караимы в отличие от раввинитов, не дули во время этого праздника в рога. 1-й день седьмого месяца Тишри назывался «Праздник труб», он длился один день. Йом Теруах был радостным днем, в который посещали родителей, дедушек и бабушек, день вечеринок и торжеств, он также считался днем молитвы и отдыха.

Во время богослужения в Киппур вынимались все свитки Торы и передавались из рук в руки. Верующие много раз обходили синагогу, пока произносились молитвы покаяния, благодарности, сострадания, прощения. После их завершения свитки возвращались на прежнее место среди громких восклицаний радости и ликования. Затем – короткое время отдыха, которое сменяла вечерняя молитва. В конце молитвы гахан вынимал свиток, благословлял верующих и просил Бога принять праздник и молитвы. На Йом Киппур читался отрывок из книги Левит (со стиха 16:29 до конца главы). Гахан кончал свое благословение читая из Псалмов одну строку; верующие отвечали ему следующей. В праздник Кущей (кущи – палатки) караимы строили во дворе кенасы или молитвенного дома общую для

всех верующих кущу (шатер, палатку), в которой после обычного богослужения читали краткую молитву и распевали духовные песни в честь праздника [30, с. 3–4, 44].

Общим праздником крымских караитов и раввинистов был день, следующий за последним днем праздника Кущей – Ачерет; иначе он назывался Симхат Тора («радость о Законе»). Он обоснован Писанием (Второзаконие XXXI: – ст. 10–11). Торжественное чтение всего закона, то есть Пятикнижия, караимы осуществили, как говорилось, разделив его на столько отделов (параша), сколько недель в году; каждую субботу в кенасе читали по одному отделу. Последний отдел приходился на субботу, состоящую в числе семи дней праздника. В день «Радости о законе» читались заключительные стихи этого отдела и начиналось чтение закона с самого начала, то есть чтение первой главы книги Бытия, с особой торжественностью. Это праздник в честь завершения составления Торы. Согласно караимской традиции, он приходился на 22-й день седьмого месяца. В этот день караимы не трудились: праздновалось окончание учебного года в караимских школах; каждый ученик должен был в кенасе вслух прочесть один из отрывков Торы. Караимы, как и талмудисты, праздновали 14-й и 15-й дни месяца Адара, обозначающего 12-й месяц года. Это праздник Пурим, установленный Мардохеем и Эсфирью в память избавления израильтян от их повсеместного истребления в Персии, замышлявшегося Аманом. Праздник этот не предполагал никаких запретов в обычной жизни, и потому полон радости и веселья. Бедняки в этот день получали от более состоятельных людей подарки деньгами или продуктами. Во время него дозволялись разнообразные развле-

чения, включая танцы и азартные игры; угощались изысканными сладостями, обменивались подарками; нередко в этот день объявлялись помолвки. В кенасе горели свечи, изготовленные из пчелиного воска. В целом же караимы не приняли практику вторых дней праздников, существующую у раввинистов. Не праздновали они и после библейский праздник Ханнука, установленный раввинитами в честь окончания вавилонского пленения. В этом, возможно, проявилось не только противостояние талмудистской традиции, но и соображения трудолюбия и экономики.

5. Религиозно-бытовые обычаи и традиции

Предписания у караимов имели самый строгий характер и внушались с юного возраста. Впоследствии некоторые караимские авторитеты даже требовали, чтобы выполнение всех религиозных предписаний становилось обязанностью детей, только научившихся говорить.

Ученики Анана в свое время запретили разделять пищу в субботу и зажигать в этот день свечи. Это аргументировалось буквальным истолкованием библейского положения: «Чти субботу». Запрет света в субботу был даже более жестким, чем раввинитское требование отказа верующего-иудея от всякой трудовой деятельности в этот день. Для ранних караимов было лучше потушить огонь в субботу, чем позволить зажечь его. Полная темнота вечером и ночью стала правилом субботы. Соответственно, запрещались в храме предписанные раввинитами субботние лампы; зажженные до субботы они должны были поддерживать освещение в синагоге. Ссылками на Тору запре-

щало совершать в субботу обрезание, половые сношения, а также посещать любой дом, кроме кенасы. Анан установил Шавуот (праздник недели) только в воскресенье, ссылаясь на библейские слова «После праздника» (Левит 23:15). Это было одним из очевидных отличий от раввинитов, которые настаивали, чтобы в субботу было яркое освещение. В XI столетии Иешуа бен Иуда изменил караимский обычай так, что зажженный огонь не мог быть потушен в субботу. Наконец, в XV в. авторитетная семья Башиачи – известных караимских законоучителей – способствовала разрешению возжигать свечи в субботу в кенасе и в домах караимов.

Законы иудаистского кашрута (ритуальные ограничения, касающиеся пищи) в иудаизме основаны, как известно, на трех запретах, содержащихся в Пятикнижии: 1) не варить козленка в молоке матери его; 2) не есть мертвечины; 3) не есть: а) животных, которые не жуют жвачку и не имеют раздвоенных копыт; б) птиц, которые не летают и не имеют перьев; в) рыб, не имеющих плавников и чешуи. Понятно, что они утратили силу для членов караимской церкви. Были отвергнуты иудаистские ритуальные запреты: неупотребление в пищу мяса с молоком, неупотребление в пищу задней части туши животного и т. п.

Расхождения с иудаистами коснулись и таких вопросов, как забивать животных, какие птицы запрещены для употребления в пищу и т. д. Отрицание кашрутных запретов прочно закрепилось в истории караимского народа. С. М. Шапшал приводит свидетельство турецкого путешественника XVII в. Эвлии Челеби, считавшего караимов евреями, но только по вере. При описании Мангуба (в Крыму) и караимов, составлявших преоблада-

давшее там население, Э. Челеби усиленно подчеркивает, что «настоящие евреи» не любят принадлежащих к их вероисповеданию караимов, ибо последние в еде не соблюдают кошерного и трэфного и не гнушаются принимать пищи других народов, чего не делают настоящие евреи. Мусульмане вообще придавали большое значение тому, что караимы едят любимые татарские кушанья из мяса с кислым молоком (катык), и тому, что они запивают мясную пищу (кебаб) – язмой (то есть айраном) – кипятком из молока, тогда как иудаизм это строго запрещает. Забой животных проводился по определенным правилам. Закончивший курс караимского духовного училища в XIX в. вместе с титулом «рабби» получал и право резать животных [30, с. 3–4, 64].

При рождении ребенка обязанностью главы семьи было известить об этом событии. Посыльный, по обычаю, шел чрезвычайно быстро, если новорожденный был мальчик, и крайне неспешно – если девочка. Обрезание мальчика совершалось на 8-й день. Ничто не могло отсрочить этой операции, кроме болезни ребенка. Существовала караимская особенность обрезания: газзан не только срезал крайнюю плоть, но и отслаивал ногтями ее оставшуюся часть; понятно, что это причиняло новорожденному дополнительные страдания [30, с. 3–4, 57].

Наречение имени новорожденному мальчику происходило в день обрезания; девочке – в первую субботу после рождения. Давались имена умерших или еще живых родственников (старшего поколения); не только ветхозаветные, но и мусульманские. В XIX–XX вв. караимы в России часто получали имена, в которых не было заметно ветхозаветное происхождение. Прак-

тиковалось и изменение ветхозаветного имени на звучное и более привычное некараимскому окружению.

На протяжении многих столетий длительными, жесткими и мелочными были ограничения, налагаемые на женщину в известные дни ее жизни. Даже косвенное соприкосновение ее в это время с пищей превращало последнюю, по вере караимов, в нечистую. При рождении мальчика период «нечистоты» определялся в сорок дней, при рождении девочки – в восемьдесят. Большую часть времени в этом случае роженице лишь запрещалось прикасаться к предметам, считавшимся сакральными, и входить в кенасу – видимо, учитывались хозяйственные последствия более длительных запретов. К тому же караимские семьи, как правило, были многодетными. Так, среди всех малообразованных людей, среди рядовых караимов были широко распространены суеверия, амулеты; как считалось, они оберегали женщин-караимок от дурного глаза и злого духа. В этом, возможно, сказалось влияние ислама. До первой четверти XX в. у бедных караимов были популярны средства народной медицины.

Любовь к чистоте – заметная особенность всего караимского населения. Даже самые бедные поддерживали чистоту в доме и особенно – на кухне. В отличие от иудаистской традиции кенаса не была у караимов местом публичной деятельности. Правда, в ней обучали ивриту и основам вероучения; иногда в ней или в помещении того или иного общества устраивались лекции. Общение в основном строилось на всякого рода встречах, посещениях соседей, друзей и родственников. В праздничные дни это было обычным развлечением; карты были общим увлечением

как бедных, так и богатых. В начале XX в. в России, а начиная с 1930-х гг. в Египте караимские общины стали устраивать танцевальные вечера, на которых юноши могли встречаться с девушками. До этого встречи молодых караимов двух полов были невозможны без ведома и присмотра родителей.

Ряд особенностей отличал и караимский погребальный обряд. В Библии есть текст, запрещающий прикасаться к мертвому. Он поставил караимов в затруднительное положение: за услугами погребения они обращались долгое время в похоронные братства евреев, пока в 1839 г. в Галиче гахан не разрешил караимам самим хоронить своих покойников. Этот обычай установился и в других общинах караимов. В случае смерти караима об этом ставился в известность гахан, могильщик, гробовщик, а в дом умершего посылалась специальная группа от общины. Гроб оставался в доме покойного до времени похорон. Ночью в голове и в ногах усопшего ставились две большие свечи. Над телом читалось из книги Иова: «Господь дал, Господь взял, да будет имя Господне благословенно!» (Иов, 1:21). Читались также специальные молитвы (особые в честь усопшего гахана, покойного – молодого человека и т. д.). Часть из них слово в слово повторялась ближайшими родственниками. Тональность молитв подчеркивала, что Господь всегда прав, что бы Он ни делал, что каждый однажды встретит свою смерть. Когда гроб помещали на катафалк, читался, в частности, Псалом 90, а во время движения катафалка – Псалом 81. Слова «Ибо Ангелам Своим заповедает о тебе – охранять тебя на всех путях твоих» повторялись три раза. На кладбище гроб сопровождали все члены общины, причем мужчины шли впереди

гроба, а женщины – позади. У могилы также читались псалмы и молитвы. Гахан первый бросал камень или немного земли на гроб, опущенный в могилу. То же делали и другие участники церемонии, пока она не засыпалась. Над могилой читались особые молитвы; они имели специфику в зависимости от того, был покойный мужского или женского пола. После погребения, как минимум, следовало поминание – куском хлеба, сыра, яйцом; для приглашенных затем устраивались поминки. В Египте участники погребальной церемонии должны были после нее очищаться омовением.

Обычно траур длился месяц. Караимы Египта, следуя местным обычаям коренного населения, увеличили его продолжительность до сорока дней. В это время, понятно, носившие траур воздерживались от всяких развлечений, а также от половых сношений и употребления в пищу мяса. Дома читалась поминальная молитва над чашей вина; затем из нее пили родственники покойного. На седьмой день родственники в сопровождении гахана или его заместителя шли к могиле, чтобы прочесть особое благословение и поминальную молитву. По возвращении домой каждый из участников совершал ритуальное омовение. На седьмой день прекращалось чтение траурных молитв по покойнику; на тридцатый же день траура жизнь семьи возвращалась в обычное русло.

Памятники на кладбищах караимов были разной формы: «двурогие» и «безрогие», состоящие из двух плит: одна положена на ширину всей могилы, а другая поставлена на первую (той же ширины) вертикально. Были гробницы из трех плит – двух мраморных и одной из простого тесаного камня. Стави-

лись плоские надгробные камни, столпообразные, круглые и другой формы. В память покойников замуровывались рукописи и отрывки из священных книг. В Крыму, недалеко от Бахчисарая, в Иосафатовой долине сохранилось до наших дней несколько тысяч надгробных камней различных форм.

Интересно, что у караимов Египта был обычай посещать могилы родственников и друзей в определенные дни и проводить около них одну ночь. Для этого были предусмотрены минимальные удобства (маленькая кухня, санузел и пр.). Караимы Крыма, Галича, Луцка и Тракая не знали такой традиции; видимо, она связана с египетскими особенностями культа покойников.

6. Воспроизводство общин

Интерпретируя буквально библейский стих «И станут они одной плотью» (Бытие 2:24), Анан распространил закон инцеста так, что родные по браку приобрели статус кровных родственников. В итоге в «цепной теории кровосмешения» любой, даже отдаленный родственник, не мог жениться на своей отдаленной родственнице, потому что они теперь рассматривались как кровные родственники. Еще в 1910 г. первый национальный караимский съезд (в Евпатории) обсуждал вопросы: а) о допустимости браков со свояченицей после смерти жены; б) о допустимости браков двух братьев с двумя сестрами или браков брата и сестры одной семьи с сестрой и братом другой [30, с. 182]. Такайский и константинопольский гаханы, а также старшины каирского караимского общества в 1909 г. высказались за запрещение вариантов брака некровных родственников, указан-

ных выше. Такая практика, с одной стороны, осложняла заключение браков. Но, с другой стороны, она ограничивала риск кровосмешений и, соответственно, опасность появления наследственно больного и нежизнеспособного потомства, чаще появляющегося в брачных связях родственников. Напротив, многоженство, разрешенное еще Моисеем и практиковавшееся мусульманским окружением караимов, с течением времени становилось все более редким. Христианское влияние в XIX в. почти свело его на нет среди караимов России.

Хотя в течение нескольких столетий периодически возникали брачные связи между членами двух религиозных общин, караимской и раввинитской, со временем раввиниты запретили такие браки. Они ссылались главным образом на караимское возражение, касающееся их незаконности. В ответ на это решение караимы стали упрекать раввинитов в запрете межобщинных браков.

Среди норм караимского закона о браке фигурировали следующие:

- Лица, вступающие в брак, должны исповедовать одну и ту же караимскую религию.
- Они должны быть совершеннолетними в соответствии с возрастом, установленным существовавшими государственными законами.
- Для заключения брака необходимо обоюдное согласие лиц, в него вступающих.
- Чтобы брак мог считаться совершившимся, необходима совокупность следующих трех вещей: а) могоар (вено), который тем или другим путем вручается женихом невесте (а по закону

Моисея – отцу невесты) в виде предмета, представляющего какую-либо ценность (кольцо, браслет и т. п. Это составляет обручение); б) письменный брачный акт (шетар) по установленной форме, в который, кроме изложения прав и обязанностей супругов, вносится также и опись приносимого невестою из дома отца приданого; в) супружеское сожителство.

– Брак не допускался между лицами, состоящими в родстве [30, с. 3–4, 52–53]. В XIX в. Запрещение браков между отдаленными родственниками у крымских, литовских и галицких караимов ограничивалось лишь, как правило, степенью родства ближе пятого колена. В целом до XIX в. караимы обнаружили больше консерватизма, чем раввиниты. Это касается не только освоения европейской моды, но и профессиональной деятельности женщин: в то время как девушки из общин раввинитов XIX в. работали в разных сферах, интересы девушек-караимок долгое время были сосредоточены на замужестве. В отличие от первых, для караимских девушек было немыслимым участие в вечеринках с танцами, где были бы юноши.

Объявления помолвки обычно бывали в субботу или на праздник (особенно часто выбирался Пурим); в этот день обменивались кольцами. Нередко помолвка давала будущим супругам первую возможность познакомиться. В случае разрыва помолвки виновная сторона была обязана выплатить пострадавшей условленную компенсацию. Религиозная часть обряда бракосочетания состояла из чтения стихов Писания, относящихся к вопросам брака, из молитв и благословений жениху и невесте. Во время церемонии свадьбы в кенасе разворачивался свадебный

балдахин, под который и становились жених с невестою. Гахан встречал их песней: «Радуйся жених своей невесте, радуйся невеста своему жениху». Читались молитвы, рядовые прихожане повторяли их громким полусшепотом. При чтении одной из них гахан посыпал головы жениха и невесты пеплом и овсом (символы, соответственно, печали о разрушении Храма и плодородия). Во время церемонии один из родственников невесты покрывал головы новобрачных новым таллетом, а гахан благославлял носить его. Он же давал им – в ритуале, установившемся в Египте, – семь благословений, построенных на положениях библейских текстов, касающихся брака и семьи [79, р. 161–168]. Новобрачные при исполнении молитв отпивали по глотку вина из чаши, предложенной гаханом. Чтение молитв продолжалось, причем таллет то опускали на плечи пары, то вновь покрывали им головы жениха и невесты. Вступление в брачный союз не лишало невесты ее права на личную собственность.

Брачный контракт включал следующее обязательство: «Не по насилию, не по ошибке, не по заблуждению и не по принуждению, а чистосердечно, по сознательной решимости, по воле и желанию признаю перед Вами (старейшинами общины – *Авт.*) и да свидетельствуюсь Вами, что избрал я и обручил такую-то (имя), дочь такого-то (имя) девушку себе в супруги, в чистоте и святости, веню (залогом невесте – *Авт.*), записью и супружеской связью, по закону Моисея, человека Божьего, и святым и чистым постановлением Израиля, причем обязуюсь ее одевать, наряжать, уважать, содержать и питать, буду служить ей во всех свойственных ей нуждах, желаниях по мере сил моих и состояния» [30, с. 3–4, 84].

Будущий супруг брал на себя обязательства: «Не буду ее обижать или пренебрегать ею, не буду ей изменять и не лишу ее потребностей, одежды, супружеской связи, положенных в Законе; обращаться буду с ней справедливо, снисходительно и милостливо». В свою очередь невеста свидетельствовала, что она «чистосердечно пожелала быть супругой (такого-то), его подругой и союзницей, покорной, почитающей и уважающей, готовой заниматься в его доме всем тем, чем все дочери караимов занимаются в домах своих супругов, и находиться под его наблюдением, сосредоточивая на нем одно свое влечение» [30, с. 3–4, 84–85]. Характерно, что текст брачного контракта вручался невесте, «чтобы оно служило в ее руках доказательством ее прав перед всяким судилищем» [30, с. 3–4, 85]. Подписи жениха, невесты, десяти свидетелей (в том числе, и шаферов) скреплял газзан. После произнесения обязательств и подписания брачного контракта гахан с чашей вина в руке произносил благословение (на древнееврейском) вступающим в брак и опускал руки на их головы, надевал кольцо на палец невесты. Жених же произносил слова: «Беру тебя по закону», после чего брак считался совершившимся. Затем молодые муж и жена должны были поцеловать Тору, находившуюся на столе перед гаханом.

Среди других особенностей караимского бракосочетания отметим обычай заключать браки девственников (вступающих в брак впервые) по воскресеньям и вторникам; четверги и субботние вечера были оставлены для тех, кто вступал в новый брак после развода или вдовства. Предполагалось, что невеста, ранее не состоявшая в браке, – девственница. Обнаружив об-

ратное, муж был вправе расторгнуть брачный контракт и вернуть ее родной семье.

В субботний день недели бракосочетания в богослужении исполнялись – в честь важного события в жизни молодых и всей общины – некоторые места из «Песни песней» Соломона, где воспеваются «возлюбленный» и «возлюбленная».

В субботу интимная жизнь была запрещена и для новобрачных. В этот день к молодому мужу собирались его близкие друзья и проводили с ним всю ночь в приятельском общении [30, с. 3–4, 57].

Бракоразводный процесс у караимов мог состояться только в религиозном суде (у ортодоксальных иудеев мужу было достаточно написать жене отпускное письмо – Второзаконие, XXIV, 1). Истолкование этого места у караимов имело свои особенности. Основные правила, установившиеся в египетской караимской общине и впоследствии систематизированные, выглядели так:

- Брачный союз может быть расторгнут только путем развода.
- Караимы не признают иного развода, кроме решения законного суда.
- Иные формы развода не имеют значения.
- Развод имеет законный характер лишь в том случае, если с ним согласны обе стороны.
- Муж и жена имеют равное право прибегнуть к разводу, если считают его необходимым.
- В случае развода закон не должен применяться поспешно

; часто требуется определенное время для достижения примирения супругов.

– Развод не может осуществиться без согласия жены, за исключением тех случаев, когда муж имеет законное основание.

– Основание должно согласовываться как с законом, так и с обычаем.

– Если особенности мужа являются основанием для развода, даже и без его намерения, это не может быть законным основанием до тех пор, пока он не убедит жену согласиться на развод.

– Если развод законно имеет место (по усилиям одной из сторон), прекращение его – акт сочувствия и благородства этой стороны [79, р. 176].

Решение религиозного суда могло быть обжаловано в караимском религиозном совете – как первый, так и второй руководствовались не нормами цивилистики, а караимским кодексом, написанным на древнееврейском. Если обе стороны желали развода, суд предоставлял его автоматически. Жена, как и муж, могла обратиться за разводом; при этом суд рассматривал приводимые ею основания. Если они были состоятельны, развод предоставлялся, невзирая на протесты мужа. И обратно: если развода требовал муж, он должен был убедить суд в реальных приведенных для развода основаниях и их соответствии закону и обычаю; ссылки мужа на свои особенности не принимались во внимание. Развод объявлялся утвержденным для бывшей жены только через три месяца после процедуры; если же она была беременной – только после разрешения ее от бремени [79, р.177]. Уважительными основаниями для развода признавалось

бесплодие, хронические болезни, умственная неполноценность, такие физические дефекты, как слепота, немота, глухота и даже дурной запах изо рта [79, р. 177], также как непристойное и оскорбительное поведение, не говоря уже о супружеской неверности. Женщина могла также привести такие доводы, как вступление в супружество обманным способом (без ее согласия), неспособность супруга содержать ее достойным образом и несовместимость [79, р. 177–178]. Добровольное (эмиграция и пр.) или вынужденное (тюремное заключение) отсутствие сроком более чем на один год также являлись уважительными основаниями для расторжения брака. Каирские караимы старались не осложнять разведенной жене возможности повторного брака. Если это не была измена, в тексте записи о разводе могли не фигурировать причины, по которым развод был предоставлен ее бывшему мужу.

При расторжении брака муж или, в случае отказа мужа, караимский религиозный суд выдавал разведенной жене документ, который в ее руках должен служить доказательством ее свободы и ее права вступать в новый брак. Датой в этом документе ставился не год от сотворения мира, а год от разрушения Иерусалима и храма, как бы указывая на то, что дело идет о разрушении – о разрушении семьи [30, с. 3–4, 53]. В целом в среде караимов разводы были редки; гахан и религиозный суд, как правило, добивались примирения сторон. Систематизация караимских религиозно-правовых норм брака и развода была произведена в 1935 г. выдающимся богословом, поэтом и юристом Мурадом Фарагом [80].

Один из мотивов последователей Анана – апология бедности. Это свидетельствует не только о влиянии на них знаменитой ветхозаветной книги Иезекииля и, возможно, кумранской общины, но и об известном социальном адресе религиозной проповеди. Бедность как добровольно избранный образ жизни не была для них абстрактным идеалом, но одной из существенных черт общежития и синонимом набожности. Как считает С. Шишман, они следовали при этом 102 Псалму Ветхого завета – «молитве бедного» [101, р. 20–21].

Для них, замечает ученый, эта молитва – последний «остаток» старой традиции, упорно сохраняющийся среди всеобщего отступничества [101, р. 22].

Уравнительный и демократический моменты движения проявлялись и в крайностях. Последовательное исповедание и обет бедности вели к образованию группы настоящих аскетов, которые удалялись от мира, оставив все свое имущество. Но большинство последователей Анана не впало в эту крайность. Выполняя аскетические требования, они не отвергали мира и вели в нем скромный образ жизни, следуя совету своих наставников. Последние рекомендовали изучать закон и жить трудом своих рук. Их теологи клеймили жадность, богатство и роскошь.

Община, основанная Ананом в Иерусалиме, занималась благотворительностью: при ней за счет верующих жило более десяти престарелых, для которых было построено отдельное здание. По преданию, землю и строения общины купил еще Анан; документы сделки навечно закрепляли владение этим имуществом за молодой тогда церковью.

Традиции благотворительности, милосердия и попечения о престарелых передавались из поколения в поколение на протяжении двенадцати столетий и дошли до наших дней.

В общинах XIX–XX вв. были устав, религиозный совет, религиозный суд, свод внутренних религиозных законов, касса и казначей. Во главе общины стоял гахан. Источниками поступлений в общину были средства от: 1) ежемесячного взноса; 2) процентов от облигаций, закладных, недвижимости и других вложений; 3) доходов от кенасы; 4) сборов за выполнение таких религиозных обрядов, как обрезание, помолвка, брак, похороны; 5) поступлений от исполнения заказанных обрядов и молитв; 6) завещаний и пожертвований; 7) сборов от общинных лотерей; 8) иных источников поступления в бюджет общины.

Так строилась финансовая жизнь каирской общины. Сходную организацию имели караимские общины, разбросанные в разных районах земного шара. Благотворительные организации общин имели дома для престарелых, «Ассоциацию помощи больным», оказывали помощь бедным девушкам при их выходе замуж и даже распределяли горячую пищу и продукты среди нуждающихся соседей. Благотворительность и дисциплина содействовали устойчивости общин, их выживанию в инокультурной, инорелигиозной, а часто – и иноэтнической среде. Суровость общинной дисциплины, в противовес принципам учения Анана, не могла служить целям прозелитизма и привлекать в караимскую церковь сколько-нибудь широкое пополнение со стороны.

Надо признать, что привычка к суровому послушанию, выполнению предписаний без раздумий и рассуждений сыграла в

жизни караимов и свою позитивную роль, помогая им пережить превратности истории.

7. Тюрский контекст эволюции караимской религии

Прямые связи вероучения и церкви Анана с иудаизмом несомненны. Но эти связи развертывались на фоне взаимодействия реформированного иудаизма с тюркской средой, что определило своеобразие религии караимов. Крайние сторонники тюркских корней караимов отрицают длительное существование караимов с еврейскими общинами – за исключением периода жизни Анана и его ближайших последователей. Но тогда остается непонятным постоянный интерес к жизни караимов со стороны еврейских путешественников и историков, растянувшаяся на многие столетия полемика с ними еврейских талмудистов и философов, видоизменение самой доктрины иудаизма под влиянием эволюции ананитской религии в караимской среде. Вплоть до XIV–XV вв. иудейских традиционалистов преследуют опасения, что реформационный порыв, начатый Ананом, может возобновиться. Тщательные профилактические меры, принятые талмудистами против второй, возможной, волны иудейской реформации, дают основания полагать, что связи караимов-евреев (то есть прямых последователей Анана в иудейской среде), караимов-тюрок и ортодоксальных иудеев носили многосторонний характер, развертывались в общей (или, по крайней мере, близкой) среде культурно-религиозных ценностей и интересов. Невозможность построения «чисто» тюркской версии происхождения и ранней истории караимского народа побуждала исследователей искать компромиссы. Один из них

представлен хазарской версией. По утверждению С. Шишмана, хазары пришли из Азии, как и многие другие воинственные народы; они принадлежали к тюркской ветви алтайской группы [101, p. 25].

В работе А. Кёстлера «Тринадцатое колено. Хазарская империя и ее наследие» утверждается, что хазары, во-первых, приняли иудаизм для маневрирования между христианским и мусульманским мирами и, во-вторых, являются прямыми предками караимов-тюрков. Соответственно, с гибелью хазарского каганата в X в. их потомки с неизбежностью должны были оказаться на периферии территории этого – некогда огромного государства и перейти к замкнутому существованию. Попутно они трансформировали и свою первоначально ортодоксальную иудейскую веру, которая приняла форму караимского вероисповедания [88]. Данной версии противоречат исторические свидетельства о монголоидном этническом типе хазар [25, с. 107–108, 44, 20].

Правда, еще во второй половине XIX в. западноевропейские востоковеды обосновывают общность происхождения тюркских и угрофинских народов, тюрков и монголов, тюрков и манчжур. М. И. Артамонов три десятилетия назад относил хазар и болгар к уграм, смешанным с хуннами, а не к тюркам, появившимся в Европе в VI в. Одним из звеньев в аргументации этой теории были как раз хазары. Но если допустить, что среди хазар доминировали группы монголоидного типа, то «отца» караимов, следуя анекдоту о результатах генетического установления отцовства, «нужно искать в другом месте». Антропологический тип караимов исключает монголоидные признаки.

Приходится учитывать, что караимский язык относится к кыпчакской группе тюркских языков. В интересной книге В. П. Алексеева караимы характеризуются как исторический парадокс – сочетание тюркского языка и иудаистского вероисповедания. Отмечая тюркоязычность хазар, исповедовавших иудаизм, исследователь сближает хазарский язык с караимским. Приведя сравнительные данные палеантропологического анализа могильников, он сделал вывод: караимы связаны с хазарами прямой и непосредственной генетической преемственностью. Они происходят от хазар, а не от древних иудеев, с которыми этнически не имеют ничего общего. Но переселившиеся в эпоху позднего средневековья в Крым их предки вступали в браки с местным населением. Монголоидная примесь при этом растворилась, и они приобрели некоторые новые черты, по которым современные караимы и отличаются от хазар [1, с. 288; 2, с. 33–37].

Возражая против этого тезиса, Л. Н. Гумилев отмечал: «Хотя гипотеза о тюркоязычии хазар существует, но язык их сопоставляется с чувашским, а не с кыпчакским, как у караимов. На основании лингвистики общий генезис хазар и караимов исключен» [19, с. 112]. По его мнению, караимы – смешанная популяция, отделенная от отцовской и материнской социальными перегородками. «А противопоставив себя тем и другим, эта популяционная общность выкристаллизовалась в этническую» [19, с. 112].

Согласно Л. Н. Гумилеву, караимы – это религиозно-этнические маргиналы, оказавшиеся вне могущественных общин Хазарии – иудейской и собственно хазарской. Ими были

прежде всего незаконнорожденные, то есть дети, родителям которых по религиозным законам было запрещено вступать в брак друг с другом. Чтобы выжить, они должны были сплотиться, а сплотившись, образовали особый этнос. Качества степного воина могли выкристаллизоваться у мужчин этого типа в повседневном самоутверждении на фоне тех, кто имел социальные привилегии от рождения. Напрашивается аналогия с корпусом янычар в турецкой армии: он комплектовался, как известно, из детей, взятых из семей христиан в раннем возрасте, воспитанных в духе фанатичной преданности исламу и султану. Цепью непрерывных испытаний на военно-государственной службе они добивались до высших постов. Разумеется, единицы... Действительно, откуда взяться кочевничьей доблести караимов, если она не составляла отличительный признак типичных представителей как хазарской, так и сосуществовавшей с ней (и даже господствовавшей в Хазарии) иудейской общины?

Возникают и другие вопросы: как могли кочевники (далекие предки караимов) познакомиться с иудаизмом? И в каких его разновидностях?

Для ответа на них придется обратиться к некоторым событиям в еврейской диаспоре и за ее пределами в VI–VIII вв. Во-первых, поддержка частью евреев движения Мадзака в VI в. и поражение его в 529 г. Часть евреев-мадзакитов бежала на Кавказ. Они очутились на широкой равнине между Терекон и Сулаком, занимались скотоводством, избегали конфликтов с соседями и не следовали жестко традициям предков. Но делали обрезание мальчикам и праздновали субботу – отмечает А. Я. Гаркави [12, с. 17]. В дальнейшем П. К. Коковцев считал их ев-

реями колена Симонова, забывшими веру предков [34, с. 25]. Результатом была очередная дифференциация внутри иудаистских общин. Верхушка их искала соглашения с победителями; впоследствии наиболее непримиримые из евреев примкнули к мусульманам-шиитам. Общим результатом, спустя более чем столетие, стало движение наиболее предприимчивых выходцев из старых еврейских общин на периферию расширявшегося халифата. Там существовали большие возможности купеческой деятельности. В пограничных районах государственных объединений, отличавшихся нестабильностью обстановки, были благоприятные условия для работорговли. Пришельцам в Хазарию, обладавшим налаженными международными связями и отличавшимся, как правило, коммерческим чутьем, заниматься продажей пленников, обращенных в рабов, было сподручнее, чем самим степнякам, озабоченным воинским делом.

Дня древнейших верований степняков, связавших свою судьбу с Хазарией, был характерен религиозный дуализм. Это же типично для древних верований караимов, где представлен «хороший бог» – Улуг-ата («Великий отец») и злое божество Каргалы-ата («Отец – проклинатель»).

Улуг-ата приносит людям мир, добро, покой, всякое хозяйственное и бытовое благополучие. Каргалы-ата приносит бедствия, несчастья, болезни (морозную язву), хозяйственные и бытовые неурядицы. До конца XIX в. у караимов был обычай пугать его именем непослушных детей. Во время осеннего поста, распространявшегося и на детей, в кладовую, где хранились продукты, ставилось чучело, на которое надевали шубу шерстью вверх. Чучело называли Каргалы-ата – его и должны были

встретить дети, пытавшиеся нарушить пост, если они хотели забраться «в кладовую». Улуг-ата получил отражение в караимском народном календаре (Улуг-ата Санавы) с его тюркскими названиями месяцев.

До последнего времени у караимов сохранялось почитание священных дубов, растущих на самом старом кладбище около Чуфут-Кале, называемой Иосафатовой Долиной или же Балта тиймез (то есть «топор не прикасается»). Еще во второй половине XIX в. к этим дубам во время засухи шло во главе религиозной процессии караимское духовенство с Пятикнижием в руках (в богатой оправе) и молилось о ниспослании дождя.

Культ Тенгри также отразил древние верования тюркских предков караимов. Представление о нем можно почерпнуть из рассказа о миссии епископа Исраила в 80-х гг. УП в. к язычникам-савирам [25, с. 198]. Хотя они поклонялись огню и воде, богам путей, луне, «творениям, которые в глазах их казались удивительными», наиболее почитаемым был Тенгри-хан – «чудовищный громадный герой», бог неба и света. Ему посвящали деревья (дубы), строили капища, приносили в жертву животных, «кровью которых поливали вокруг священных деревьев, а голову и кожу вешали на сучья». Золотые (солнечные) амулеты Тенгри-хана были распространены по всему каганату [44, с. 33–34]. Наряду с этим были и праздники, заимствованные от шаманизма. Предметами поклонения служили: ящерица (геккон) – символ вечно живого обновляющегося существа; петух, держащий в вытянутом клюве зубчатое колесико (солнце); змея, сова, дерево, волк, лошадь, а также боевое оружие – щит и рогатина. Все это достаточно хорошо знакомо исследователям ре-

лигий кочевых племен, сохранявших основные черты родового уклада.

Политеистические верования были свойственны племенам, упоминаемым в Ветхом завете до тех пор, пока среди них не утвердился монотеизм. Если бы предками караимов были исключительно или преимущественно евреи, то маловероятно, что они вновь впали бы в политеизм, резко отличающийся по формам от описанного в Библии. Что же касается политеистов-степняков, то есть неевреев, для них иудаистский монотеизм мог выступить как учение, имеющее заметные преимущества. Религиозный дуализм и многообразие верований не способствовали духовной консолидации степняков. И не только их, но и хазарского государства. Но христианизация Хазарии в перспективе могла привести к подчинению ее могущественной Византийской империей. Молодой ислам не был в VII веке слишком авторитетным учением для хазарских правителей. Тем более что с 640 г. арабы грабили Закавказье, с 654 г. воевали с хазарами. Принять ислам означало бы добровольно сдать страну. Систематически имея дело с тремя соседствовавшими с ними монотеистическими религиями, хазарские руководители обратились к иудаизму.

Однако в иудаизме законными членами общины могли быть лишь те, кто родился от матери-еврейки. Соответственно, дети отцов-евреев выталкивались из общины, их третировали как бастардов. В социально-психологической жизни Хазарии должно было нарастать давление маргиналов, искавших компромисса с влиятельной общиной. Тем более что они были связаны прямыми кровными узами, пусть и не при-

знававшимися ею законными. Видимо, одним из таких маргиналов был военачальник, носивший тюркское имя Булан (олень, газель, лось) [20, с. 163]. В 730 г. он принял иудаизм [102, р. 68–73; 103]. При этом, видимо, учитывая полиэтничный и поликультурный характер населения своего государства, правители Хазарии объявили свободу вероисповедания. Об этом рассказывает в своем письме двенадцатый каган Иосиф (IX) [34, с. 76].

В его послании несколько логических узловых пунктов. Во-первых, перемена религии внушена Булану свыше. Во-вторых, выбору Буланом иудейской предшествовало сравнение с другими религиями при участии богословов разных конфессий. В-третьих, Булан вызывает одного мудреца из Израиля. Если первые два пункта традиционны для религиозной литературы, касавшейся подобных вопросов, то третий нуждается в уточнении, Булан вызывает мудреца из Израиля. Значит, равных последнему либо не было в Хазарии, либо он им не доверял. Но евреи в Хазарии в это время были в довольно большом числе, учитывая размах торговых связей. Маловероятно, что они не объединились в общине, не имели своих религиозных авторитетов. Приглашение мудреца из Израиля означало, видимо: а) недоверие, проявленное Буланом по отношению к руководителям местной иудейской общины или общин и б) желание заручиться поддержкой авторитета из земли обетованной. Но еврей-ортодоксы не стремились к прозелитизму. Последний отличал иудейские сектантские движения; об этом свидетельствует и вся история христианства. Приехавший еврейский мудрец объяснил Булану Тору. Это могло означать, что иудей-

традиционалист открыл ему лишь то, что было можно открыть человеку, не принадлежащему к общине. Если учение Торы общедоступно (надо лишь знать древнееврейский либо иметь адекватные переводы), то Талмуд имели право изучать только раввины и теологи. Хотя для известного военачальника и могли сделать исключение, но не сделали его. Возможно, потому что не доверяли самому Булану: смущало его тюркское происхождение, а может быть, и образ жизни. Но не исключается и приезд мудреца – антиталмудиста. Это не мог быть последователь Анана (до выступления того с реформой должно было пройти как минимум тридцать семь – тридцать восемь лет). Но это мог быть представитель одной из сектантских иудейских общин. Тогда разъяснение им Торы Булану приобретает характер обращения к первоисточкам иудаизма и демонстрации оппозиционного отношения к иудеям-талмудистам.

Остается ответить на вопрос: в талмудической или в сектантской, предреформаторской разновидности принял Булан иудаизм? Хотя при этом он взял имя Сабриая, это мало что меняло для него. Если бы он попытался объявить себя иудаистом-традиционалистом, община отвергла бы его как новообращенного (они считались «проказой Израиля» и находились под подозрением). Согласно преданию, Булана обратил в иудаизм Исаак Сангари.

Если иметь в виду политические расчеты и претензии, связанные с принятием ортодоксального иудаизма, то Булан не мог, как отмечает Л. Н. Гумилев, стать «князем изгнания», так как евреи не имели подчиненной им территории [20, с.135]. Словом, для него это был бы безысходный тупик, капитуляция

на условиях общины и, соответственно, утрата всех преимуществ, добытых в походах, набегах и боях. Можно ли вообразить, что способный военачальник добровольно связывает себя по рукам и ногам и сдается на милость раввинов, которые готовы пользоваться им только как марионеткой? Принятие же неортодоксальной формы иудаизма (какой, мы пока, по крайней мере, не знаем) давало Булану большие возможности диалога с влиятельной общиной, чем те, которыми он располагал, оставаясь язычником. В этом случае он имел бы круг ревностных сторонников неортодоксальных иудеев, мог бы пользоваться их связями за пределами и внутри каганата. С их помощью открывались перспективы диспутов с раввинитами и достижение определенных компромиссов по итогам этих состязаний. Его сторонниками становились иудейские маргиналы, отцы которых были евреями. Поскольку материнское, то есть преимущественно степняковое влияние на их духовный облик доминировало (устойчивое положение в обществе им обеспечивали родовые связи матери, а не отца), к услугам Булана была подрастающая когорта людей, которым было мало что терять в иудейской общине. Тем ревностнее они отдавались военным занятиям, обещая стать неустрашимыми воинами.

Преобладание в Хазарии подобных политических расчетов в отношениях с религией аргументируется и фактом принятия каганом мусульманства в 737 г. (после разгрома его армии арабами и окружения ими ставки хазарского правителя) [44, с. 41]. Исламизации Хазарии при этом не произошло. Но умонастроения хазарской элиты сдвинулись в сторону приемлемости для нее монотеизма, соблюдения пищевых запретов, отказа от упо-

требления вина и т. д. На этом фоне последователи Анана после 767–768 гг. вполне могли получить в Хазарии благоприятные условия для своей миссии: их слушатели были знакомы в течение жизни одного поколения с разными вероучениями, подготовлены к идее их сочетания и сосуществования. Поскольку учение Анана не имело большого успеха среди евреев, логично предположить, что его ученики старались найти себе последователей вне еврейского народа. Затем произошел переворот, осуществленный влиятельными членами иудаистской общины: государственной религией стал ортодоксальный иудаизм. Как сообщают источники, «владелец Константинополя во время Харуна ар-Рашида (786–809) изгнал из своих владений всех живущих там евреев, которые вследствие этого отправились в страну хазар, где они нашли людей разумных, но погруженных в заблуждение; посему евреи предложили им свою религию, которую хазары нашли лучшей, чем их прежняя и приняли ее» [77, р. 380; 34, с. 80–97].

Здесь примечательно несколько моментов. В какое заблуждение были погружены «люди разумные», которых встретили в Хазарии евреи, изгнанные из Константинополя? Л. Н. Гумилев считает, что они были язычниками. Но поскольку введение государственной религии касалось прежде всего верхов общества, уже переживших обращение и в иудаизм, и в мусульманство, можно ожидать, что пришельцы восприняли как заблуждение эти две религии. Если существовавший в стране иудаизм сочли заблуждением, значит, он был неталмудистским, неортодоксальным. Возможно, среди его последователей были и сторонники Анана, борьба с которыми велась и в других частях диас-

поры. Использование государственной власти позволяло нанести сокрушительное поражение не только ананитам, но и другим не ортодоксальным течениям, которыми столь богата история евреев первого тысячелетия от Рождества Христова.

Переворот (вместе с утверждением раввинитского иудаизма) мог только обострить и усугубить положение этнических и религиозных маргиналов, полукровно и духовно-исторически связанных с иудаизмом. Их отток на периферию Хазарии с неизбежностью усилился.

Подведем итоги. Генетически караимы в Хазарии могли быть связаны с евреями в той пропорции, в которой евреи женились на нееврейках и как следствие – давали жизнь сыновьям-маргиналам. Этническая самоидентификация последних, равно как и предоставление им общественной защиты осуществлялись в этих случаях преимущественно по образцам, противостоявшим стандартам и нормам иудаистских общин. Маргиналы не могли не стремиться к самореабилитации и самоутверждению: воинская доблесть и удача предоставляли в этом отношении наиболее быстрые возможности. Отсюда сближение их со степняковой, наиболее подвижной и боевой частью хазарского населения, то есть с его тюркскими элементами. Среди последних были представлены племена, носившие имя караитов, или кераитов. Маргиналы – отверженные иудейских общин (не только по крови, но и по воспитанию) несли в тюркскую среду разнообразные веяния реформированного иудаизма, включая учение Анана. По ряду причин они не могли быть ортодоксальными иудеями. Их миссионерская деятельность среди степняков добавила к родоплеменным узам, связы-

вавшим кочевников, интегративный компонент, содержащийся в монотеистической религии, произошедшей из иудаистского источника. Здесь иудаистские диссиденты (ананиты и караимы) находили тем более благоприятную почву, чем менее культурно было население степных кочевий, куда приходили мудрецы, отвергнутые иудаистскими общинами. Здесь они брали духовный реванш, встречая доверчивую аудиторию и отсутствие серьезных богословско-религиозных возражений. Эффект их миссии был тем более значителен, чем чаще миссионеры могли сочетать религиозную проповедь с навыками конно-воинского дела. Острая борьба талмудистов с инакомыслием питала приток все новых и новых непризнанных пророков, учителей и проповедников. От их готовности быть со степняками, разделить жизнь и судьбу кочевников зависело дело их жизни. И, вероятно, многие из них были способны совершить этот жертвенно-религиозный подвиг, изменяя привычный ритм и образ жизни отцов, но обретая надежду иметь преданных учеников, последователей и сторонников.

После расцвета, продолжавшегося несколько столетий, Хазария пришла в упадок. Как этническая группа и хранители имени хазары давали о себе знать по крайней мере до XIV столетия. Они часто упоминались в народной караимской поэзии. Эпитет «хазар» добавляется к словам, обозначающим предметы повседневной жизни. Среди караимских обычаев некоторые должны быть отнесены к влиянию хазарских традиций: так, хазары спешивались, проезжая мимо царских могил; тот же самый обычай в нашем столетии можно было наблюдать у караимов в Чуфут-Кале, когда они направлялись к древнему караим-

скому кладбищу. В. А. Гордлевский, изучая перевод Библии на караимский язык, нашел в его тексте корни и формы, которые, кажется, заставляют думать об обширных территориях, находившихся под хазарами, а также следы эпохи, предшествовавшей появлению ислама на этих территориях [16, с. 91].

После упадка могущества хазар в X в. контроль над этой частью Европы переходит к родственному им народу – куманам или команам (половцам). Даже после поражения от монголов они остаются устрашающей силой и нередко вмешиваются в дела Центральной Европы.

Хазарский этап истории караимов не исключает представлений об их культурном и кровнородственном взаимодействии с половцами-куманами. Ошибочно, на наш взгляд, утверждение, что караимы пришли в Крым вместе с татарами. Тогда придется отрицать наличие в Крыму дотатарских караимских памятников (на кладбищах Чуфут-Кале и Мангупа).

В пользу половецкого (куманского) этапа истории караимов говорит ряд лингвистических и фольклорных материалов. Так, путешественник – еврей рабби Петахия, пересекавший около 1180 г. владения Киевского княжества и районы, где господствовали куманы (половцы), писал, что не встретил там своих единоверцев, но утверждал вместе с тем, что среди степняков были последователи караизма. Объективность Петахии несомненна; он говорит, что не встретил ни одного еврея за время своего путешествия в этих местах, но зато встречал много «минаев», то есть людей, не исповедующих раввинизм [101, р. 28]. Это могли быть как остатки хазар, так и половцы (куманы) – последователи неортодоксального иудаизма или те и другие.

Одним из важных источников изучения половцев является Кумайский кодекс – рукопись, большей частью составленная из христианских текстов. Католические монахи (а половцев часто посещали христианские миссии, особенно францисканские и доминиканские) около 1300 г. записали отдельные половецкие слова, фразы, названия месяцев, тексты Евангелия на куманском. Кроме того, эта книга содержит куманско-латинский словарь и произведения фольклора. Сравнивая эти лексические материалы с переводом Библии на старокараимский язык (относящимся к XI в.) и с разговорным языком польско-литовских караимов (сохранившим более архаичные структуры, чем язык караимов крымских), ученые пришли к выводу, что караимский язык близок куманскому. Более того, ряд мест Кодекса был прочитан благодаря старокараимскому языку, ранее и более обстоятельно исследованному филологами. В современных еврейских справочных изданиях отмечается, что «караимский язык» «является типичным еврейским языком фузиционного характера. В нем представлен значительный ивритский компонент, но в отличие от других еврейских языков мало слов из арамейского языка. Как и идиш, он подвергся сильнейшему славянскому влиянию (русского языка в Крыму, польского и украинского на Украине, польского и белорусского в Литве).

В диалектах караимского языка есть заимствования из арийского и персидского, греческого, итальянского, литовского языка и идиш» [29, с. 90]. Кроме того, в нем допускается присутствие компонентов языка печенегов, которые как отдельный народ просуществовали исторически весьма короткое время и слились с куманами (половцами). К какой группе языков при-

надлежит караимский генетически? Ряд исследователей (С. М. Шапшал, Н. Березин, В. В. Бартольд, А. Е. Крымский, А. Н. Самойлович, Т. Ф. Дзбиц, А. Зайончковский и др.) относят хазарский язык к тюркским; по их мнению, известные нам хазарские слова присутствуют в тюркской лексике и частично – в караимской. Отмечается сходство с караимским языка аланов и черкесов. Совокупность собранных филологами материалов и языковых параллелей позволила охарактеризовать караимский язык как один из тюркских языков северо-западной (кыпчакской) группы. Считается, что он наиболее близок к армяно-кыпчакскому, половецкому, карачаево-балкарскому, кумыкскому и крымско-татарскому языкам. Близость караимского к названным тюркским языкам объяснима не только его генетическими корнями, но и общим ареалом сосуществования перечисленных народов и тесной переплетенностью их судеб с историей караимского народа, устойчивым и разносторонним общением их между собой на протяжении многих столетий [104–107]. Понятно, что принятие религии Анана и его последователей, философско-богословские дискуссии между ортодоксальными иудеями и караимами, развертывавшиеся на протяжении столетий, многовековое сосуществование иудейских и караимских общин в ряде районов и неизбежное развитие отношений между ними – все это создавало устойчивую основу для присутствия еврейского языкового компонента. Являясь живым языком народа, соприкасавшегося как этнически, так и религиозно с еврейским, он должен был преломить – и преломил – некоторые черты древнееврейского. Вместе с тем тюркский субстрат караимского языка принял несколько слоев разнородных

заимствований, придавших ему большое своеобразие и вызывающих интерес лингвистов.

Монгольское нашествие XIII в. уничтожило могущество куманов (половцев) и вызвало в Европе потрясения, имевшие политические, культурные и религиозные последствия. Пострадали и караимы: их миссионерская активность резко сокращается. Правда, нашествие не смогло уничтожить их культуры. Имея общие обычаи и веру, они выжили в нескольких местах; хотя с течением времени ряд их центров прекратил свое существование, два дожили до наших дней и на территории бывшего СССР: в Крыму и на северо-западе, в Литве и на Украине.

8. Специфика культурно-религиозной самоидентификации

Этнические корни и религиозные особенности караимов вынуждают задать вопрос: почему это движение не сформировало устойчивые этноязыковые культурные группы во всех тех регионах, куда судьба забрасывала последователей Анана? Почему множество культурных центров, связанных с жизнью этого движения и его церковно-религиозной практикой, не создало устойчивой сети взаимных притяжений, формирующих единый народ?

Приходится учитывать ряд факторов. Во-первых, относительную малочисленность последователей караизма на фоне доминировавших этнорелигиозных образований. Риск раствориться был велик; противоположный путь – церковно-общинной замкнутости – закрывал возможности полноправных отношений с доминировавшими культурами. Во-вторых, духовное доминирование раввинитов среди еврейских общин за-

блокировало основное направление расширения популярности религии караимов.

В целом, однако, можно согласиться с утверждением современного исследователя Р. Френда, что отношения между караимами и раввинитами в мусульманском мире были лучше, чем они стали затем в христианских странах. Он объясняет это следующими причинами:

– Мусульманское окружение в отличие от христианского не имело оснований ставить вопрос об ответственности за распятие Христа и тем более мстить за него.

– Обе общины были достаточно богаты, чтобы не спорить по вопросам налогов и быть финансово независимыми друг от друга.

– Вследствие этого не были задеты чувство достоинства и стереотипы друг друга [81, р. 52].

В христианских же странах, если их правители вникали в существо различий между двумя религиями, караимы получали тактические преимущества: в дело пускался традиционный для христианских антисемитов вопрос об участии евреев в убийстве Богочеловека. Впрочем, преимущества сохранялись, пока антисемитский порыв оставался под государственным контролем. Когда же антисемитизм был основой консолидации одной из политических сил, различия между караизмом и ортодоксальным иудаизмом отступали на второй план. В 1495 г. по указу великого князя Александра и, без сомнения, с одобрения костела их высылали из Литвы вместе с евреями-раввинитами. Украинское повстанческое движение в 1648 г. под руководством Б. Хмельницкого не делало разницы между ортодоксальными

иудеями и караимами, убивая тех и других без разбору как соучастников налоговых поборов в пользу польского правительства. Позже также поступали и повстанцы И. Гонты (1768 г.).

Поэтому третьим фактором, создававшим дополнительные препятствия к этнонациональной консолидации караимов в ряде районов их проживания, следует назвать антисемитизм. Позиции средневековых антисемитов не отличались, понятно, ни особой дифференцированностью, ни тем более теоретической утонченностью. Антисемиты средневековья, получая от государства и церкви индульгенцию, либо уничтожали физически либо изгоняли (и это было тогда даром судьбы!) тех, кто имел прямое отношение к Торе и древнееврейскому языку. Караимы-маргиналы стояли в глазах средневекового антисемита слишком близко к ортодоксальным иудеям (евреям), чтобы избежать участи последних.

Но последствия гонений для ортодоксальных иудаистов и караимов – в историческом, разумеется, масштабе – были различными. Первые располагали многовековыми и испытанными международными связями, поддержкой единоверцев в любом месте, где жили талмудисты. Вторые, покидая обжитые места, тянулись также к своим единоверцам. При этом они нередко встречали недоверие, а то и враждебность своих братьев по несчастью – ортодоксальных иудеев. Из-за малочисленности караимов сильнее, чем раввинитов, задевал антисемитский настрой соседей-иноверцев. Правда, возникали и противоположные ситуации. Так, соперничество Византии с западным христианским миром, равно как и возраставшая от века к веку опасность консолидации мусульманских сил, обеспечили ка-

раимам относительно спокойные условия деятельности – у правителей страны были иные проблемы. Поскольку в странах христианской Европы нарастало давление на евреев и караимов (отождествлявшихся с евреями), оно стимулировало поиски путей выживания в условиях общей судьбы: раввиниты потянулись в Византию, где караимские авторитеты сочли нужным поддержать их на фоне общей беды, наступающей европейских евреев. В самой Византии в XV столетии нарастало сознание неумолимых перемен: турки укрепляли свои силы, пока не достигли решительного перевеса. После чего перешли в победоносное наступление, закончившееся крахом государства, пережившего Западную Римскую империю на целое тысячелетие. Значение этого события в XV в. для иудаистских и караимских общин было однозначным: возникла новая долговременная общественно-политическая реальность, с которой надо было освоиться, в которой предстояло жить. У новых – турецких – властителей было достаточно своих дел, чтобы разбираться в тонкостях двух вероучений. Различия в религиозных вопросах отступили на второй план. Вместе с тем объективно положение ортодоксальных иудеев и караимов продолжало оставаться различным. Все основные центры караимства (за исключением тех, что были в Литве и Польше) оказались под контролем Оттоманской империи. Ортодоксальные же иудеи сохранили множество общин за пределами территорий, подвластных туркам. Тем самым они демонстрировали туркам невозможность обеспечения над ними абсолютной власти, по крайней мере до полного завоевания Европы и тех земель Азии, куда не простиралась власть турецкого султана. Отсюда, по-видимому, проявления бытового

антисемитизма в турецкой империи (если он не был унаследован от предшественников турок). Во всяком случае, в судебных книгах Крымского ханства (вассала Турции) встречается такое свидетельство: «В месяце Шабань 1018 г. Банщик-караим Муса принес жалобу на банщика же Хусейна, который незаслуженно обидел его, назвав евреем. Показания Хусейна записаны и дело назначено к разбору» [64, с. 114]. Здесь примечательна не только типичная формула: «назвав евреем». Судебный следователь (говоря нашим языком) считал существенными различия между караимами и евреями... Более того, он считал дело заслуживающим юридического разбора. Вряд ли бы последний был назначен, если бы начальная судебная инстанция проявляла одинаковое безразличие к тем и к другим. Нет, она исходила из предпосылки, что, если истец Муса докажет несостоятельность обвинений его в еврействе, ответчик Хусейн должен понести наказание. Можно, конечно, вообразить, что ханские суды были настолько демократичны, что были готовы защищать интересы любых банщиков. А также столь просвещены, что по первому знаку пылали благородным негодованием против мелкого, по существу, проявления антисемитизма. Не стоит идеализировать ханских судей. Тем более примечательно, что они были готовы проводить четкую грань между караимами и ортодоксальными иудеями (то есть евреями). Спрашивается: ханский суд был готов слушать спор о вере? Выступать в роли арбитра двух типов религиозной казуистики? Все проще: караимы в Крымском ханстве имели права (или претендовали на права), отличавшие их от основной массы евреев. И представляется совершенно невероятным, что источник этих прав был в религиозной области.

Где же искать его? В антропологических отличиях? Но Крымское ханство, а тем более Османская империя включили большое число самых разных этносов. Так, по сведениям Эвлии Челеби, в 1666 г. в Крымском ханстве проживало 1 120 тыс. человек: татар – 1 800 тыс.; 20 тыс. – греки, караимы, армяне, евреи; 920 тыс. – украинцы – из них 120 тыс. женщин и 200 тыс. детей.

О «чистоте расы» ханы, как и турецкие султаны, заботились менее всего. Остаются две области: языково-культурная и государственно-политическая. Признание судебной инстанцией права караима быть самим собой могло, конечно, говорить о большей близости караимов к татарам. Косвенно это, казалось бы, подтверждает тюркскую версию происхождения этого народа. Видимо, непохожесть на евреев по языку и образу жизни дали основания считать обиду караима Мусы справедливой. Косвенно данное соображение подтверждается событиями нашего века.

С. М. Шапшал отмечал: «Когда турки по инициативе своего преобразователя – президента Кемаля Ататюрка приступили вслед за принятием латинского алфавита к очищению всего языка от невероятного наслоения иностранных слов – арабских и персидских, они начали искать для замены их чисто турецкие слова как среди народного говора жителей Малой Азии, так и у родственных им народов. Караимы находят удовлетворение в том, что при этом турки взяли от них 330 слов и ввели их в свой академический лексикон» [64, с. 21–22]. Тем не менее суд – тем более ханский – в XVII в. не был местом для лингвистических изысканий и сопоставления обрядов, обычаев, культур. Логично предположить, что принадлежность к караимской общине

говорила о статусе и репутации, защищать которые был готов суд – орган государства. А эти органы, как известно, защищают репутацию отдельного человека лишь тогда, когда нанесение ей ущерба имеет значительные общественно-государственные последствия.

Какие последствия такого рода могло иметь оскорбление банщика? Оскорбление репутации его цеха? Возможно. Банщики у крымских татар – и вообще в Турции – играли заметную роль. Но не в государстве. А если предположить, что в лице караима Мусы была оскорблена репутация воинского сословия? Репутация доверенных слуг государства в деле охраны каких-то важных частей города или городов? Репутация людей, приближенных к хану? А возможно, и к султану? Тогда понятно, что (говоря по-нашему) у судебного следователя были все основания назначить дело к разбору предосудительного поведения коллеги Мусы – банщика Хусейна. Как же сложилась эта особая репутация караимов в Крымском ханстве?

Поселения иудейской диаспоры существовали в Крыму, по-видимому, еще до реформы Анана. Они положили начало формированию особой этнической общности – крымских евреев (крымчаков). Есть и свидетельства о жизни в Крыму алтайских или сибирских тюрков. В частности, в 1891 г. было найдено интересное бронзовое изваяние высотой в 13 см [3, с. 144]. Статуэтка представляла собой шамана в момент ритуальной пляски и предназначалась для подвешивания. Мягкая островерхняя шапка напоминает головные уборы каменных изваяний из Алтая и Сибири. По мнению Н. В. Пятышевой, антропологический тип, одежда и прическа изваяния приближаются к племенам тунгу-

со-манчжурской группы. Типологически она сближает ее с гуннами или *сибирскими тюрками эпохи раннего средневековья* [3, с. 144] (выделено мною – *Авт.*). И. А. Баранов высказывает предположение, что обращение Булана «могло произойти в Крымском местечке Карасан находящемся на берегу моря в гористом месте, что полностью соответствует описанию местности у Гелеви» (Гелеви – *Авт.*) [3, с. 140].

Соперничество в Крыму Хазарского каганата и Византии определило «спорные зоны», неоднократно переходившие из-под контроля одного государства к другому. Последователи Анана из Хазарского каганата, вынужденные уходить от религиозно (и политически) неустойчивого центра на периферию его владений, нашли в Крыму не только идеальные условия для повседневной жизни, но и возможности сохранять свою веру, не принося особых жертв: достаточно было при смене религиозно-политической ориентации хазарской столицы отойти на соседние, византийские земли, где терпимость к неортодоксальному иудаизму была более высокой, чем среди ортодоксально иудаитских по вере – новых руководителей страны. В то же время риторика и обрядовая скрупулезность караимской церкви препятствовали растворению религиозного движения караизма в иудаизме и в исламе. Хотя в Крыму доминировало тюркское влияние на пришельцев, литературная, богословско-научная и филологическая традиция «высокой» культуры продолжала питаться из религиозных караимских источников. Там преимущественно задавали тон еврей-маргиналы, обратившиеся в караизм. Правда, среди ученых и законников встречались и греки, и выходцы из других народов.

В 1016 г. соединенные силы князя Мстислава Владимировича Тьмутараканского и византийского императора Василия II разбили в Крыму армию последнего хазарского кагана – Чулу и взяли его затем в плен. После гибели кананата бывшие хазарские владения в Крыму частично оставались в руках греков-херсонесцев, далее на восток и в горы – под контролем готов и аланов. Керченский полуостров (Пантикапея – Боспор) отошел под власть Тьмутараканского княжества, вытеснившего оттуда печенегов [52, с. 173–174]. В степной же части полуострова, от перешейка и далее через Солкат до Кафы (с 1030 г.), господствовали половцы (команы, кипчаки), которые занимали и прилегающие к Крыму нынешние южнорусские степи. Среди них, вероятно, были и остатки тюркского племени, что в начале III в. первым испытало на себе жестокость, силу и коварство молодой монгольской государственности, складывавшейся в это время под началом Чингиз-Хана.

После сокрушительного поражения, понесенного от монгольской конницы в битве при р. Калке, остаткам половцев (а с ними – религиозным и этническим караимам Причерноморья) надо было искать спасения. Было два ближайших пути: один – в Крым, где, как видим, половцы располагали определенной территорией; другой – на север и северо-запад Европы, куда пока не пришли монголы. По-видимому, уцелевшие степняки Причерноморья воспользовались обоими. Первый укрепил караимскую колонию в Крыму. Второй, вероятно, положил начало караимским поселениям на территориях, впоследствии ставших частью Литвы и Польши (районы Тракая, Галича, Луцка), либо усилил какие-то караимские поселения, уже имевшиеся в этих

местностях. Последнюю возможность можно лишь абстрактно предполагать; в нашем распоряжении нет даже косвенных факторов и доказательств в ее пользу. Лингвистические данные говорят с несомненностью лишь о команских (половецких) истоках языка караимов на территории Великого Княжества Литовского. В его составе они стали ценным воинским компонентом и были признаны как ремесленники. Но на этих территориях судьба не оставила им ни малейшей надежды даже на подобие собственной государственности. Прежде всего в силу малочисленности, отсутствия исторических корней, доминирующей инорелигиозной и инокультурной среды. Они были обречены на замкнутую жизнь в своих общинах и на верную службу литовским великим князьям и впоследствии – польским королям.

Сейчас трудно сказать, какие формы приняли отношения караимов (отступавших в Крым из Причерноморских степей вместе с половцами) с крымчаками и более ранними пришельцами в Крым из числа иудейских неортодоксов. Скорее всего надвигавшаяся монгольская угроза заставила и первых, и вторых, и третьих искать способы сосуществования и поддержки друг друга. Когда монгольское нашествие стало реальностью, те, кто сопротивлялся, погибли. Уцелевшие искали союза друг с другом. Это способствовало тесным отношениям анановского и тюркского компонентов караимского этноса. Первый был в значительной части еврейский. Изначально он был малочисленнее второго, тюркского. Последующее нарастание тюркского компонента создало предпосылки для его доминирования в антропологических особенностях караимов, в их быту и в повседневной культуре.

Караимы признали власть татаро-монголов. В 1237 г. семь родов, возглавляемых знатными беями-потомками Чингиз-Хана, отделяются от хана Батыея и перекочевывают в Крым [22, с. 58]. В Чуфут-Кале размещается татарский гарнизон; татары называют его Кьерк-Ор (сорок укреплений). Существуют его другие названия: Чуфт-Кале – «двойная крепость» и Чуфут-Кале – «еврейская крепость». Название Чуфут-Кале связано, по-видимому, во-первых, с воспоминанием о прямых последователях Анана и ранних караимах, среди которых евреи составляли значительный, если не преобладающий элемент; во-вторых, связано с убежищем, которое находили вместе с ними крымчаки и другие последователи ортодоксального иудаизма.

В-третьих, наверное, сказывалось и заблуждение окружавших их народов, не вникавших в религиозно-национальные детали формирования караимского самоуправления и его особых отношений с крымскими ханами.

«Караим – значит еврей» – этот вид умозаключения дошел из тех глубин времени до наших дней.

Все жители крепости делились на две родовые ветви и, соответственно, причислялись к двум тамгам, то есть к тюркским гербам: сенек и калкан (виды и щиты). Караимы изобразили их на мраморе, вделанном в стену над главными воротами Чуфут-Кале.

По поводу тюркских гербов (тамга) В. В. Григорьев поясняет: «У народов тюркского и монгольского племени каждое поколение имеет и имело искони свою особенную тамгу, которая употребляется всеми его родами, выжигается на лошадях и рогами скоте, изображается иногда на вещах и вообще служит

для принадлежащих к поколению лиц символом собственности, который налагается везде, где нужно его обозначить... Тамгу в значении герба стали изображать монгольские ханы и на своих монетах» [18, с. 65].

Самоуправление караимов в Крыму складывается после падения хазарского каганата.

В соответствии с традицией, светская и духовная власть над караимами объединялась, по-видимому, в одном лице – верховного гахана. С. М. Шапшал доказывает предположение, что «вначале управление в этом крошечном государстве как бы имело вид примитивной республики с выборными правителями, которые, по-видимому, вскоре укрепившись, окончательно передали власть своему потомству» [64, с. 77]. Трудно опровергнуть это соображение. Но еще труднее доказать. Несомненно, однако, что со временем татары пошли на признание известной автономии караимской общины.

Наконец в 1475 г. армия турецкого султана захватила владения генуэзцев и совместно с татарами двинулась на Мангуп, который и пал в декабре того же года. С этого времени до конца XVIII в. Крымское ханство превращается в вассала Турции и ее обязательного союзника в войнах [22, с. 48–49]. Поощряя устойчивую династию караимских правителей, татары имели надежную опору внутри полуострова.

Первая такая династия была из рода Хаджи Муса (Моисей), впоследствии называвшегося Узун («Длинный»). Ее родоначальник был паломником из Ч. Кале в Палестине, за что и получил почетную приставку к имени Хаджа [59, с. 5–6, 83]. В то же время власть верховного гахана ограничивалась лишь су-

дебно-правовой деятельностью. Административные вопросы и военные дела находились в руках отдельных светских начальников. Их титулы были: «сар», «бий», «ага», «челеби». «Сар» означал на иврите: начальник, князь, верховный глава и глава; начальник, командир – на персидском языке. На тюркском «бей (бий)» – князь знатной фамилии; «ага» – титул, означающий «господин». В различном написании этот титул мог выделять духовных, гражданских и военных лиц. Титул «челеби» в Крыму относился к высшему мусульманскому и караимскому духовенству [64, с. 291]. Среди караимов носители этих титулов представляли собой знать. Вначале она управляла народом самостоятельно, временами даже деспотически. Сохранились предания, согласно которым община или отдельные лица иногда жаловались на действия биев и аг верховному гахану. Это, по-видимому, было верным делом, когда в действиях князей имелось нарушение постановлений религии или обычаев, освященных веками. Духовный авторитет духовенства и особенно верховного гахана был настолько высок, что князья должны были считаться с этим. Опираясь на исследование В. В. Григорьева, С. М. Шапшал находит в этом как бы отдаленный отзвук унаследованного караимами от своих хазарских предков двоевластия» [64, с. 65]. С образованием Крымского ханства караимская знать (за исключением духовенства) перешла на положение чиновников и служащих крымского хана (а в определенных случаях – после завоевания Крыма турками в 1475 г. – и самого султана (падишаха). Караимское духовенство и знать сохраняли свои прерогативы только в пределах караимской общины и исключительно в вопросах, относившихся к сфере ре-

лигии и религиозного права. Во времена междоусобиц в Чуфут-Кале искали убежища ханы Крыма. Их защищали все те же караимы; здесь же они охраняли ханскую тюрьму. В ярлыках, пожалованных ханами караймам за их военную службу, то есть в частности за охрану крепости, последние были причислены к весьма почетному в ханстве сословию тарханов (военной аристократии), свободных от обычного суда, многих податей и повинностей. Они имели свободный доступ во дворец хана, заседали в Диване, ведали чеканкой монеты, сбором налогов и подлежали в случае необходимости особому суду. Ханские грамоты утверждают, что эти привилегии были впервые предоставлены первым крымским ханом Хаджой Гиреем (XII в.) и его наследниками за оборону крепости Чуфут-Кале. Они сохраняли свое значение до XVII в.

Административно-судебная и военная власть в крепости оставалась в руках караимов, которые пользовались свободой действий в самоуправлении. Профессор В. Д. Смирнов писал в свое время, комментируя статус караимов в Крымском ханстве: «Из ярлыков мы видим, что общество жителей Чуфут-Кале признавалось со стороны ханской власти *политической единицей*, которой предоставлены были всевозможные правовые льготы и гарантия внутренней бытовой независимости» [63, XVIII]. Э. Челеби, посетив Чуфут-Кале в 1665 г., был очень удивлен, найдя здесь одних только караимов. По его словам, здесь и в помине не было мусульман: комендант крепости (дидзар), состав гарнизона (кале нефервты), полиция (дидебан), караул у крепостных ворот – все сплошь состояло из караимов [63, с. 254]. Челеби был поражен, что в центре мусульманского госу-

дарства, в двух шагах от его столицы, могущественная крепость населена «неверными» и целиком находится в их власти. Если бы не существование тесных и доверительных отношений между ханами и караимскими тарханами, испытанных на верность и надежность столетиями, подобное положение можно было бы считать проявлением детской доверчивости ханов или их самоубийственной неосмотрительности. На деле не было ни того, ни другого. Просто служилая часть караимского населения не только интегрировалась в государственные и военные структуры, но и неоднократно (и самоотверженно) защищала их интересы, как свои собственные. К тому же она была дистанцирована от семейных и клановых междоусобиц Крымского ханства, обеспечивая тот необходимый резерв и прикрытие, которого ханы неоднократно лишались после измены своих прямых родичей и татарских сторонников. Следовательно, у ханов были веские основания давать караимам привилегии, участвуя в управлении ханством (были визирями), выполнение дипломатических поручений за его границами и др. Со стороны же караимов не было другого средства, кроме военной верности и чиновничьей лояльности. С нарушением первой и отказом от второй они неминуемо втягивались бы в перипетии кровавой и изматывающей борьбы, где татары в конечном счете оказались бы против них своей подавляющей численностью. Тогда их ждала долговременная осада татарами Чуфут-Кале и неизбежная капитуляция после истощения припасов. Затем последовало бы поголовное истребление. Как и монголы, татары не прощали измены.

Таким образом, отмечаемая во многих публикациях лояльность караимов по отношению к властям предрержащим, – не результат конформистского безразличия. Тем более – не следствие каких-то особых, генетически обусловленных предрасположенностей. Она (лояльность) – социально-психологическая квинтэссенция сложного исторического опыта и неизменной линии поведения, выработанной как его обобщение. За эту линию приходилось платить кровью и жизнями. Но раненые и убитые укрепляли общественный статус остающихся в живых, обеспечивали своей славой устойчивое воспроизводство этноса и превращение его в народ.

Мало-помалу государственный статус караимов в ханстве стал способствовать консолидации единоверцев и соплеменников, проживавших за пределами Чуфут-Кале. Это особенно часто проявлялось во время набегов неприятеля, а также при эпидемиях, периодически вспыхивавших в средневековом Крыму. При этом караимы несли потери не только ранеными, больными и умершими. В 1396 г. литовский князь Витовт, ведя войну с Золотой Ордой, вторгся в Крым и проник в окрестности Кафы. Он увел с собой в плен не только многих татар, в том числе и вельмож (около 10 тыс. семейств), но и около 500 караимских семейств [78, р. 309]. Последние, как известно, были поселены неподалеку от Вильно, в Тракае. Возможно, что там они встретили потомков своих соплеменников, спасавшихся от монголов в конце первой четверти VIII в. Мужчинам- пленникам поручили воинское дело, в том числе и охрану крепости Троки. Следует признать справедливым суждение С. Шишмана, что размещение караимов в Европе было последовательным процессом, а

не результатом внезапного перемещения. По Шишману, неверна легенда, согласно которой великий князь Литовский Витовт вначале часть их переселил из Крыма в Троки в 1386 г., а на следующий год – частично в Луцк и Галич. «Это тем более маловероятно, что в условиях, когда Литва и Польша делали первые шаги к объединению, князь Витовт не мог поселить караимов на польские земли (Галич и Луцк), которые ему не принадлежали в это время» [101, р. 154]. Несомненно, однако, что Витовт способствовал прибытию в Литву группы караимов. Она, по-видимому, присоединилась к собратьям, уже проживавшим в этом государстве. Витовт искал надежную опору в лице чужеземцев, преданных суверену и отличавшихся от местных жителей по языку, обычаям, религии. И нашел ее.

В 1410 г. караимская конница в составе литовских войск уже участвует в битве при Грюнвальде. А ведь со времени пленения 500 семейств Витовтом прошло лишь 13 лет – половина жизни одного поколения. Такого срока явно недостаточно для гарантии военной верности на поле битвы детей и старших братьев караимов, видевших в литовцах в первую очередь разорителей родных домов, осквернителей матерей и сестер, представителей прочих ужасов средневековой войны. Полагаться на генетическую верность караимов новым хозяевам нового для них государства было бы со стороны литовцев простым легкомыслием, если не допустить, что в литовских землях пленники встретили своих единоверцев и единоплеменников, но уже организованных в караимскую общину и военное сословие (по татарскому образцу). Тогда включение принудительно уведенных в Литву могло пойти менее болезненным путем, чем это обычно бывало

с пленными на чужой земле. И пригнанные в Литву за 13 лет могли «созреть» – под контролем своих уже укоренившихся здесь караимских наставников и руководителей – для службы на совесть новому правительству. Караимская конница при Грюнвальде не была наемным войском, а составной частью основных военных сил Литвы.

Реалии жизни обострили отношения каратов с раввинитами в Литве и Польше. Их конфликты в г. Троки (Тракай) начались с 1514 г., когда король Сигизмунд I назначил руководителем местной раввинитской общины Михеля Езофовича, предоставив ему всю полноту власти и над караимами. Караимы воспротивились деятельности этого доверенного лица короля; более того, они получили поддержку литовского наместника Гастольда. Впоследствии король Владислав IV в 1646 г. подтвердил грамоты великого князя Казимира Ягеллона (1441 г.), Александра (1492 г.), Сигизмунда I (1507 г.) об «особых правах евреев». Поскольку в них не содержалось упоминания о караимах, Владислав IV специально выделил привилегию «неприкосновенности» караимов для раввинитской общины. Евреям-раввинитам было запрещено нанимать и покупать у граждан Трок дома и вести торговлю в этом городе. В дальнейшем исключительное положение караимов в Троках было подтверждено грамотами Яна Казимира (1654 г.), Михаила (1670 г.), Иоанна III (1679 г.), Августа II (1701 г.). В 1714 г. было заключено соглашение между руководителями раввинитской и караимской общин, устранявшее поводы для вмешательства государства в межобщинные споры и предлагавшее механизм их взаимовыгодного разрешения. Нарушители предавались религиозному

суду – решения последнего были обязательны для членов двух общин. Это соглашение дважды подтверждалось сторонами (в 1719 и в 1760 гг.). Однако представители раввинитской общины в обход законодательства открыли шинки и торговлю в Троках; в 1774 г. последовало требование о выселении раввинитов из Троков.

В Средневековье караимы жили на территории Польши – во Львове, а позже – в Галиче. В 1475 г. местная караимская община, по-видимому, была выселена из Львова. В 1692 г. польский король Ян III Собесский переселяет караимов на льготных для них условиях в местечко Кукизово, близ Ярычева. При этом особо указывалось, что «с них не следует взимать никаких налогов, сборов и контрибуций, уплачиваемых евреями-раввинистами, а также их (караимов) ни под каким видом не следует привлекать к их (раввинитов) суду» [30, с. 1, 15]. Кукизовская община просуществовала до 60-х гг. XIX в., а затем ее молодое поколение переселилось в г. Галич и его окрестности. Помимо караимских гарнизонов ряда крепостей в литовской армии, был «караимский полк»⁸. В последний раз он упоминается в грамоте Яна Казимира (1654 г.). Другое караимское формирование было на службе князей Радзивиллов, семьи, влияние которой в Литве могло соперничать с властью короля. Среди военных руководителей-караимов в XVIII в. выделился Йльяз Караимович: во время восстания казаков он возглавил тех, кто остался верным польскому королю [35, с. 78].

⁸ Характеристика литовских и польских караимов в этой части раздела заимствована нами из публикаций С. Шишмана (*Авт.*).

В Литве и в Польше караимы обеспечивали охранно-фельдъегерскую службу, призванную охранять мосты и дороги, задерживать разбойников, доставлять важные государственные документы и т. д.

Как сообщает С. Шишман, в 1690 г. шведский ученый Густав Перингер писал о караимах: «Этот народ малочислен, потому что с детства участвует в войнах» [101, р. 218].

В документе, относящемся примерно к 1660 г., караимы восклицают: «Мы имеем, слава Богу, драгоценные грамоты, которые наши предки получили мечом и луком и после них — наши деды» [101, р. 219]. В награду за свою службу они получили земли и право на крепостных крестьян. Военная профессия и владение землей означали при феодализме принадлежность к благородному сословию. Другой привилегией благородных было право занимать посты в государственной администрации. Оно было также предоставлено польско-литовским караимам [101, р. 220]. Что касается караимов, принадлежавших к состоятельным горожанам, то они пользовались правами автономии, сформулированными в так называемом магдебургском законодательстве [6, с. 180–181]. Случалось, однако, что привилегии, которые польское государство предоставляло караимским общинам, становились достоянием и общины польских евреев. Следствием, понятно, были очередные конфликты [98, р. 44]. Примечательно, что в XVIII в. католические ордена вели миссионерскую работу среди литовских караимов и частично обратили их в свою веру [101, р. 53]. Потомки караимов, исповедующие католичество, до сих пор живут в Прибалтике и России.

Поскольку крымские карате занимались торговлей, используя благоприятное географическое положение полуострова, они не теряли контактов с братьями по вере. В условиях войн, бушевавших на территориях, отделявших одну общину от другой, это было, конечно, трудным делом. Тем не менее они посредничали при выкупе пленных, помогали деньгами своим соплеменникам в Литве (а затем – в Галиче и Луцке), оплачивая часть поборов польской фискальной службы. Беглецы из Литвы и Польши находили в Крыму благоприятные условия. Они, как правило, были более образованными, чем крымчане, занимали активные позиции в жизни общины, создавали ценные произведения. Близость Малой Азии облегчала их отношения с византийской общиной. Ряд писателей, работавших в Крыму, были родом из Константинополя, как, например, Аарон бен Иосиф, который в XIII в. в Старом Крыму составил текст караимской литургии. До последнего времени этот текст был в силе у всех общин [100, р. 52. 60,79].

За пределами Византии крымские общины караимов поддерживали отношения с общинами Ближнего Востока, Египта, Сирии, Ирака, Ирана. Из Ирана в Крым прибыли представители семьи Фирюзов – весьма образованной и известной с XIII в. в караимской литературе. В начале XV столетия из Ирана приехал Синан Челеби, выдающийся архитектор, занявший важный пост в ханстве. Поскольку к самому концу XV в. сходит со сцены род князей Узунов, караимскую общину в Крыму возглавил и восстановил ее деятельность Синан (Синан Бай Ходжа). Благодаря его заботам в Венеции в 1528 г. издан караимский молитвенник. Это была первая печатная караимская публикация.

Он правил караимами с 1500 по 1551 гг. После него власть переходит к его потомкам по прямой линии, известным под именами князей Челеби – Синани. В 1731 г. один из потомков Синани – Челеби основал на свои средства типографию в Кале, находившуюся в здании кенасы. В 1734 г. вышла первая книга на караимском языке, оказавшаяся первой печатной книгой не только в Крыму, но и вообще на юге нынешних Украины и России. При последнем бахчисарайском хане Шагин-Гирее начальник монетного двора караим Бенъямин Ага сыграл заметную роль в подготовке отречения хана от своих прав в пользу Екатерины II.

А чем же занимались рядовые члены общины? Помимо традиционного коневодства – необходимой мирной профессии воинов-конников, они постепенно перешли к животноводству (разводили коз, овец), к выделке кож, ремесленничеству и ювелирному делу (здесь также стимулом служило изготовление оружия и международные торговые связи). Постепенно осваивали возделывание виноградников, садов и огородов (вначале для внутренних потребностей, а с открытием российского рынка – для крупных поставок). Попутно выводили новые сорта, укреплявшие их репутацию искусных земледельцев. Войдя в Крым, караимы по этносу, степняки-кочевники перешли к оседлому образу жизни... Память о былом сохранилась в ежегодных летних выездах – на три-четыре месяца – в сады и поля, на пастбища, да в регулярном возвращении в Чуфут-Кале его жителей на закате дня отовсюду, где бы приближение вечера ни застало караима.

Итак, в период между XIII–XVI столетиями складывается, а затем укореняется новая этноисторическая общность – караимский народ. Он имеет свой язык, свою религиозную веру, отличающуюся от верований соседних народов и постоянно накладывающую особую печать на духовный облик ее последователей. У него своя территория проживания – то сужающаяся до размеров крепости Чуфут-Кале (в моменты победоносных набегов врагов), то расширяющаяся – в периоды военного затишья. Он структурирован по своим функциям в отдельном государстве – Крымском ханстве. У него в рамках этого государства – самоуправление на протяжении более чем пяти веков (до присоединения Крыма к России в 1787 г.). Его образ жизни вырабатывает особые социально-психологические черты, позволяющие отличать караима от татарина и еврея не только по внешности, но и по манере реакций на возникающие ситуации. В течение, по крайней мере, шести веков с середины XIV в. караимы были связаны с крымскими татарами общей территорией проживания, сотрудничеством в государственных делах (до присоединения Крыма к России), сходным языком, сходными национальными обрядами и традициями.

С. Шапшал отмечает, что в Турецком государственном музее, учрежденном в 1937 г. в Стамбуле, во Дворце Далма Бахче над Босфором, изображена на стене громадная карта, на которой нанесены цифрами пункты распространения турецких народностей и языков. Там под № 3 отмечены и литовско-польские караимы, как турки (своими поселениями), отошедшие в сторону Западной Европы [64, с. 22]. При всем сходстве с окружающим его татарским населением в решительные момен-

ты караимский народ проявляет безусловную лояльность по отношению не только к своим духовным руководителям, но и к ханскому правительству. Он отождествляет его интересы со своими собственными и осознает, что Крым – и его земля. Преданность этим ценностям он неоднократно проявляет в боевых делах⁹. Наличие родственных по вере общин в пределах вначале Византийской, затем Оттоманской империи, в Литве и Польше позволяет его духовным представителям осознавать особое место караимов в среде других народов и отстаивать его научными трудами, литературной полемикой, богословскими разработками, особым укладом религиозной жизни. Если не становиться на расистскую точку зрения, то есть выяснять, какое количество крови того или иного происхождения течет в жилах караимов, а пользоваться социокультурными доводами, то у крымских (а через их посредство – у литовских и польских караимов) есть все права считать себя особым, своеобразным, исторически неповторимым народом. К этому надо добавить устойчивые позиции, занятые его сынами в хозяйственно-экономической деятельности. В возникавших конкурентных коллизиях они неизменно сохраняли свое лицо в тех областях, где трудились и торговали. А это говорит об устойчивости и воспроизводимости общественных связей не только религиоз-

⁹ Как всякую ситуацию в истории, не следует идеализировать и взаимоотношения караимов и крымских ханов. Когда последним требовались какие-то дополнительные средства, лучшим путем их получения была инсинуация слухов, что следует срубить деревья в Иосафатовой долине, то есть покуситься на целостность этого святого места для караимского народа, для которого те деревья значили почти то же, что и неприкосновенность могил предков [64, с. 165].

ными и государственно-административными мерами, но и самим ходом экономической деятельности, образом жизни, ею обусловленной.

При рассмотрении формирования этого народа читатель заметил наличие у него как минимум двух этнических истоков – еврейского и тюркского. Является ли исключением подобная основа, состоящая из двух этносов? Нет. Примером может служить казачество Дона или Кубани. Да и в истории русского народа тюркский этнос сыграл не последнюю роль. И не только в антропологических чертах русских средней полосы, юга России, Поволжья и Сибири, но и в эволюции русского языка, бытовой культуры и психологического склада русского народа.

Изложенные сведения дают основания заключить: караимская вера определила консолидацию вначале еврейской этнической составляющей караимского народа, затем – тюркско-этнических составляющих. Совокупность исторических условий в Крыму обеспечила слияние этих компонентов и доминирование тюркского караимского начала у этого народа в Крыму, а впоследствии и за его пределами.

9. КАРАИМЫ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

9.1. Административный статус

В 1787 г., воспользовавшись ослаблением Турции в результате победоносных для России русско-турецких войн, Екатерина II присоединила Крым к своей империи. Для маленького караимского народа складывается непростая ситуация. С одной стороны, его, не спрашивая, включили в число подданных страны, где доминировало православие как государственная рели-

гия. С другой – крымский хан, которому они преданно служили около пяти столетий, с почестями удален с полуострова. Ему присвоен чин капитана гвардии (сама императрица в особых случаях надевала мундир полковника гвардии), назначена хорошая пенсия. Кому служить? Казначей хана и начальник его монетного двора Бенъямин Ага продолжает посылать своему суверену сумму налогов, собранных с караимов [100, р. 8, 103]. Но это – пассивная служба. Караимская знать выжидает, не теряя надежды быть более полезными своему традиционному повелителю. Через несколько лет пребывания в России бывшему хану разрешено покинуть империю и выехать в Турцию. За ним готовы следовать и его караимские слуги: они обращаются к турецкому правительству с просьбой принять народ. Султан и его приближенные считают караимов турками; турецкое правительство выделяет им земли в Иллирии (сегодняшняя Албания).

Но эмиграция не состоялась. Спрашивается, почему? Конечно, действовала инерция быта; с ходом столетий караимы обжили ряд районов Крыма, имели налаженные отношения с татарским населением. Было свое хозяйство, ремесла. Все это надо было бросать либо резко свертывать.

Турецкое правительство считало их своими... Но как встретит их местное население? Это был вопрос, тревоживший каждого караима, перед кем маячила перспектива переезда.

Еще до отказа хана от власти часть татар отправилась в Турцию. Татарская эмиграция из Крыма увеличилась, когда Россию покинул бывший хан. Возможно, среди татар была и какая-то часть караимов. Но большинство осталось в Крыму.

Когда караимы изъявили желание последовать за ханом, реакция Екатерины Великой была однозначной. Она сказала: «Как волка ни корми, его все в лес тянет». Затем, по преданию, императрица изменила свое мнение. Упомянутый выше Беньямин Ага, начальник монетного двора последнего крымского хана, попросил у нее разрешения выйти из русского подданства и поселиться в Турции. Вначале Екатерина II была недовольна возникшей бестактностью. А затем заметила окружающим: «Смотрите! Вот человек, верный своему государю: при всех бедствиях и невзгодах, которые они терпели под властью мусульман, он все-таки готов снова покориться им» [30, с. 8, 61]. Для престижа Екатерины II ситуация была пикантной: целый народ – пусть и маленький – бежит от нее к туркам! Под угрозой оказались картины просвещенного правления и благоденствия подданных, столь живо нарисованные императрицей-писательницей в переписке с крупнейшими мыслителями Европы. Правда, большая часть их была уже в могиле. Но о письмах знали, их копировали и цитировали. Они были одним из серьезных доводов российской дипломатии, утверждавший образ европеизирующейся России. А тут – подданные просятся к туркам. И добро бы татары... А то – не поймешь: евреи? не евреи... Вначале русское правительство совершило ошибку: 23 июня 1793 г. в России был объявлен «Закон о двойном налогообложении еврейских торговцев и горожан». Он распространялся автоматически и на караимов. Караимы, потеряв разом свои экономические привилегии, заволновались, отправили ходатаев к влиятельным лицам империи. Уже 8 июня 1795 г. правительство освободило караимов от обложения, сохранив его, однако,

для евреев-раввинитов и евреев-хасидов [46]. Караимская петиция была подана в Сенат тогдашним генерал-губернатором Новороссии Платоном Зубовым. Караимы были освобождены и от финансовой ответственности, касавшейся еврейской общины.

С финансовой точки зрения эта мера не задевала серьезно интересов российской казны. По переписи министерства внутренних дел в 1790 г. караимское население в Крыму насчитывало 5 тыс. человек [10, с. 343]. Следует, однако, не согласиться с мнением современного американского исследователя Дж. Д. Клайера, который утверждает: «Освобождение (караимов от двойного обложения – *Авт.*) было дано задним числом и скорее отвечало местным специфическим условиям, чем было частью широкой, скоординированной политики» [87, р. 25]. Мы полагаем, что, как минимум, сыграли роль соображения стабилизации обстановки в Крыму (могла уехать, то есть выходила из-под контроля России, группа населения, наиболее близкая правительству бывшего Крымского ханства), вопросы международного престижа («счастливые подданные» не могут уезжать из России). Ни Платон Зубов, ни Екатерина II не были религиоведами. Но они, безусловно, знали, что караимы отвергают Талмуд и находятся в сложных отношениях с остальными течениями в еврействе. Имел вес и основной принцип имперской политики: «Разделяй и властвуй». Отделить караимов от татар, снизив у первых интерес к эмиграции, и от евреев, освободив караимов от двойного налогообложения, был вполне продуманный, на наш взгляд, шаг российской администраций.

После присоединения Крыма к России название «караимы-евреи» осталось в течение некоторого времени. Потом караимов стали называть просто «караим».

При разделе Польши правительство Российской империи сохранило все привилегии, предоставленные польскими властями караимам г. Троки. Когда в 1804 г. оно потребовало переселения евреев из сел и деревень в города, часть изгнанников направилась в Троки. Вначале караимы встретили новых поселенцев без всяких проявлений протеста. Но в 1809 г. они, опираясь на документы польского правительства, потребовали удаления евреев из города. Первый процесс был караимами проигран, несмотря на то что земский суд (низшая инстанция) признал за ними исключительное право на проживание в Троках. В 1822 г. караимы обратились к царю с ходатайством о выселении евреев из города. Тогдашний министр духовных дел иностранных исповеданий и народного просвещения князь А. Н. Голицын поддержал караимов. По его утверждению, «евреи всегда угнетали караимов, которые поэтому и добивались охранных грамот; русскому правительству следует покровительствовать караимам, так как они занимаются полезными промыслами и даже земледелием. Среди караимов нет уголовных преступлений. Евреи же, по мнению Голицына, вредоносны; туда, где их пока нет, их не следует пускать» [30, с. 2, 29]. Однако министр финансов не согласился с выселением евреев. Его поддержал и министр юстиции. Сенат по их рекомендации решил предоставить евреям доступ в Троки. Однако царь отказался санкционировать это решение. Дело было в 1834 г. передано Государственному Совету, председатель которого князь Новосильцев

покровительствовал караимам. В 1835 г. Государственной Совет подтвердил привилегии, «данные польскими королями евреям-караимам на исключительное от раввинитов жительство в г. Троках». Он постановил, чтобы раввиниты выселились из города в течение года; для владевших в нем недвижимостью срок продлевался до пяти лет; державшим откуп или «другие оброчные статьи» пребывание в городе разрешалось до истечения контрактов. 192 еврея-раввинита покинули город. Они обжаловали решение Государственного Совета прошением на высочайшее имя: в нем они указывали, что не тронули земли, предоставленные в Троках на вечное владение караимам, а лишь купили у христиан «участки, оставшиеся пустопорожними после пожара, и здесь построили для себя дома» [30, с. 2, 30].

Николай I был склонен разрешить раввинитам вернуться; против решительно выступил виленский генерал-губернатор, более ориентированный в местных условиях жизни. В просьбе разрешить вернуться в Троки евреям было отказано в 1835 г. Тем самым Троки присоединились к тем городам черты оседлости, где евреям в то время вовсе запрещалось жить (Киев, Николаев, Севастополь) или где их проживание сопровождалось ограничениями (Ковно, Каменец-Подольск, Житомир, Вильно). С началом российских реформ 1860-х гг. многие из этих ограничений были отменены; в 1862 г. евреям-раввинитам было разрешено вернуться. Обычно политику ограничений проживания евреев в тех или иных районах, проводившуюся царским правительством, связывают с идеологическими мотивами: антисемитизмом и заботой о сохранении доминирующего положения православной церкви. Все это, безусловно, имело место.

Но, как доказывают колебания Николая I в принятии конкретного решения, касающегося небольшого числа людей, данные соображения не были, на наш взгляд, ни абсолютными, ни превалирующими. Другое дело – обеспечение безопасности (экономической и военной) западных пограничных районов империи. Тесные связи, существовавшие между приграничными раввинитскими общинами на территории Австро-Венгрии, Пруссии и Российской империи, попутно обеспечивали контрабанду, сбор разведывательной информации, нелегальный переход границы. Уголовная преступность имела достаточную почву для маневренности при «полупрозрачных» (для местных евреев) границах трех держав. Революционный элемент (ранее других польское повстанческое движение) также пользовался полуродственными и полупреступными связями. Недоверие царского правительства, таким образом, питалось соображениями целесообразной государственной политики.

Таким образом, статус караимов в Российской империи отличался от положения евреев – раввинитов и хасидитов, подвергнутых серьезным административным ограничениям. Это создавало напряженность между караимскими и еврейскими религиозными общинами.

Известны случаи, когда евреи-иудаисты, не принятые в университет из-за процентной нормы, обращались к гаханам с заявлением о своем желании обратиться в караимство. Как правило, гахан отвечал, что по установившемуся обычаю караимы не принимают в свою среду неопитов ни из христиан, ни из иудеев [30, с. 1, 128]. В основном это было правдой. Так, если в 1909 г. ушли из православия в иудейство 409 человек; то в караимство

перешли 2 человека [30, с. 1, 109]. Примечательно, что русские сектанты-субботники, проживавшие в Дагестане и вблизи Баку, также просились в караимы. Последние отдали вопрос на решение российским центральным властям [30, с. 2, 82].

В ситуациях, когда в стране поднималась очередная волна антисемитизма, раввиниты и караимы были, как правило, вместе.

Еще в 1777 г. раввиниты остановили спровоцированную резню караимов. Почти накануне «дела Бейлиса» редакторы «Караимской жизни» поместили подробное изложение аналогичного обвинения, предъявленного порт-саидскому еврею. Первая судебная инстанция вынесла ему обвинительный вердикт. Дело было передано на кассацию в суд высшей инстанции. Караимская община Каира поручала адвокатам из своей среды выступить в защиту интересов этого еврея, по фамилии Коган (обвиненного в попытке зарезать девочку-итальянку, чтобы использовать ее кровь для изготовления мацы). Обвиняемый по представленным аргументам был оправдан каирским высшим судом. Касаясь обвинительного приговора суда первой инстанции по делу о ритуальном убийстве, адвокат М. Фараг сказал: «Позор, чтобы хранился в архивах суда столь недостойный с точки зрения начал гуманности и справедливости документ, как этот приговор, санкционирующий темную легенду средневековья о ритуальных убийствах. Пусть не будет этого позорного документа на совести нашего суда. Сожгите его собственными руками!» [30, с. 1, 105]. Здесь звучат те же мотивы справедливости и чистой совести, что воодушевляли французских демократов в деле Дрейфуса. Пройдет немного времени, и российская

адвокатура займет аналогичную позицию при защите несправедливо оговоренного Бейлиса и в «Мултанском деле» (о ритуальном убийстве, якобы совершенном крестьянами-удмуртами). Оба дела получили общероссийский и международный резонанс, чему в немалой степени способствовало выступление в качестве общественного защитника одного из совестливейших людей России. – В. Г. Короленко.

9.2. Организация религиозной жизни

Караимские общества являлись субъектами прав российских подданных. Вначале их жизнь в Российской империи регулировалась указом царя Николая I от 8 марта 1837 г., который установил в Крыму «Управление религиозных дел караимов при консистории» (47), оно размещалось в Евпатории и распространяло свою власть на караимов Новороссии. Его окончательное название – Таврическое и Одесское караимское духовное правление. В 1850 г. (13 ноября) Николай I подписал указ об образовании духовного правления караимов западных губерний (48). Его местом пребывания стал г. Троки. В Евпатории после организации Духовного правления стали жить гаханы (ранее они имели резиденцию в Чуфут-Кале), была национальная караимская типография. Здесь же открылось Александровское духовное училище, готовившее газзанов. После Крымской войны Чуфут-Кале был оставлен жителями; часть его сооружений постепенно разбиралась на строительный материал. При этом погибли бесчисленные архитектурные и литературные сокровища.

В начала XX в. под юрисдикцией Евпаторийской консистории было 33 общины в следующих городах: Армянск, Бахчиса-

рай, Бердянск, Екатеринодар, Екатеринослав, Елизаветград, Евпатория, Карасубазар, Харбин, Харьков, Херсон, Киев, Кишинев, Кострома, Либава, Мелитополь, Москва, Николаев, Нижний Новгород, Новороссийск, Одесса, Орел, Рига, Ростов-на-Дону, Самара, Санкт-Петербург, Севастополь, Симферополь, Сухум, Феодосия, Варшава, Воронеж, Ялта. Лишь в 6 из них караизм имел глубокие исторические корни: (Бахчисарай – караимская община Кале), Евпатория (Гезлув), Карасубазар, Киев, Севастополь (где караимская община издавна существовала в Херсонесе), Феодосия (генуэзская Кафа). Под юрисдикцией трокайской консистории было 3 исторических общины: Луцк, Паневежис, Трокай. К 1911 г. на территории Российской империи было 19 культовых зданий караимов, из них 2 – во временных наемных помещениях (в Москве и в Вильно). В Армянске, Бердянске, Бахчисарае, Евпатории (2), Чуфут-Кале (2), Киеве, Слуцке, Мелитополе, Николаеве, Одессе, Паневежисе, Севастополе, Симферополе, Троках, Харькове, Феодосии и Ялте кенасы помещались в специальных культовых постройках. Некоторые общины имели слишком мало членов, чтобы содержать постоянное культовое здание или даже молитвенный дом. Тогда молились по домам. Иногда объединялись две соседних небольших общины (например, Рига и Либава), маленькие общины для организаций гражданских церемоний обращались в большие (например, Варшавская и Харьковская). Каждая община сама решала, с какой из двух консисторий и с какими общинами поддерживать официальные религиозные отношения. Гахан был высшим духовным лицом караимов, живших в подведомственном ему округе. Местопребыванием одного гахана была

Евпатория, другого – Троки. Как правило, гахан выполнял в отношении караимов и ряд светских функций. Он избирался под надзором местного городского начальства всеми обществами караимов. При этом оставлялись два кандидата, получивших наибольшее число баллов; об их качествах докладывалось министру внутренних дел, который утверждал одного из них. Каждая община могла послать на выборы гахана лишь одного депутата, что при численном неравенстве членов общин создавало неравноправие представительства их интересов. В 1911 г. насчитывалось около 25 общин, имевших право участвовать в выборах таврического и одесского гаханов. Среди них самыми многочисленными были евпаторийская, феодосийская и одесская. Но на выборах три их представителя формально не могли существенно повлиять на выбор двух кандидатов в гаханы. «Возведение гахана в должность, – отмечает М. С. Сарач, – осуществлялось по правилам алтайских тюрок: его сажали на войлок, проносили по кругу и т. д.» [51]. В случае смерти, болезни, отсутствия или увольнения гахана его должность исполнял старший газзан или кандидат, по усмотрению духовного управления; затем губернатор мог своей властью назначить одного из старших газзанов исполнять обязанности гахана – до очередных выборов. Караимы, занимавшие 12 лет должность гаханов, становились почетными потомственными гражданами Российской империи. Освобождение от должности гахана могло состояться по решению власти, его утверждавшей в должности, по результатам следствия и суда (в случае доказанного совершения преступления), а также за проступки, противоречащие его духовным обязанностям. В последнем случае отреше-

ние духовного лица от должности осуществлялось решением 2/3 избирателей-караимов.

Гахан наблюдал за ведением газзанами метрических записей, руководил всеми делами, касающимися религиозной жизни караимов. Он принимал решения в совещании с газзанами кенасы, где было место его постоянного пребывания. Такие совещания и составляли караимские духовные управления в Евпатории и в Троках (для караимов западных губерний империи). В случае несогласия с решением гахана газзаны были обязаны в течение трех дней поставить в известность местного губернатора о возникшем разногласии. Жалобы на решения гахана по гражданским делам принимались и рассматривались местным губернским начальством. Собрание по выборам гахана считалось правомочным, если в нем участвовало не менее половины уполномоченных представителей общин. В 1897 г. был введен порядок, по которому избранный «гахан утверждался губернатором с доведением о сем до сведения министра внутренних дел» [58]. Весомым авторитетом в общине пользовался газзан. Он совершал обрезание мальчиков, венчал, разводил, разбирали и решал семейные распри, другие спорные вопросы, говорил проповеди в кенасе, напутствовал наставлениями и молитвами умирающих, произносил надгробную речь на похоронах. В Евпатории караимское духовное управление состояло из трёх газзанов под председательством гахана. На первом всероссийском национальном съезде караимов в Евпатории (1911 г.) газзаны настаивали, чтобы без совершения над мальчиками-караимами обряда обрезания их не записывали в метрические книги и не выдавали их родителям метрического свидетельства о рождении.

нии [30, с. 2, 62]. Газзанов, как отмечено, готовило Александровское духовное училище в Евпатории; к началу XX в. уже ощущалась заметная нехватка караимских профессиональных священнослужителей. Сказывался и недостаток средств для достойного содержания газзанов; особенно большие финансовые затруднения в 1900-е гг. испытывали паневежский, луцкий и виленский газзаны [30, 2, 61]. После 1911 г. Александровское училище утратило профиль узкоспециального учебного заведения для подготовки газзанов и стало общеобразовательным средним учебным заведением. Лишь последние два класса сохранили характер прежней духовной профилизации. В свою очередь начальные школы-мидраши преобразовывались в общеобразовательные учебные заведения. В четырехлетний курс реформированного мидраша входили не только духовно-религиозные предметы, но и общеобразовательные науки в объеме, который позволял их выпускникам поступить в третий класс правительственного учебного заведения или равнозначного ему частного. Обучение для детей из бедных семей было бесплатным.

Среди вопросов, обсуждавшихся первым национальным караимским съездом в Евпатории, были: 1) меры, которые надо принять для упорядочения религиозно-нравственного воспитания караимского юношества; 2) способы и средства для поддержания древних караимских святынь Чуфут-Кале и древней караимской кенасы в Иерусалиме; 3) установление между караимами размера взносов, необходимых на содержание духовного управления и на другие общественные нужды; 4) установление порядка обязательного обучения караимских детей в

учебных заведениях караимскому языку и караимскому Закону Божию [30, с. 1, 73].

Преподавание Закона Божьего предлагалось осуществлять путем бесед, а также лекционно как для мальчиков, так и для девочек. На первый план в этой работе выдвигались духовно-нравственные цели. «К вам, отцы и матери, – говорил Д. М. Коккизов, – делегаты съезда (Первого Всероссийского караимского – *Авт.*) обращаются с просьбой. Пусть каждый и каждая из вас добровольно сделает обязательным обучение детей родным предметам до поступления их в средние учебные заведения и затем следит, чтобы эти знания не забывались без практики» [30, с. 2, 95].

Обсуждалась возможность увеличения числа караимских приходских училищ; использования праздничных дней для обучения детей караимской религии; расширения для этих целей сети вечерних курсов [30, с. 1, 76].

В связи с задачами религиозного образования юношества было решено: 1) просить газзанов путем проповеди среди членов караимских обществ привлекать молодежь к изучению караимского вероучения; 2) расширить программу по однообразному плану и улучшить преподавание библейского языка (древнееврейского – *Авт.*) и караимского вероучения в мидрашах, училищах при кенасах; 3) расширить преподавание общеобразовательных предметов в этих училищах, чтобы укрепить их связь с общими учебными заведениями; 4) издать молитвенники для караимов с параллельным текстом на русском языке; 5) издать общедоступный караимский катехизис; 6) ходатайствовать о введении библейского языка и караимского вероуче-

ния в средних учебных заведениях. Следует признать систематический характер этих мер в условиях нарастания секуляризационных процессов в ряде районов России в начале XX в., захвативших и караимские общины. Дистанцированность крымских и западных караимов проявилась в том, что на первом съезде западные практически не были представлены. Примечательно, что на съезде высказывались опасения оторваться от стандартов и критериев общероссийского образования молодежи, впасть в своеобразную разновидность национально-религиозного провинциализма. Основания для последней тенденции были связаны, прежде всего, с малочисленностью народа.

По данным Ф. В. Ливанова, к 1874 г. в Крыму проживало 4 188 караимов (из них 2 024 мужчин и 2 164 женщин [40, с. 63. В Херсонской губернии 3 общины – в Одессе, Николаеве и Херсоне – проживало около 85 семей. Из них в Чуфут-Кале жило 5 семейств; в Бахчисарае – 70; в Симферополе – 60; в Карасубазаре – 10; в Феодосии – 100; в Керчи – 10; в Бердянске – 500; в Таганроге – 7; в Саратове – 2; в Новочеркасске – 2; в Мелитопеле – 30; в Евпатории – 300; в Ялте – 15; в Севастополе – 70; в Армянском базаре – 40; в Алешках – 2; в Херсоне – 50; в Николаеве – 100; в Одессе – 150; в Кишиневе – 5; в Киеве – 6; в Москве – 4; в Петербурге – 4; в Воронеже – 3; в Харькове – 15; в Елизаветграде – 15; в Екатеринославле – 12; в Кременчуге – 10; в Бильне – 4; в Троках – 35; в Луцке – 30. Ранее, в 1860 г., в Боянской губернии, в г. Луцке, проживало около 80 семейств. В г. Троках Биленской губернии – до 100 семейств и несколько в самой Бильне. В Ковенской губернии – от 50 до 60 семейств.

В Закавказье в 1850-х гг. было до 133 человек мужского пола. Согласно Ф. В. Ливанову, в это время в Австро-Венгрии (Галиция) проживало 30 семейств; в Константинополе – 40; в Иерусалиме – 8; в Египте, Сирии, Бухаре, и Африке – 300 семейств. Ф. В. Ливанов считал, что всего в мире в 1879 г. было до 50 тыс. человек караимов [40, с. 64]. Эту цифру можно считать правдоподобной при одном условии – объединении в одно целое этнических караимов – сторонников анановской церкви и представителей других этносов (прежде всего семитского), разделявших данную религиозную доктрину.

Можно назвать несколько причин демографического упадка этнических караимов. Первая связана с фактическим запретом браков с иноверцами.

В статье Н. Переферковича о караимах, помещенной в 23 т. «Энциклопедического словаря Гранат» отмечается незначительное количество браков у караимов (5 на 1 000 человек), тогда как у мусульман – 10, у православных – 9; наличие большого числа незамужних женщин и низкий процент рождаемости (15 новорожденных на 1 000 тыс.); тогда как у православных – 50, у мусульман – 45, у евреев – 36 [68, с. 446] .

Если по переписи 1897 г. перевес численности женщин над численностью мужчин по всей Российской империи составлял 2,3 %, или 150 на 1 000 человек, то в центральных губерниях наблюдался заметный перевес мужчин-караимов над караимками. Невозможность приложить в Крыму полученное образование гнало молодых крымских мужчин-караимов из родных мест. Параллельно увеличивалось преобладание женщин в Таврической губернии. Миграция шла по направлению к центру.

Кстати, среди мужчин-караимов грамотность составляла 70 %, среди караимок – 50 % [30, с. 1, 3, 2–33]. Между тем еще в 20–30-е гг. XIX в. в караимской среде считалась грехом всякая попытка приобщения к русскому языку и культуре. Попытка же обучения в русских казенных учебных заведениях приравнивалась к вероотступничеству [30, с. 7, 85].

С ростом образования и культуры мужской части общины было связано и движение за эмансипацию среди просвещенных караимских девушек: оно также вело к сокращению числа браков с единоверцами. Возникла ситуация «брачной забастовки». Сказывалось не только легкомыслие молодых людей (проявлялся, видимо, восточный темперамент), вступавших во внебрачные связи на стороне, оставаясь в родной среде на положении «старых холостяков». Учащались случаи смены религии и, соответственно, дистанцирования от прежних единоверцев. Свою отрицательную роль играл и патриархальный контроль в сфере сексуальной морали, непререкаемый авторитет караимского духовенства в общине.

Для интеллигентных молодых людей скромного достатка, ищущих развитую, культурную спутницу жизни, препятствием становилось отсутствие мест, где они могли бы серьезно познакомиться друг с другом. Если, конечно, их родственники не выступали посредниками. Нараставшая миграция образованного поколения молодых людей из родных мест (где они не могли, как правило, найти занятий по специальности и призванию) делало такое посредничество маловероятным. В свою очередь богатые караимы третировали малосостоятельных, хотя и образованных, потенциальных претендентов на руку и сердце их до-

черей. В инорелигиозной образованной среде эти люди реже встречали возражения для заключения брака с культурно развитыми избранницами. Это, понятно, вымывало мужской культурный слой из караимских общин. Проще было «нелегально» или открыто избегать контроля общины, чем подчиняться его давлению. Пойти на подчинение ему могли либо конформисты, либо охотники за приданным богатых караимских невест. Но в этом случае вступали в силу механизмы сопротивления родственников потенциальной невесты (да и ее самой, если она была сколько-нибудь образована и тянулась к идеалам эмансипации). На страницах «Караимской жизни» высказывались предложения отменить запреты к вступлению караимов и караимок в брак с лицами других вероисповеданий, урегулировать правовое положение детей, рожденных от смешанных браков. «Рожденные от караимов должны быть караимами» [30, с. 7, 83]. С другой стороны, богатые караимы предпочитали обходить запреты инцеста и стремились выдать своих дочерей с большим приданным за одного из своих родственников – такого же богатого, чтобы сохранить капиталы в семье. Следствием брака по расчету, к тому же среди пусть дальних, но родственников, была нередко как тяжелая обстановка в семье, так и физические и психические последствия кровосмешения, проявлявшиеся у потомства. Как и среди последователей других религий, в караимских религиозных общинах параллельно разворачивались ситуации в трех планах: рост образования и общей культуры русского и, отчасти, западноевропейского образца, секуляризационное отношение к религиозным заветам и обрядам отцов и дедов (в лучшем случае из них оставлялось не-

сколько традиций); сосуществование верующих-караимов с иноверующими в рамках семей, не говоря уже об интернациональных условиях высокопрофессиональной деятельности караимской интеллигенции. Ее представители предприняли ряд шагов для сохранения национально-культурного наследия, связанного с духом религии Анана.

9.3. Секуляризация культуры

В разных районах проживания караимов секуляризация протекала неравномерно. Так, в Галиче в начале XX в. было 57 караимских семейств. Кроме того, в окрестностях города жило еще 12 семей. В их среде встречались фанатики, носившие большие бороды, долгополые кафтаны; по облику они напоминали хасидов. Лишь незначительное меньшинство было затронуто секуляризационным духом. По субботам в караимских домах Галича не только не зажигался огонь, не варилась пища, но даже не отапливались помещения. Хотя с раввинистской общиной местные караимы мирно сосуществовали, особой близости между общинами не было. Отчуждению способствовали, в частности, высокие цены за услуги, оказываемые караимской общине раввинитским погребальным братством – единственным на две общины.

В середине XIX в. Авраам Луцкий (Абен-Яшар) организовал вначале в Евпатории, а затем в Екатеринославле школу богословия и древнебиблейской литературы. Кроме того, в ней учили логику и философию. В общей сложности он выпустил более 50 учеников, часть из которых в свою очередь занялась преподавательской и религиозной деятельностью. Вначале обучение

как в этой, так и в низших религиозных школах было чрезвычайно строгим; в них полагалось вести себя и чувствовать, как в кенасе. Особенно догматичным было обучение в мидрашах. Один из учеников группы читал стих Библии, потом каждый переводил по очереди прочитанное. Так, в течение трёх лет при переводе одной страницы в день, а иногда и целой главы переводилась Тора – без знания грамматики, языка и даже понимания смысла переводимого [30, с. 7, 36–67]. Понятно, что постепенно мидраши должны были потерять авторитет не только среди учеников, но и среди их родителей. Последние стали направлять своих детей в казенные средние, а некоторые – и в высшие учебные заведения. К началу XX в. только дети бедных караимов посещали мидраши и обучались там Закону Божию. Дети караимов со средним достатком, а также богатых родителей учились в гимназиях и не обучались караимской религии.

Первым караимом с университетским образованием стал И. И. Казас (1834–1912). Просветитель своего народа, он составил практический учебник древнееврейского языка (сначала на татарском, а потом и на русском языках). Переложил на древнееврейский язык – с изменениями и сокращениями – сочинения французских философов Поля Жанна «Элементы морали» и Жюлья Симона «Естественная религия», чтобы дать учащимся мидрашей образцы европейской философской мысли XIX в. Изложил на древнееврейском языке многотомное исследование, посвященное вопросам библейской критики; опубликовал в журнале «Караимская жизнь» обстоятельную статью «Богослужение караимов».

Постепенно число студентов-караимов росло; в начале XX в. их было, по приблизительным подсчетам, около 500 человек. Рост потребности в светском образовании с неизбежностью повлек за собой и изменения в караимской школе. К их числу относятся: 1) отделение преподавания иврита от Закона Божьего; 2) усиление духовно-нравственного образования взамен обучения религии; 3) превращение мидрашей в общеобразовательные учебные заведения; 4) превращение караимского духовного училища в национальную прогимназию [30, с. 2, 77].

Со второй половины XIX в. караимы отстаивали право давать своим детям христианские имена, препятствуя распространению на свою общину антисемитских поползновений губернских властей, и часто добивались своего.

«Небольшая горсть караимов, – писал один из корреспондентов журнала «Караимской жизни», – попала в русло все-мощной мощной реки, по которой плывут все народы России. Куда река эта течет, туда и мы – караимы – поплывем. Мы подчиняемся всем законам ее течения. Законами же этими нам следует серьезно заняться, их изучить и выработать хотя бы приблизительный маршрут нашего плавания, чтобы лица, которым народ доверит свою национальную ладью, знали, куда и как им держать путь, чтобы на столкнуться по пути с другими судами и чтобы случайные скалы и бури не трепали и не били нас» [30, с. 12, 63].

Сам журнал пытался рассеять превратные представления о караимстве в русском обществе; познакомить общественность с историей и современным религиозно-культурным состоянием народа; консолидировать его культурные силы; довести до ши-

рокого читателя многочисленные рукописные сочинения, издания на иврите, а также публикации, малодоступные из-за первоначально крошечных тиражей [30, с. 1, 7]. Высказывалась идея воссоединения западных и восточных караимов России.

С. М. Шапшал организовал «Карай Битиклиги» – караимскую библиотеку в Евпатории. Наряду с другими ценностями в ней был манускрипт 1280 г., Пятикнижие, написанное на тонко выделанной коже в г. Дамаске. Среди ценных рукописей имелись четыре старинных брачных акта времен польских королей Августа II и Августа III, хана Крыма Гирея и Екатерины II, интересных по содержанию и отличающихся художественным исполнением обрамляющих рисунков. В библиотеке был собран ряд музейных предметов по истории караимов и их материальной культуре. В 1929 г. член АН СССР И. Ю. Крачковский, известный востоковед, посетил это собрание и представил в Академию отчет о его научном значении; после чего все заключавшиеся в этом книгохранилище ценные книги, рукописи и прочие караимские сокровища были перевезены в Ленинград, в Библиотеку и в музей Академии наук СССР [64, с. 27].

В свое время караимский язык вытеснил древнееврейский у части караимов; в свою очередь русский язык в XIX в. стал вытеснять караимский в повседневное общение, особенно за пределами караимской общины. Д. М. Кокизов выдвигал даже проект искусственного насаждения русского языка в караимской среде [30, с. 2, 34–36]. Разумеется, это предложение не было правильным ни с точки зрения нормальных условий для развития караимской культуры, ни с точки зрения правильных психологических акцентов в русско-караимском билингве (двухязы-

чии). Несомненно, что в начале XX в. ускоренная ориентация на русскую культуру шла из караимской среды.

Параллельно возникает своеобразное проявление национальной культуры – хоровое пение во время богослужения в кенасе. Решено было собрать существующие духовные караимские религиозные мотивы и издать их в аранжированном виде. Симферопольский газзан Б. С. Ельяшевич организовал первый караимский духовный хор. Как показывает практика всех секуляризирующихся церквей, через хоровое пение (особенно совместное пение рядовых верующих) они ищут новые формы единства эстетико-психологических и нравственных переживаний участников богослужения [83; 84]. Церковь Анана не избежала этого общего правила, теряя своих сторонников под натиском светской культуры.

10. Караимы в СССР и за границей

За редким исключением, все караимы, способные служить в армии, участвовали в Белом движении, с одной стороны, потому что они в значительной своей части были монархистами; с другой же стороны, с начала Гражданской войны потянулись в Крым, ставший последним оплотом этого движения.

Многие погибли в боях; часть эмигрировала с Белой армией. С установлением советской власти в Крыму многие оставшиеся в Крыму участники Белого движения, в том числе и караимы, были расстреляны. Другие сосланы в лагеря, из которых не вернулись.

В 1920-е гг. к разрушению караимских общин подключается антирелигиозная пропаганда. Музейные ценности караимского

народа расхищаются, необдуманно (а подчас и планомерно) уничтожаются. К началу 1930-х гг. закрываются все караимские кенасы (последняя – в Одессе).

Если в 1927 г. в Симферополе издавался караимский общественный и литературный журнал «Бизым иол» («Наш путь») [8], то в начале 1930-х гг. прекращают свое существование и это издание, и последние караимские национально-культурные общества в СССР. Еще ранее С. М. Шапшал сложил с себя звание крымского гахана¹⁰, а Т. Бобович – влиятельный газзан и общественный деятель караимов – получил приглашение возглавить каирскую общину и уехал в Египет. Репрессии настигают караимскую национальную интеллигенцию с такой же силой, как и интеллигенцию других народов Советского Союза. Примерно в эти же годы С. М. Шапшал получает от трокайских караимов, проживавших тогда на территории независимой Литвы, приглашение занять пост гахана и принимает его. Параллельно он преподает тюркологию в Вильнюсском университете. Поскольку после 1920 г. часть территории Литвы, включая г. Троки, отошла к Польше, там складывается группа специалистов-караимоведов. В издававшемся на польском языке журнале «Караимская мысль» появился ряд научных статей, касающихся истории, этнографии, литературы, библиографии и всего, что так или иначе имело отношение к караимам.

¹⁰ С. М. Шапшал в начале века был воспитателем наследника престола (впоследствии персидского шаха) Мухаммеда Али (свергнутого в июне 1909 г.). Среди молодых караимов в 1910-е гг. он пользовался репутацией деятеля российской промонархической ориентации [30, с. 7, 116–118].

Был основан музей Караимского религиозного союза. Польское правительство отпустило значительную сумму на постройку в Троках специального здания под этот музей, а 30 июня 1938 г. утвердило его устав, по которому этому культурному учреждению были предоставлены нормальные условия для существования и дальнейшего развития.

В музее были сосредоточены предметы, касающиеся истории, литературы, материальной культуры, старого сельского и домашнего быта караимов. Кроме экспонатов чисто караимского происхождения, были собраны и такие предметы татарско-турецко-персидского происхождения, которые употреблялись в обиходе караимов или же имели влияние на их материальную культуру. При музее существовала библиотека, содержащая старинные рукописи, книги и другие материалы, в числе которых имелись исторические документы (турецкие ферманы, татарские ярлыки и польские королевские грамоты). Частично эти богатства унаследовал Караимский музей в Трокае, находящийся ныне под юрисдикцией Литовской республики. В 1930-е гг. в г. Луцке (на Волыни) на караимском языке издавался журнал «Голос караима».

Начало Второй мировой войны, в которой фашистская Германия открыто опиралась на антисемитскую идеологию, поставило караимские общины в эмиграции перед сложным выбором: солидаризироваться с раввинитскими и хасидскими общинами и неминуемо погибнуть, учитывая малочисленность караимского населения, особенно в Европе, или повторить тезис, который их законодатели, а впоследствии государственные власти Крымского ханства, Турции, Польши и России неодно-

кратно признавали и подтверждали: караимы существенно отличаются от евреев. Как сообщается в «Краткой еврейской энциклопедии», «приход Гитлера к власти в Германии и введение антиеврейского законодательства побудили германскую караимскую общину, состоявшую из 18 бывших офицеров армии генерала Врангеля, обратиться с просьбой о непризнании их евреями в Министерство внутренних дел рейха, которое 5 января 1939 г. специально отметило, что караимы не принадлежат к еврейской религиозной общине и их “расовая психология” не является еврейской. В соответствии с этим во время Второй мировой войны караимы, как правило, не подвергались преследованиям со стороны германских оккупационных властей и даже пользовались их расположением. Лишь в некоторых местах (например, в Киеве) караимы разделили судьбу евреев» [29, с. 99].

Митрополиты Русской Православной церкви в эмиграции Евлогий и Серафим в это же время высказали свое заключение о религии караимов следующим образом. Евлогий: «Православная церковь всегда считала караимскую веру как совершенно самостоятельную и никогда не смешивала ее с религией евреев. Караимская религия признает Ветхий Завет с десятью заповедями, которые приняты всеми монотеистическими религиями (как, например, мусульманской). Караимское учение признает Иисуса Христа и Мухаммеда за великих пророков и отвергает Талмуд, который является базой и фундаментом религии еврейской» (1941 г.). Его мнение разделял и митрополит Серафим: «Вера караимская, по оценке Русской Православной церкви, рассматривается как совершенно самостоятельная рели-

гия. Российское правительство многими законодательными актами подтвердило совершенную самостоятельность караимской религии и предоставило караимам полные гражданские права без какого-либо ограничения» [36].

Несколько отличное мнение было выражено парижской католической архиепископией, сближавшей караизм с мусульманством. На официальном бланке этого учреждения (свидетельства митрополитов Евлогия и Серафима также носили характер официальных документов) зафиксировано следующее:

Париж, 11 декабря 1941 г.

Караимскую религию исповедует небольшое число русских, поселившихся во Франции в основном после революции.

Она рассматривается Римско-Католической Церковью как совершенно самостоятельная религия, в большей степени приближающаяся к исламу, нежели к еврейской религии.

Впрочем, Российское императорское правительство признавало эту самостоятельность и не подвергало караимов ограничительным мерам, которые в империи касались иудеев.

Роже Бомон

Генеральный викарий при Его

Преосвященстве кардинале Лиаре,

архиепископе Парижском [36].

В это время Крым был уже оккупирован гитлеровцами. Расстрелы фашистами караимов имели место на полуострове, в Новороссийске и в некоторых других городах. Они не были, однако, столь тотальными, как казни еврейского населения во время оккупации. Более того, верная своей политике создавать

населению трудности в случае возвращения советской власти на территории, оккупированные немецкими войсками, гитлеровская администрация предоставила караимам известные возможности удовлетворения религиозных потребностей. Было открыто несколько кенас и молитвенных домов, аналогичная политика, проводилась гитлеровцами в отношении православия и протестантизма. В Евпатории караимской общине верующих было передано историческое здание, где ранее размещались кенаса и караимская типография. Но после войны они были закрыты, последняя кенаса – в Евпатории в 1959 г. Более того, вместе с крымскими татарами в Среднюю Азию в 1944 г. было депортировано некоторое число караимов. На территории Прибалтики – пока она входила в состав СССР – из 5 караимских храмов остался 1, в Трокае. Со смертью последнего газзана в 1982 г. он перестал использоваться по прямому назначению. Последний тракайский гахан С. М. Шапшал – скончался в 1964 г. Пока никто не стал его преемником. По данным переписи 1979 г., в СССР жил 3 341 караим, в том числе 1 151 – в Крыму [11, с. 78, 105].

В настоящее время среди караимов много смешанных браков со славянами и выходцами из других народов. Так как фактически, кроме своей религии, во второй половине XX в. они уже ничем не отличались от других народов (а религию свою уже строго не соблюдали), возник процесс ускоренной ассимиляции. Часто от караимского наследия в России и на Украине оставались только фамилии с турецким корнем.

В Литве и Польше народ сохранился лучше: там караимы, как правило, не участвовали в гражданской войне и меньше по-

страдали от преследований большевиков. Однако еще до революции в поисках лучшей жизни паневежские караимы разъезжались по крупным российским городам; часть эмигрировала в Южную Африку и Америку.

Общая тенденция несомненна: в результате смешанных браков караимов с христианами дети скорее станут христианами или неверующими, чем караимами. Так легче адаптироваться к секуляризированной, но преимущественно христианской среде. Напротив, от смешанных браков караимов с мусульманами дети скорее будут мусульманами. Здесь скажется продолжающаяся консолидация исламских сил, требовательность окружения. Отметим, что браки с христианами для караимов – более вероятны, чем браки с мусульманами: как некогда у самих караимов, у нынешних мусульман предпочтение отдается выбору супруги (и супруга) из среды единоверцев. И, наконец, браки с секуляризованными. Здесь караимский культурно-религиозный потенциал будет либо просто «уходить в песок», исчезать, либо соучаствовать в различных формах религиозно-культурного симбиоза. Экуменические проявления в караимской религии уже нашли выражение во включении в богослужение музыки. Есть свидетельства, что караимы Литвы поют на Рош-Хамана (Новый год) католические песнопения, сохраняя традицию римско-католической церкви не только в мелодии, но и в словах. Мелодия же Псалма 91 взята ими у польских протестантов. Р. Фрэнд свидетельствует, что записи караимских народных песен, которые он получил в Польше в 1988 г., содержат ряд славянских и еврейских мелодий [81, р. 53].

* * *

За пределами бывшего Союза ССР караимы в послереволюционный период познали лишь часть тех испытаний, что выпало на долю их советским единоверцам. Еще до революции сложилась караимская община в Харбине, насчитывавшая до 150 человек. Среди них были промышленники, торговцы, ремесленники и лица свободных профессий. Община содержала газзана и собственное кладбище. Вторая мировая война прекратила существование общины; выходцы из нее переехали в Европу, а также в Америку и Австралию. С ее распадом покрыта неизвестностью судьба китайцев, принявших караизм [50, с. 5–6, 88–89]. Дискуссионный характер еще в 1910-е гг. принял вопрос о содержании и происхождении веры эфиопских евреев-фалашей. И. Маркон считал их религию эклектичной, включавшей элементы, раввинистского иудаизма и караимского вероучения. Напротив, ряд караимских деятелей (Н. Д. Кокизов, Д. Б. Мангуби, Я. Б. Дуван, С. М. Шапшал, И. И. Эрак и др.) полагали, что фалашаи исповедуют караимскую веру [30, с. 2, 12–23]. В дальнейшем в условиях преследований со стороны правительства Хайле Менгисту Мариама (вторая половина 1970-х – 1980-е гг.) фалашаи получили убежище в Израиле; уцелевшие смогли туда переехать.

Эмиграция в Палестину, усилившаяся перед Первой мировой войной и получившая международно-правовой статус с образованием государства Израиль, способствовала формированию у караимов ряда стран Ближнего и Среднего Востока образа последнего религиозно-политического убежища, актуаль-

ность его возрастала с подъемом панисламистских и националистических настроений. Радикальнее всех поступили турки, признав при Кемале Ататюрке караимов тюрками, но с особой религией. В начале XX в. константинопольская караимская община насчитывала свыше 200 семейств. До введения конституции после революции 1908 г. караимы в этой стране пользовались рядом преимуществ и гражданских привилегий (освобождались от многих налогов, не обязаны были брать патентов при торговле, пользовались государственной поддержкой при развитии медицинской практики в караимском госпитале [30, с. 1, 101]. Они сохраняли дистанцию по отношению к раввинитской общине и не смешивались с нею. Но при этом создали караимскую мужскую гимназию, в которой выделили часть мест для мальчиков из ортодоксальной иудаистской общины [30, с. 1, 102]. В каирской общине в начале XX в. насчитывалось до 5 тыс. человек; были организованы две кенасы. Хотя египетское правительство признало в 1890 г. караимов как отдельную секту, независимую от раввинитской общины, оно считало тех и других евреями [81, р. 52].

Караимские интеллигенты Каира в это время выдвигали идею объединения караимства всего мира в международную ассоциацию. Предполагалось, что она будет иметь общего гахана, избираемого на особых конгрессах представителями караимов России, Австрии, Турции, Египта, Персии и др. стран; свои денежные средства и учреждения; проводить международные мероприятия [30, с. 1, 105–106]. Этот проект по ряду причин так и не стал деловым начинанием. Сходные настроения разделяли и российские авторы «Караимской жизни».

Э. Троицкий писал, что «караимы, живущие в России, Австрии, Турции и Египте, составляли одну нераздельную нацию [30, с. 3–4, 110]. В действительности караимы Египта говорили на арабском, Турции – на турецком, остальные же – на караимском и некоторых других языках. Так, свой язык был у караимов-фалашей. Преследование караимов Египта в ходе конфронтации с Израилем привело к неуклонному сокращению их общины; переезд в основном шел в Израиль. Если в начале XX в. иерусалимская кенаса, при которой тогда жило около 10 семей, поддерживалась в порядке караимскими обществами России, то в настоящее время Иерусалим и Румл стали духовными центрами караимства на территории Израиля. С учетом египетских переселенцев численность караимов в этой стране достигла 10 тыс. человек. С начала 1920-х гг. существуют караимские общества во Франции и Германии. Во время похорон известного караимоведа С. Б. Шишмана (в марте 1993 г. в Париже) читали только Псалмы. Караимского духовенства в столице Франции уже нет [31, с. 2]. «В 1984 г. караимы, тяготеющие к раввинистской общине, основали общество караимы-евреи Америки», встретившее сопротивление иудаистских консервативных кругов США [81, р. 52].

Процесс организационного становления караимских обществ в мире, видимо, еще не завершен¹¹. К настоящему времени организовались Ассоциация крымских караимов «Крымкарайлар», Крымское караимское общество, Ассоциация караимов «ИЛК» в Москве, Санкт-Петербургский карацентр, Центр

¹¹ В феврале–апреле 1994 г. вышли первые четыре номера газеты «Караимские вести», субсидируемой фондом М. С. Сарача (Франция).

культуры и развития караимов «Карайлар». Есть объединения и группы караимов в Киеве, а также в Литве, Польше и в Турции. Возможно в принципе и восстановление части религиозных общин и богослужebных зданий на территории бывшего СССР – в Крыму, Тракае и других местах.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенный анализ истоков, эволюции и современного состояния религии караимов и их общин позволяет сделать некоторые выводы. Во-первых, он показал еще раз то общеизвестное положение, что история караимского народа, как и другого любого народа, тесно переплетена с жизнью народов, его окружающих. Попытка стать на позицию религиозной, этнической, социокультурной и любой другой исключительности караимов заставляют пренебрегать фактами и данными одного рода и, напротив, преувеличивать значение противоречащих им положений. Во-вторых, установлено с несомненностью, что на разных этапах становления караизма существовала тесная связь его религиозных традиций с доктриной и практикой иудаизма; как всякое взаимодействие оно включало элементы зависимости и компоненты отталкивания, отторжения. В-третьих, показано, что караимство географически сопровождает, дополняет иудаизм и противостоит ему со второй половины VIII столетия н. э. Тем самым обращение к истории караимского народа, к способам и средствам его самоутверждения (равно как и к приемам дегероизации его истории, сформировавшимся вне караимского вероучения, а затем и этноса) позволяет понять более полно и детально место караимства и иудаизма в сменявшихся

друг друга обществах. Р. Фрэннд справедливо отмечает тенденциозность тех мест в исследованиях А. Зайончковского, где уважаемый автор избегает прямых указаний на иудаистский контекст караимской религии и народной культуры [81, р. 53]. Сам Фрэннд обосновывает, по существу, тождество караимов с евреями, указывая на близость, существующую между ними. В нашей работе также отмечено сходство между ними во многих отношениях. Но сходство – не тождество. Различия остаются значительными. Поэтому, в-четвертых, автор настоящей работы отвергает точку зрения, согласно которой караимы – «плохие евреи», ставшие на путь деиудаизации. Прежде всего, далеко не все караимы в мире – евреи по этносу. А главное, почему в условиях секуляризации дехристианизация, деисламизация не являются закономерными историческими тенденциями, захватывавшими культуры самых различных народов, исповедующих христианство, ислам, иудаизм? На это могут возразить: иудаизм определил саму духовную сущность еврейского народа и является исключительной прерогативой евреев. В таком случае не остается места научному анализу: богоизбранность – категория, находящаяся вне теории истории и философии религии. Уместно заметить, однако, что подобная аргументация мало подходит для развития экуменического диалога, в котором бы нашлось достойное место иудаизму. Ведь при выявленной позиции иудаизм с самого начала выступает как совершенное воплощение истины.

Если же деиудаизация столь же закономерный процесс, как, например, дехристианизация и деисламизация протекающие в цивилизованных формах, то ошибочно смотреть на караимское

движение как на злокозненного врага иудаизма. Тогда оно выступает лишь как закономерный оппонент иудаизма; аргументы оппонентов следует оценивать и взвешивать. Впрочем, на фоне сионистского движения тезис «караимы – плохие евреи» имеет и другой оттенок – заблудшие, ошибающиеся, но все-таки евреи. Тогда открывался путь взаимодействия израильской общины и правительства с караимами. Это можно проследить на примере судьбы каирской общины и фалашей Эфиопии и др. В этом случае рассмотрение противостоящих иудаизму (но идейно родственных с ним) течений приобретает политический аспект, связанный с защитой прав верующих и вообще – прав человека. Достаточно интересным оказалось, в-пятых, рассмотрение способов адаптации сравнительно молодой караимской культуры к инокультурной (прежде всего к инорелигиозной) среде. Языковая близость караимов с тюркам создавала им ряд несомненных бытовых, государственных и военных преимуществ в тюркской среде. Отношение к караимам их исторических родственников – евреев позволило выявить социально-психологические стереотипы, складывавшиеся у соперничавших этносов и религий, опиравшихся на Тору как первооснову национально-религиозного самосознания. В свою очередь, место Пятикнижия в христианской культуре, преломление ряда его положений в Коране позволяет обратиться к вопросам взаимодействия караимства с христианством и исламом, к анализу реакций на эти процессы в среде иудейских авторитетов.

История караимства подтверждает тезис, что численность народа еще не определяет характер и возможную многогранность его взаимодействия с культурами и этносами, встречаю-

щимися на его историческом пути. Малый народ преломляет грани такого взаимодействия в своей культуре, обогащаясь сам и обогащая другие народы и их культуры. При условии, конечно, что народ готов к принятию и усвоению приобретаемого духовного опыта, то есть сохраняет открытость, так сказать, «стартовую» доверчивость и доброжелательность к инокультурным влияниям.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Алексеев В. П.* В поисках предков // Антропология и история. – Изд-во «Советская Россия», 1972.
2. *Алексеев Б.* Предки тюркских народов // Наука и жизнь. – 1971. – № 5.
3. *Баранов И. А.* Таврика в эпоху раннего средневековья. – Киев, 1990.
4. Бахчисарай. Историко-археологический музей. – Киев, 1973.
5. *Бейм С.* Чуфут-Кале. – Одесса, 1862.
6. *Бершадский С. А.* Литовские евреи. – СПб., 1883.
7. *Босворт К. Э.* Нашествия варваров: появление тюрок в мусульманском мире // Мусульманский мир: 950–1150. – М., 1981.
8. ВСЭ. Изд. 1-е. Т. 31. Статья «Караимы».
9. *Броневский М.* Описание Крыма // Записки Одесского общества истории и древностей. – 1867. – Т. VI.
10. *Баралинов Н. Н.* История министерства внутренних дел. – СПб., 1858–1862. Т. 3.
11. Всесоюзная перепись населения 1979 г. – М., Госкомстат, 1984.
12. *Гаркави А. Я.* Сказания еврейских писателей о хазарах в хазарском царстве. – СПб., 1874.
13. *Гаркави А. Я.* Караимы // Еврейская энциклопедия. Т. IX. – СПб., 1906.

14. *Гаркави А. Я.* Отрывки – Зихрон Ларишоким, Ч. VII. – СПб., 1903.
15. *Гессен И.* История еврейского народа в России. Т. I. Изд. 2-е. – Петроград, 1923.
16. *Гордлевский В. А.* Лексико-караимский перевод Библии / Доклады Академии наук СССР. Серия Б. № 5. – Ленинград, 1928.
17. *Гретц Г.* История евреев от древних времен до настоящего. Перевод с немецкого. – Одесса, 1905.
18. *Григорьев В. В.* О двойственности верховной власти у хазаров // Россия и Азия. – СПб., 1876.
19. *Гумилев Л. Н.* Об антропологии для неантропологов // Природа. – 1973. – № 1. Рецензия на книгу В. П. Алексеева «В поисках предков. Антропология и история».
20. *Гумилев Л. Н.* Древняя Русь и Великая степь. – М.: Мысль, 1989.
21. *Даймонт М.* Еврей, Бог и история. – Иерусалим, 1989.
22. *Драгун В. С.* Шаг в неведомое. Археологические памятники в Крыму. – Симферополь, 1971.
23. *Ельяшевич Б. С.* Главный наставник караимов. Библиографический очерк // Брега Тавриды. – Симферополь: Сотрудничество, 1993. № 2.
24. *Ипатьевская летопись.* Полное собрание русских летописей. – СПб., 1845.
25. *История Агван Моисея Каганкатваца, писателя X в.* Пер. К. Патканьяна. – СПб., 1861.

26. Караимы // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XIV. – М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 1992.
27. Караимы. Караимский биографический словарь (от конца VIII в. до 1960 г.) / Сост. *Б. С. Ельяшевич* // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XIV. Кн. 2. – М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. РАН, 1993.
28. Караимы // Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. Репринтное воспроизведение издания Общества для научных еврейских изданий и издательства. Брокгауз – Ефрон. Т. 9. – М.: Терра, 1991.
29. Караимы // Краткая еврейская энциклопедия. Общество по исследованию еврейских общин. Центр по исследованию и документации восточноевропейского еврейства. Еврейский университет в Иерусалиме. – Иерусалим, 1988.
30. Караимская жизнь. – М., 1911–1912.
31. Караимские вести. – М., 1994.
32. *Кеппен Л.* Крымский сборник. – С.-Петербург, 1837.
33. *Кефели В. И.* Караимы // Под ред. *Н. А. Баскакова*. – Пушкино: Пушкинский научный центр РАН, 1993.
34. *Коковцев П. К.* Еврейско-хазарская переписка в X в. – Л., 1932.
35. *Костомаров Н.* Богдан Хмельницкий. Историческая монография. Т. I. – СПб., 1884.
36. Ксерокопии документов из архива М. С. Сарача.
37. *Кулаковский Ю.* Прошлое Тавриды. – Киев, 1914.

38. *Кушуль С. И.* Археолог А. С. Фиркович. Клевета и правда // Берега Тавриды. – Симферополь: Сотрудничество, 1993. № 2.
39. *Леби-Бабович Т. С.* Три странички. – Севастополь, 1926.
40. *Ливанов Ф. В.* Чуфут-Кале, иудейская крепость в Крыму. С присоединением истории малоизвестной еще в России секты караимов. – М., 1874.
41. *Мушлинский А.* Исследование о происхождении и состоянии литовских татар. – СПб., 1857.
42. *Опочинская А. И.* Архитектурные реликты Евпатории // Берега Тавриды. – 1992. – № 3.
43. *Паллас П. С.* Путешествие по Крыму в 1793 году / Пер. с нем. яз. // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. XII. – Одесса, 1881.
44. *Плетнева С. А.* Хазары. – М.: Изд-во «Наука».
45. *Полканов Ю. А.* Вероисповедание – караимское // Наука и религия. – 1993. – № 9.
46. Полное собрание законов Российской империи. Т. 23. № 17340 (8 июня 1795 г.).
47. Полное собрание законов Российской империи. Собр. 2-е. Т. XII. № 9, 991. Указ от 3 марта 1837 г.
48. Полное собрание законов ... Собр. 2-е. Т. XXV. № 24, 634. Указ от 13 ноября 1850 г.
49. *Прик С.* Главные основы караимского законоучения. – Одесса, 1917.

50. *Радлов В.* Сообщения Санкт-Петербургской Императорской академии наук. Т. 32. – СПб., 1888.
51. *Сарач М. С.* Слово о вере и религии караимов // Караимские вести. – 1994. – № 3.
52. *Сибирский А.* Взгляд на автономию Пантикапеи // Записки Одесского общества истории и древностей. – Одесса, 1867. Т. VI.
53. *Смирнов В. Д.* Введение. Сборник старинных грамот касательно караимов. – СПб., 1890. – С. XVII.
54. *Стариков С.* О крымских караимах // Православная жизнь. Ежемесячное приложение к журналу «Православная Русь». – 1966. – № 5.
55. Статистическо-экономический атлас Крыма. – Симферополь, 1922.
56. Студии в Крыму. – Киев, 1930.
57. Три еврейские путешественника XI и XII ст. // Пер., прим. и карты П. Марголина. – СПб., 1881.
58. Устав иностранных исповеданий. Свод законов, ст. 1269 (Т. XI, Ч. I), 1896.
59. *Фиркович А.* Авнэ Зиккарон. Караимская жизнь, 1911. Кн. 3–4; 5; 1912; Кн. 10–12.
60. *Хафуз М. Э.* Караимы. Историко-этнографические очерки. – М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XIV; кн. 4. – М., 1994.
61. *Хвольсон Д. А.* Еврейские древности в Крыму // Труды I-го Археологического съезда в Москве 1869 г. – М., 1871.

62. *Хвольсон Д. А.* Восемнадцать надгробных надписей из Крыма. – СПб., 1866.
63. *Челеби Э.* Книга путешествий. Т. 1. – М., 1951; Т. II. – М., 1979.
64. *Чофер М. Я.* Крымские караимы. – М., 1993.
65. *Шапшал С. М.* История тюрков-караимов в Крыму, Литве и Польше (рукопись). – Вильнюс, 1943.
66. *Шапшал С. М.* Караимы Чуфут-Кале в Крыму. – М.: 1994. (Переиздание очерка 1896 г.).
67. *Штайнзальц А.* Контуры Талмуда. – Тель-Авив, 1981.
68. *Штерн Б.* Отчет об изучении еврейских древностей. Журнал министерства внутренних дел за 1842 г. Кн. 2. //Записки Одесского общества истории и древностей. Т. I. – Одесса, 1844.
69. Энциклопедический словарь «Гранат». Т. 23. «Караимы».
70. *Agus J. B.* L'evolution de la pensee juive des temps bibliques au debut de l'ere moderne. Paris, 1989.
71. Al-Kirkizani, Kitab al Anwar Wal-Maragib // Nemoj Z., Karaitic Anthologic, vol IV.
72. *Ankori Z.* Karaites in Byzantiumvthe Formative Years. New York and Jerusalem, 1959.
73. *Baron S.* A Social and Religious History of the Jews. Vol. I. New York, 1932.
74. *Baron S.* Ibid, Vol. 3. 1957.
75. *Baron S.* Ibid. Vol. XVI (Second Edition revised and enlarged), 1976.

76. *Birnbaum Ph.* Karaite Studies. – New York, 1971.
77. *Cosmographie de Dimaschqui.* Copenhagen, 1874.
78. *The Encyclopedia Americana. International Edition, Vol. 16.*
79. *El-Kodsi, M.* The Karaiter Jews of Egypt 1882–1986, Lyons (New York). 1987.
80. *Farag M.* The Karaites and the Rabbanites // *Revue des Etudes Juives*, 1976, Janvier-Septembre.
81. *Freund R. J.* Karaites ami Dejudaization. A Historical Review of an Endogenous and Exogenous Paradigm. Stockholm, 1991.
82. *Halevi, Judah.* The Kuzari, New-York. 1964.
83. *Hirschberg Y.* Preservation and Change in the Musical Tradition of the Karaite Jews in Israel and in the US. *Synagogue Music*, 1986. No. 2. Jerusalem.
84. *Hirschberg Y.* Musical Tradition as a Cohesive Force in a Community in Transition: the Case of the Karaites. *Asian Music*, 1986, No. 2, Jerusalem.
85. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, n. 4, 1974, pp. 216–220.
86. *Kessler D.* The Falashas the Forgotten Jews of Ethiopia. London, 1982.
87. *Klier John Doyle*, Russia gathers her Jews. The Origins of the "Jewish question in Russia" 1772–1825. Dekalb, 1986.
88. *Koestler Arthur*, The Thirteenth Tribe. The Khazar Empire and its Heritage. – London, 1976.
89. *Mann J.* The Collected Articles of Jacob Mann. Hedera (Reprint)? 1971.

90. *Mann J.* Texts and: Studies, Jewish History and Literature. Vol. II. New York (Reprint from 1931), 1972.
91. *Nemoy L.* Karaite Anthology. Vol. 11. Yale, 1969.
92. *Pinsker S.* Likude Kadmoniot. Zur Geschichte des Karaismus und der karaischen Literatur. – Wien, 1860.
93. *Poznanski S.* Karaitische und verschiedene Handschriften des Buchhändlers Fischl. Zeitschrift für hebraische Bibliographie, Vol. XVII, pp. 108–114. Frankfurt/Main, 1877.
94. *Poznanski S.* the Karaite Literary Opponents. – London, 1908.
95. *Sadya Gaon.* The Book of Beliefs and opinions (Rosenblat S. ed). New Haven/London, 1976.
96. *Schechter S.* Documents of Jewish Sectaries-Fragments of a Zadokite Work. Vol. I. Jerusalem (Reprint from 1910), 1970.
97. *Scheiber A.* ed. Qirqisani: Prières Rabbanites chez les aytours Karaites, Revue des Etudes Juives-Historia Judaica Sorbonne. Vol. CXXV. Pp. 213–219. – Paris, 1966.
98. *Szyszman S.* Die Karaer in Ost-Mitteleuropa. Zeitschrift für Ostforschung. Vol. VI. Pp. 24–54. Marburg/Lahn, 1957.
99. *Szyszman S.* Les Khazars-Problèmes et controversies. Revue de l'Histoire des religions. Vol. CLII. No. 2. Pp. 174–221. – Paris, 1957.
100. *Szyszman S.* Les Kharaisme. – Lausanne. 1980.
101. *Szyszman S.* Karaites en Europe. – Paris, 1986.
102. *Szyszman S.* Le Roi Bulam et la problème de la conversion des Khazars/Ephéméride Théologique Loraniegnes. T. 33. – Bruges, 1957.
103. *Szyszman S.* Ou la conversion du roi Khazar Bulan a-t elle lieu?//Hommage à André Dupon-Sommer, Paris, 1971.

104. *Wexler P.* Jewish, Tatar and Karaite Communal Dialects and their importance for Byelorussian Historical linguistics. *The Journal of Byelorussian Studies*. Vol. III. Pp. 41–54. – London, 1973.
105. *Wexler P.* Explorations in Byelorussian Historical Biligual Dialectology and Onomastics. *The Slavonic and East European Review*. Vol. LII. No. 129. Pp. 481–499. – Cambridge. 1974.
106. *Wexler P.* The Byelorussian Impact on Karaite and Yiddish. *The Journal of Byelorussian Studies*. Vol. IV. Pp. 99–111. – London, 1980.
107. *Wexler P.* Is Karaite a Jewish Language? *Mediterranean Language Review*. Vol. I. Pp. 27–54. – Wiesbaden, 1983.
108. *Wieder A.* The Judean Scrols and Karism.//*Revue de l'histoire de religion*, T. 168. No. 451. Pp. 62–74. – London, 1962.

Дополнительная библиография (издания 1994 – 2017 гг.)

1. *Бабаджан Т. С.* Общество Караимов в Москве. Караимская ассоциация «ИЛК», 10 лет деятельности (1989–1999): сборник материалов / *Т. С. Бабаджан (Ельяшевич)* и др. – М.: Археодоксія, 2006.
2. *Бердиев Ш. И.* Караимы: проблемы этнокультурной и этноязыковой идентификации: автореферат дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07 / *Ш. И. Бердиев*; Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х. М. Бербекова. – Нальчик, 2012.
3. *Бурмистров К.* Книги караимов Крыма = Books of the Crimean Karaites: каталог выставки книг из фондов

Российской государственной библиотеки / Сост. *К. Бурмистров* // Российская гос. б-ка. – М.: РГБ, 2016.

4. *Вихнович В. Л.* Караим Авраам Фиркович: еврейские рукописи, история, путешествия / *В. Л. Вихнович*. – СПб.: Академия исследования культуры, 2012.

5. *Воробьев А. В.* Евреи, крымчаки, караимы среди народов Крыма: фотоальбом / *А. В. Воробьев* // Фонд поддержки и развития еврейской культуры, традиций, образования и науки. – М., 2016.

6. *Глаголев В. С.* Календарь и религиозные праздники караимов. Вторые Торчиновские чтения / *В. С. Глаголев* // Религиоведение и востоковедение. Материалы научной конференции 17–19 февраля 2005 г. – М.: Изд-во СПб. ун-та., 2005. – С. 25–30

7. *Глаголев В. С.* Религия караимов: (Теорет.-ист. анализ) / *В. С. Глаголев* // МГИМО МИД России, Кафедра философии. – М.: МГИМО – университет, 1994.

8. *Гомберг Л. Е.* От Эдена до Вавилона: Прогулка литератора по дорогам мифологической истории иудейской цивилизации / *Л. Е. Гомберг*. – М.: Э.РА, 2001.

9. *Зайончковский М.* Воины Караимы = Karaimai kariai = Karaimi wojskowi / *М. Зайончковский*. – Vilnius: Pozicija, 2005.

10. *Кефели В.* Караимы: культура и религия / *В. Кефели*. – Пушкино: б.и., 1995.

11. *Кизилов М. Б.* Крымская Иудея = Crimean Judea: очерки истории евреев, хазар, караимов и крымчаков в Крыму с античных времен до наших дней / *М. Б. Кизилов.* – Симферополь: Доля, 2011.
12. *Козлов С. Я.* Тюркские народы Крыма: Караимы. Крым. татары. Крымчаки / Отв. ред.: *С. Я. Козлов, Л. В. Чиждова* // РАН, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, Нац. акад. наук Украины, Ин-т востоковедения им. А. Е. Крымского. Крым. Отделение. – М.: Наука, 2003.
13. *Полканов Ю. А.* Караи – крымские караимы – турки = Karais – the Crimean karaites – turks: История. Этнография. Культура: Науч.-информ. изд. / *Ю. А. Полканов* // Гос. ком. Автоном. Республики Крым по делам национальностей и депортир. граждан, Ассоц. нац.-культ. о-в Крыма. – Симферополь: Ассоциация крымских караимов, 1997.
14. *Полканов Ю. А.* Родовое гнездо караимов Кырк-Ер-Кале-Чуфт-Кале (Чуфут-Кале). Стихи. Предания. Фольклор. Фотографии. – М.: б.и., 1994.
15. *Полканова А. Ю.* Историко-культурное наследие крымских караимов / *А. Ю. Полканова* // ОО «Региональная национально-культурная автономия крымских караимов Республики Крым». – Симферополь: Медиацентр им. Гаспринского, 2016.

16. *Сарач М. С.* Караимская народная энциклопедия в 10 т. / Редкол.: *М. С. Сарач* (гл. ред.) и др.; Предисл. *М. С. Сарач*, *М. М. Казас*. – М.: ОНТИ Пушкинского научного центра РАН, 1995.
17. *Сарач М. С.* Караимы и Москва [Сборник] / Глав. ред. *М. С. Сарач* // Московская общественная организация «Культурно-просветительское общество караимов». – М.: Межрегиональный центр отраслевой информатики Госатомнадзора России, 1997.
18. *Титов В. Н.* Этнокультурная идентичность малочисленных групп как фактор экономического и демографического поведения (на примере московских ассирийцев и караимов): автореферат дис. ... канд. экон. наук: 08.00.18. – Москва, 1995.
19. *Фуки А. И.* Караимы-сыновья и дочери России Рассказы и очерки об участии в боях от Крымской войны до Великой Отечественной – М.: АО «Интерпринт», 1995.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

После выхода этой книги в 1994 г. прошло почти четверть века. За это время в связи с возвращением Крыма России караймы полуострова вновь стали нашими согражданами. За истекшее время вышел ряд исторических, этнографических и религиозных публикаций, посвященных истории и современному состоянию духовной жизни сегодня уже небольшого, но чрезвычайно интересного народа, судьба которого тесно сплетена с историей и культурой России. Большая часть из них указана в Дополнении к библиографии этого издания.

Усилия М. С. Сарача стали решающими в работе над этой книгой. Узнав, что я занимаюсь религиоведением, он заинтересовался возможностью систематизировать материалы по истории религии караймов. Стал присылать из Парижа ксероксы ключевых публикаций на русском, французском и английском языках, отразивших разработку этой проблемы. Вновь и вновь звонил по телефону из столицы Франции, давал развёрнутые комментарии к присланным материалам. Страстно спорил с теми положениями моей интерпретации религиозной истории караймов, которые представлялись ему неприемлемыми. Меня поразило тогда его прозрачный, красиво звучащий русский язык, абсолютно свободный от сленговых словечек, англицизмов и галлицизмов. Язык Чехова и Бунина в телефонной трубке...

Беспокоила, однако, продолжительность разговоров, так как счета за них ему предстояло оплачивать. Он успокоил: «Оплата этих разговоров пойдёт за счёт льгот, предоставляемых мне налоговой службой Франции как участнику культурно-национального проекта, посвященного караимам».

В его суждениях о караимах мне представлялась недостаточно обоснованной аналогия с российским казачеством. «Посмотрите на портреты караимов – это же настоящие казаки!», – говорил он. Это стало и основной идеей многотомной «Караимской народной энциклопедии», главным редактором которой он был на протяжении ряда лет. Романтизация казачества проявилась и в том, что за спиной его рабочего кресла на особом стенде располагалась сабля конника в серебряных ножнах. И он, безусловно, следовал духу борьбы за свободу во время работы в подполье французского Сопротивления. Рассматривая медаль, которой он был награждён за участие в нём, я спросил: «Насколько это было опасно во Франции, Михаил Семёнович?» – «Разные бывали ситуации. Например, гестапо арестовало моего товарища по подполью, который знал, где я живу и бываю. Я провёл эту ночь в том доме, о котором он не знал. И не выходил несколько дней на улицу, пока руководство Сопротивления не перевело меня в другое место. Гестапо могло отследить мои контакты и их пришлось заморозить. Правда, товарищ оказался стойким: наша сеть не была раскрыта».

Михаил Семёнович полагал, что статус воина определил дистанцирование караимов от принятия религии иудаизма в том объеме, который характерен для еврейской диаспоры на территории Ближнего Востока и Европы. С моей точки зрения, пограничная служба – недостаточный аргумент для утверждения сходства между караимами и казаками.

Несомненной заслугой Михаила Семёновича стала публикация двух книг его двоюродной сестры Натальи Максимовны Султан-Гирей. Одна из них – «Рубикон» – посвящена отношениям Августа Октавиана и его военачальника и наставника Агриппы, личности которой Рим обязан зданием Пантеона. Другая книга – «Флорентийский изгнанник» – о творчестве и духовной трагедии Данте, патриота Флоренции. Преподавательница английского и французского языков дошкольникам, младшим школьникам и студентам одного из ростовских вузов Наталья Максимовна опубликовала эти книги на закате своей жизни, после 57 лет вынужденного литературного молчания, обусловленного трагическими обстоятельствами её жизни. Широта культурных интересов Михаила Семёновича и Натальи Максимовны, их неутомимая любознательность в вопросах истории, реализующей свой ход через судьбы конкретных людей и в конкретных обстоятельствах, впечатляет. Они любили людей, и люди помнят о них. Их вклад в содержание духовной жизни маленького народа, включенного в потоки всемирной истории, несомненен и заслуживает искреннего уважения.

